



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**Posgrado en Filosofía de la ciencia**  
**Facultad de Filosofía y letras**  
**Instituto de investigaciones filosóficas**  
  
**Maestría en filosofía de la ciencia**

*Esquemas trascendentales* como elementos kantianos para el desarrollo de  
una (buena) teoría de la representación

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

**PRESENTA:**  
**JOHAN SEBASTIÁN MAYORGA**

**TUTOR:**  
**ÁLVARO PELÁEZ**  
**Posgrado en Filosofía de la ciencia**

**CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2019**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Rosario, quien me ha guiado por el difícil camino del estoicismo*  
Y a mi familia en Colombia, que han tenido que practicarlo, sin saberlo,  
diariamente.

**Agradecimientos:**

En primera instancia agradezco a México por la soñada acogida que he recibido estos dos últimos años. Agradezco al Conacyt por el apoyo que recibí mediante la beca que cubrió todos mis gastos y necesidades durante los años 2016-2018. Apoyo sin el cual, difícilmente, hubiera completado esta investigación. Agradezco a todas las personas que me he encontrado a lo largo del camino, que me han apoyado y dado la mano en los momentos más difíciles del camino de un solitario. Especial agradecimiento a la familia Gonzales Caballero, que me han acogido y tratado con dignidad y cariño. A Martha Gonzales, que ha sido mi madre adoptiva y gran amiga, que me ha sacado de más de un apuro. A Uriel Caballero, que ha sido amigo y soporte de mi vida en México. A Fernando Gonzales, que me ha ampliado la perspectiva académica y social. A las personas que me han rodeado en la UNAM. A Marisela, que siempre me trató con cariño y amabilidad. A mis profesores que han sido esenciales para mi crecimiento intelectual. A Álvaro Peláez, que no sólo fue mi tutor y guía, también se convirtió en un gran amigo con el que comparto visiones y opiniones de Latinoamérica y sus rumbos. A Pedro Stepanenko, que me ha entusiasmado en la lectura asidua de Kant y me ha animado a seguir trabajando. A Miguel Ángel Sebastián, que siempre ha leído con paciencia mis textos. A Efraín Lazos y a Stefano Straulino, que hicieron valiosos aportes para la concreción de este proyecto. A mis amigos entrañables de la maestría, con los que he vivido los mejores momentos de mi vida: Angélica Pena-Martínez, Miguel Elguea y Alejandro Solares. También agradezco a mi infatigable compañera, que ha soportado tormentas de sol y agua a mi lado: Rosario Nájera.

Por último, jamás podré dejar de lado a mi familia en Colombia: a mi papá, mamá, mi hermana, mi hermano y mi sobrinita, pues sé que para ninguno ha sido fácil estos años de ausencia.

## ÍNDICE

<b>Índice</b>	<b>4</b>
<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>1. Crítica de la razón conceptual... y no conceptual</b>	<b>14</b>
<b>1.1. Conceptualismo</b>	<b>15</b>
<b>1.2. Crítica al conceptualismo</b>	<b>21</b>
<b>1.3. No conceptualismo</b>	<b>26</b>
<b>1.4. Crítica al no conceptualismo</b>	<b>34</b>
<b>1.5. Balance</b>	<b>37</b>
<b>2. Kant en el debate entre conceptualismo y no conceptualismo</b>	<b>39</b>
<b>2.1. Conceptualismo Kantiano</b>	<b>41</b>
<b>2.2. Crítica al conceptualismo kantiano</b>	<b>44</b>
<b>2.3. No conceptualismo Kantiano</b>	<b>45</b>
<b>2.4. Crítica al no conceptualismo Kantiano</b>	<b>50</b>
<b>2.5. Balance</b>	<b>54</b>
<b>3. Esquemas trascendentales como elementos de la representación</b>	<b>56</b>
<b>3.1 Esquemas trascendentales</b>	<b>57</b>
<b>3.2. Esquemas trascendentales en el debate contemporáneo</b>	<b>64</b>
<b>3.3. Balance</b>	<b>67</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>71</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>72</b>

## **Elementos kantianos para el desarrollo de una (buena) teoría de la representación**

“Y sólo cuando se aleje de sí mismo podrá saltar por encima de su sombra, y penetrará en su sol” Nietzsche. De los sublimes. *Así habló Zaratustra*.

“Pero hay, sin embargo, una ventaja que puede hacerse comprensible y, a la vez, interesante, aún al más díscolo y desganado aprendiz de tal investigación trascendental y es esta: que el entendimiento ocupado solamente en su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede, si, avanzar muy bien, pero hay algo que no puede hacer, a saber, determinarse a sí mismo los límites de su propio uso, ni saber lo que puede estar dentro o fuera de toda su esfera.” (A238/B297) Kant. *Crítica de la Razón pura*

### **Introducción**

#### **I**

El propósito de este escrito es introducir los elementos teóricos de la filosofía kantiana en la epistemología contemporánea, en específico, en la discusión en torno a la naturaleza del contenido mental, si es o no conceptual. Esto porque creo que en la *Crítica de la Razón Pura* se encuentran elementos y definiciones valiosas con los que, sin duda, se puede abrir paso a los callejones sin salida a los que los filósofos contemporáneos han llegado muchas veces. Sólo para dar un ejemplo que refuerce lo afirmado, me parece que el vocabulario y las sutilezas conceptuales que Kant desarrolla; por ejemplo, en la distinción entre fenómeno y noúmeno (siendo el fenómeno una *aparición* condicionada [causalmente] por la experiencia [conformada por intuiciones y conceptos], mientras que el noúmeno es un objeto incondicionado [fundamento o principio] que sólo puede ser *pensado*), se encuentra la clave para evaluar los argumentos naturalistas, que o bien devienen en una versión del mito de lo dado (donde se busca un fundamento u objeto incondicionado en la experiencia), o bien pretender dar cuenta de las propiedades *cualitativas* y *fenoménicas* de la experiencia (asumiendo las propiedades fenoménicas como libres de cualquier elemento conceptual o racional) . Para introducir estos elementos, hace falta hacer una equiparación de los términos contemporáneos y los términos kantianos. Por ello, en esta introducción haré una breve reconstrucción del término *representación*, que es clave en este debate, desde su apropiación contemporánea, por un lado, y desde la definición kantiana, por el otro. El propósito será doble: en una primera instancia se establecerán las similitudes y diferencias de ambos términos para indicar, a su vez, qué posibles elementos puede brindar el marco teórico kantiano para el debate actual. Por otro lado, se podrá ofrecer una respuesta al para

qué y al porqué de esta teoría. Cuál es su finalidad y qué implicaciones trae consigo para la epistemología.

## II

Tras los problemas metodológicos del conductismo para dar cuenta del comportamiento y la psicología humana, las teorías de la representación mental se mostraron como las candidatas más firmes a explicar la naturaleza de los procesos mentales. Estas nacieron a partir de los desarrollos informáticos y computacionales de Turing y entran en total vigencia a finales de los sesenta y comienzos de los setenta, y perduran hasta nuestros días. Lo que en un principio era una herramienta conceptual y lógico-matemática, se convirtió en una manera de concebir nuestra propia actividad mental. Descrita brevemente, la teoría de la representación mental sostiene que, cualquiera que sea la forma en la que el sujeto se relacione con el mundo -en la experiencia, el pensamiento y la acción- esta estará constituida por una estructura que le otorgará un sentido a la particularidad de la interacción. Los productos concretos en los que se instancia dicha estructura: llámense creencias, deseos, proposiciones, percepciones, acciones, etc., vienen a ser, propiamente, las diferentes expresiones de la representación mental. Es así que esta tesis sostiene que las maneras en que percibimos, conocemos, juzgamos y actuamos en el mundo son resultado del juego de relaciones de nuestras diferentes representaciones. Ahora bien, para que las diferentes representaciones jueguen un papel en los procesos o determinaciones cognitivas del sujeto, deben estar relacionadas de alguna manera. Debe haber, por lo tanto, un criterio que las relacione de una u otra forma. A este criterio lo denominé *normativo* pues estipula la forma en que se relacionan las diferentes representaciones.

Sobre este último criterio se ha venido discutiendo en los últimos años; dos posturas sobre la representación sobresalen en este escenario. La primera sostiene que el criterio normativo y la representación tienen un origen y desarrollo causal/funcional, por ello las ciencias cognitivas pueden decir algo pertinente frente a su funcionamiento y sus mecanismos. Por otro lado, la segunda postura asume que la representación normativa no puede ser causal, esto es, que su naturaleza no es descriptiva, sino que hay de por medio un criterio racional de justificación que pretende afirmar y valorar algo acerca del mundo; esta justificación puede, a su vez, iniciar una cadena de justificaciones de diferentes estados mentales. Solo por ejemplificar lo definido, que yo creo que “es verdad que tengo un libro a mi lado”, quiere decir que mi mundo se configura en términos de objetos y propiedades. Esto implica que a) tengo la pretensión de afirmar que el mundo se configura de cierta manera y por ello b) puedo justificar o dar cuenta de mi juicio. c) Este puede ser evaluado como verdadero o falso, dependiendo de si la representación se adecúa o no a mi experiencia. Cabe señalar que es a partir de la creencia de que tengo un libro a mi lado que decido estirar mi mano y tomarlo para leerlo. Estas expresiones, con las que caracterizo mi relación con el mundo, sólo son inteligibles si supongo una estructura donde sea lícito *dar*

*cuenta* (ser responsable) de dicha representación, es decir, donde asuma mi propia racionalidad como criterio normativo que da cuenta de mis acciones y mis experiencias.

Para las ciencias cognitivas y los filósofos naturalistas, la representación se entiende como el resultado de la acción de un sistema al transformar la información que le llega del mundo (input) en algo inteligible para sí (output). Esta noción se basa en una descripción causal del sistema, donde se detalla la recepción de la información, su procesamiento, transformación y función. Para estos pensadores, los criterios normativos se pueden identificar y especificar a medida que la ciencia cognitiva se vaya sofisticando. En la caracterización normativa/racional de la representación, por otro lado, se hace inteligible la idea de que el sujeto es capaz de dar cuenta de sus experiencias y de sus acciones desde su propia racionalidad. Es lo que Korsgaard llama “reflective endorsement” (ratificación reflexiva), que sucede cuando el sujeto es capaz de juzgarse y evaluarse como objeto de conocimiento. (Korsgaard. 1996. Pág. 90). Si el sujeto puede dar cuenta de su experiencia y de su acción, *a priori* se convierte en un *agente responsable* de sus representaciones. La responsabilidad del sujeto, en este caso, hace parte constitutiva del contenido de su representación en el sentido de que podrá dar cuenta de ella.

Estas son, a grandes rasgos, las dos nociones de representación que se han defendido y atacado a lo largo del debate contemporáneo. Ahora pasaré a caracterizar, brevemente, la noción de representación en Kant, mostrando, parcialmente, las similitudes y diferencias con la noción contemporánea. Por último, justificaré la necesidad de la teoría de la representación en el debate epistemológico, basándome tanto en los elementos contemporáneos, como en los kantianos. Una de las pretensiones centrales de la *Crítica de la Razón pura* es dar cuenta de los elementos *formales* del *sujeto cognoscente* que hacen posible *conocer* y *pensar* tanto los objetos de la experiencia posible, como los objetos inteligibles, respectivamente. Se entenderá por formal la propiedad o función de unificar lo diverso en una unidad (A20/B34). Para Kant, esta acción de unificar lo múltiple se presenta en cada una de las *facultades* o *capacidades* que necesita un sujeto para conocer el mundo, pues es el rasgo distintivo de la razón humana. La razón unifica e intenta unificar cada vez más, hasta llegar incluso a los primeros principios. *Conocer*, por ejemplo, no es más que la acción de unificar conceptos y juicios a otros conceptos o juicios. Pero, para unificar, que no es más que un *representar*, se necesitan de ciertas condiciones y capacidades que se deben cumplir. Estas son recogidas por Kant en la unidad formal que él llama *sujeto cognoscente*. Ahora bien, estas *capacidades* o *facultades* son, de abajo hacia arriba: Sensibilidad, Imaginación, Entendimiento, Juicio y Razón. Estas se relacionan de diferentes maneras, pero, en esencia, cada una es independiente e irreducible. En cada una de estas capacidades, además, hay condiciones formales (representaciones) que hacen posible establecer una relación epistémica entre el sujeto y los objetos del mundo. En la *sensibilidad* son *espacio* y *tiempo* las condiciones formales para toda aparición o *intuición* de un particular. Espacio y tiempo son el “telón de fondo” bajo el que se nos dan representaciones materiales sensibles. Valga advertir que espacio y tiempo son también representaciones del sujeto cognoscente o condiciones que necesita el sujeto para ser



afectado por un objeto. En el *entendimiento* hay conceptos y categorías que hacen posible *pensar* el objeto tal como, de hecho, lo pensamos. Estas categorías son las condiciones de posibilidad para que se nos representen objetos en la experiencia, son reglas. Finalmente en la *razón* hay representaciones que contienen lo incondicionado, aquello que permite pensar el fundamento mismo de la experiencia (A311/B368) y que son posibles sólo en la medida en que unifican las reglas o conceptos del entendimiento. El objetivo de mostrar estas diferentes condiciones formales de la experiencia y el pensamiento en Kant es hacer notar que todas estas hacen parte de lo que él llama *representación*. Para Kant, entonces, la representación es una condición formal que le permite establecer una relación de conocimiento o de pensamiento con los objetos del mundo. Esta noción será crucial para entender no sólo su propuesta epistemológica, también práctica, pues afirmará que la forma en que conocemos, pensamos y actuamos en el mundo es resultado de la capacidad racional de unificar lo diverso. En palabras de Kant:

“He aquí una clasificación de las mismas: el género es la *representación* en general (*representatio*); bajo esta se halla la representación con consciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es un *conocimiento* (*cognitio*). El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien un *concepto* (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *empírico*, o bien *puro*. Este último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama *noción* (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón” (A320/B377)

Esta breve descripción del término *representación*, tanto en los debates contemporáneos, como en Kant, puede arrojar algo de luz sobre las similitudes y diferencias de ambas. Por ejemplo, estas perspectivas son similares en tanto que ambas asumen a la representación como una noción central para entender las relaciones epistémicas y prácticas del sujeto con el mundo. Para todos los autores la noción de representación parece ser clave para entender la forma en la que el sujeto experimenta, conoce, piensa y actúa en el mundo. Pero se diferencian en que, para Kant, por ejemplo, esta representación es una condición formal de la razón, necesaria para entablar cualquier tipo de relación epistémica con el mundo, pero que no tiene necesidad de especificarse materialmente; esto quiere decir que a Kant no le interesa saber si estas diferentes funciones de unificar lo múltiple se encuentran en los mecanismos cerebrales o se pueden identificar causal o funcionalmente en el cerebro; mientras que, al menos, los naturalistas y cognitivistas sí tienen la pretensión de establecer relaciones de igualdad entre representaciones y procesos sub-personales, causales o funcionales. De hecho, para Kant, la representación no podría ser dissociada de la racionalidad misma, pues formal y racional terminan siendo una y la misma cosa (Cfr. Kant. 2005. <23>). Creer que se puede obtener representaciones sin la intervención de estos elementos formales es un error conceptual que Kant detecta y critica en la filosofía empirista de su momento. Mientras que la aproximación contemporánea de la representación, definida a partir de un criterio racional/normativo, del cual el propio sujeto

puede dar cuenta, tiene una relación más estrecha con la propuesta Kantiana, pues a pesar de que Kant precisa las condiciones formales de cada una de las capacidades necesarias para el conocimiento, -cuestión en la que el contemporáneo no ha reparado del todo- ambas comparten un elemento esencial, a saber: el papel de la *justificación* o la *responsabilidad* que tiene el sujeto de dar cuenta de sus propios estados representacionales, en tanto éste, como unidad formal y normativa, constituye la manera en que conoce, piensa, percibe y actúa en el mundo.

Vistas ya las diferentes perspectivas y lo que, a grandes rasgos, implican ¿para qué se necesita una teoría de la representación? ¿Cuál sería su finalidad? Me parece que defender el representacionalismo, en general, es defender una manera de entender la epistemología, su importancia en el discurso filosófico y la justificación de la relación con otras ramas de la filosofía, por ejemplo, con la ética. Un defensor de la representación argumentará que las maneras en las que conocemos los objetos del mundo están relacionadas en una unidad, que en este caso llamamos *normativa*, que brinda los criterios para evaluar, problematizar, comparar y relacionar las diferentes representaciones de los objetos: llámense conceptos, juicios, proposiciones, percepciones, intuiciones, ideas e imágenes. Para algunos representacionalistas la normatividad involucra, a su vez, la *responsabilidad* del sujeto, pues este puede dar cuenta de sus conocimientos y afirmar por qué pueden o no ser verdaderos acorde a su criterio. Sostener que somos responsables del conocimiento de los objetos quiere decir que podemos dar cuenta de ellos y de su constitución. Esto genera, a su vez, un vínculo con la manera de actuar en el mundo, pues también seríamos responsables de esta y podríamos dar cuenta, eventualmente, de ella. Si somos responsables de nuestras representaciones del mundo, el vínculo con la ética queda establecido, pues una de las formas de relacionarnos con el mundo y con los otros es a través de la acción, que se basa, a su vez, en una representación del mundo.

Si la finalidad de una teoría de la representación es dar cuenta, desde cierto criterio *normativo*, de la relación del sujeto (cognoscente) con los objetos del mundo, tal que se puedan explicar, con suficiencia, la experiencia, el pensamiento, el juicio y la acción; entonces una *buena* teoría de la representación será una que permita dilucidar y explicar, sincrónicamente, las diferentes instancias de las representaciones, a partir de una unidad que las contenga, esta unidad es la noción de *contenido*. De esta manera, definiendo y dando cuenta del contenido, se podrán establecer las relaciones entre las diferentes representaciones que nos permitirán hablar de conocimiento, justificación, percepción y acción. El contenido unifica lo vario de la representación. Serán *viciosas*, en cambio, aquellas teorías que parten de definiciones ya establecidas: bien sea de contenido, de experiencia, conocimiento o acción. Será a la luz de este ideal de una *buena* teoría de la representación que se evaluarán las posturas ya establecidas. También será a partir de estos valores que se intentará establecer los elementos que debe satisfacer una buena teoría de la representación mental. En lo que sigue, evaluaré si las nociones de representación discutidas en el debate contemporáneo satisfacen o no los criterios que exige una buena teoría de la representación. Este trabajo me parece de suma importancia, ya que, como se ha

visto, defender la noción de representación -como la manera en que un sujeto establece un vínculo epistémico con el mundo- es defender la tesis de que toda relación con los objetos y con los otros estará mediada por la *responsabilidad* de la racionalidad misma del criterio normativo. Defender la representación es defender la responsabilidad del sujeto frente a lo que conoce y actúa. Pero ¿Qué pasaría si ninguna teoría del contenido actual pueda convertirse en una *buena* teoría de la representación? Esto es algo que se explorará a lo largo de este texto.

### III

La primera propuesta de representación que se evaluará será la *naturalista*. Desde finales de los sesenta y comienzos de los setenta, hasta nuestros días, se han presentado una gran variedad de estas propuestas: desde la propuesta informacional de Drestke, pasando por el funcionalismo de Block e incluso la hipótesis del lenguaje del pensamiento de Fodor, hasta las propuestas teleosemánticas y biosemánticas de Millikan y el eliminativismo de los Churchland. Así que espero no generar inconvenientes conceptuales o metodológicos al asumir que a la base de todas estas propuestas se encuentra una noción *informacional* del contenido. Esto quiere decir que el modo en que se nos presentan las cosas en el entorno es resultado de la información que recibimos de este, que posteriormente procesamos y dotamos de sentido. La relación informacional con el entorno está soportada, además, por una relación nomológicamente necesaria entre aquello que porta la información y el sistema que la recibe. En este caso, la información tiene como base una relación causal. Por ejemplo, veo un libro al frente mío porque éste causa cierta experiencia en mí, ya que desde mi sistema recibo esa corriente de información que luego traduzco. Bajo esta forma de entender la representación, la experiencia de los objetos no depende de las capacidades conceptuales del sujeto, sino de la información que recibimos y procesamos.

Este tipo de propuestas son populares en las ciencias cognitivas, ya que parece decirnos algo sobre el funcionamiento de la maquinaria mental humana. Análoga a una computadora, la mente recibe, almacena y traduce información proveniente del ambiente. Estas propuestas son *naturalistas* dado que buscan explicar los fenómenos mentales desde lenguajes y aproximaciones científicas. Además, permiten explicar diversos fenómenos de orden cognitivo y subpersonal; sin embargo, filosóficamente parecen quedar debiendo bastante. Como se ha venido planteando, una teoría de la representación debe dar cuenta, de manera unificada y simultánea, de la experiencia, el conocimiento y la acción. Si el contenido de la experiencia queda determinado por una relación causal-informacional del objeto, parecería que el sujeto no tiene ningún tipo de responsabilidad frente a su propia experiencia, es decir, no puede dar cuenta completamente de ella. Este punto se vuelve problemático al momento de definir el conocimiento, ya que toda forma de éste involucra un grado de justificación -al menos al momento de relacionar las distintas representaciones- y para ello debemos atribuir responsabilidad epistémica al sujeto. Sin embargo, si el sujeto no lo es, las representaciones no lograrán satisfacer lo necesario para establecer una

relación que constituyan el conocimiento. Un caso similar ocurre con la acción, ya que, si esta se articula con el contenido de la experiencia (siendo esta informacional), se estaría perdiendo la responsabilidad del sujeto en esta dimensión. No se podría, por lo tanto, explicar el error, como tampoco atribuir bondad o éxito a una acción.

Si el contenido de la experiencia no puede ser informacional, se debe buscar una caracterización distinta de la representación, una donde se permita la atribución de responsabilidad y que abra la posibilidad de que el sujeto pueda dar cuenta de su experiencia y relacionar sus representaciones, así como brindar los elementos para explicar el error en la acción o la experiencia. Para ello, debemos ubicar todo contenido dentro de un contexto normativo. La normatividad estipula un criterio que evalúa aquello a lo que se aplica. Si el contenido está en un contexto normativo, tiene sentido decir que este puede ser correcto o incorrecto, falso o verdadero, según presente las cosas como sean o no el caso. Esto, a su vez, depende de la atribución de responsabilidad epistémica al sujeto, ya que de esta manera tiene sentido decir que el sujeto se equivoca en la forma en que ve las cosas, o se equivoca en la manera de actuar en el mundo. (Cfr. Conde. 2016. Pág. 30) Esto nos deja con una pequeña pero importante conclusión: *Una buena teoría de la representación será una que parta de un criterio normativo de la misma.*

#### IV

Asumiendo los resultados de la sección anterior -de que la representación debe estar relacionada con la normatividad para poder dar cuenta, simultánea y sincrónicamente, a través del *contenido*, de la experiencia, el conocimiento y la acción- caracterizaré el debate que será tratado en este trabajo. Si ya se sabe que la representación está relacionada con criterios normativos, queda ahora por dilucidar la naturaleza misma del contenido. Aquello de lo que se constituye y compone. Para McDowell, el contenido de la experiencia es y *debe* ser conceptual. Esto quiere decir que no sólo su posibilidad, sino incluso su descripción exhaustiva dependerá, única y exclusivamente, de nuestro repertorio conceptual y nuestras capacidades racionales. Con esta tesis McDowell pretende sostener que: A) la experiencia es resultado de las capacidades conceptuales que desde la *sensibilidad*, -nuestra capacidad de ser afectados por algo- ya operan. Con esto afirma que 1) la sensibilidad, por sí misma, es incapaz de darnos representación articulada alguna. Esta es su crítica al “mito de lo dado” y 2) que los conceptos del entendimiento tendrán un límite en la sensibilidad misma, lo cual asegura que la espontaneidad y la libertad del entendimiento (que asume McDowell) tendrá una constricción externa, que en este caso serán los productos conceptuales de la sensibilidad. Esto para evitar la amenaza del idealismo. B) Se puede crear y legitimar el vínculo entre experiencia y conocimiento y entre experiencia y acción, ya que estos elementos también responden, en principio al criterio normativo del sujeto. Finalmente C) Solo aquello que es conceptual podrá ubicarse en el *espacio lógico de las razones*, es decir, en un espacio de posibilidad que permita la justificación, mediante la atribución de *responsabilidad*, al sujeto que da cuenta de su experiencia.

Frente a esta posición, diferentes autores han defendido la posibilidad de pensar el contenido de la experiencia como no conceptual, esto porque –argumentan- hay elementos de la experiencia que no parecen obedecer al criterio normativo de nuestros conceptos. Primero, argumentan que la experiencia no está determinada completamente por estos; de hecho –sostienen- es más rica de lo que el repertorio completo de conceptos podría llegar a ofrecer. Para afirmar lo anterior deben sostener que la sensibilidad es capaz de brindarnos un contenido independientemente de los conceptos. Al hacerlo, podrán afirmar que es a partir de dicho contenido no conceptual que se forma el contenido conceptual, tal como Bermúdez, Peacocke y Cussins parecen argumentar. Esta base, irreductible a conceptos, sería el elemento esencial que nos permitiría explicar la adquisición de conceptos, la riqueza de la experiencia y la complejidad de la acción, pues argumentan además, que la acción parece tener una estructura diferente a la normatividad conceptual y que el conceptualista no parece explicar del todo con claridad. Los esfuerzos, entonces, se han enfocado en describir y caracterizar la normatividad de esta representación no conceptual, en caso de tener una y su relación con las otras formas de representación (la acción y el conocimiento).

Como se ha señalado insistentemente, una teoría de la representación debe articular, en la noción de contenido, la experiencia, el conocimiento y la acción. Esta articulación supone, además, que estos conceptos se construyen a medida que se da cuenta de la naturaleza del contenido. Desarrollar los argumentos acerca del contenido, partiendo, por otro lado, de nociones establecidas de conocimiento, de experiencia o de acción, harían que el esfuerzo se volvería o bien trivial o bien inútil. En este sentido, me parece que, a lo largo del debate, se ha cometido una injusticia recurrente hacia el no conceptualismo, puesto que muchas veces se lo evalúa presuponiendo definiciones cruciales (como conocimiento y acción) en su evaluación, lo que genera un juicio tendencioso en contra de esta caracterización. Por ejemplo, si entendemos la acción intencional como la acción causada por una actitud proposicional (creencia o deseo) la propuesta no conceptualista no tendría cabida y tampoco sería de interés para el debate, ya que, de antemano, se han establecido los límites de la acción intencional. Por ello, en el primer capítulo de este trabajo se presentarán ambas posturas a la luz de los criterios que se han estipulado en esta introducción. De esta manera, se evaluará si tanto el conceptualismo, como el no conceptualismo pueden llegar a ser una “buena teoría de la representación”, que no es más que un dar cuenta de la relación responsable del sujeto con los objetos del mundo desde el criterio normativo estipulado. Concluiré que ninguna de las dos posturas logra satisfacer lo exigido. Pero, para lograrlo, concluyo, se necesitan elementos tanto del conceptualismo, como del no conceptualismo.

Del conceptualismo me parece importante la idea de *segunda naturaleza* que desarrolla McDowell en la cuarta conferencia de “Mente y mundo”. En ella, justifica la representación normativa como un desarrollo “natural” de nuestra racionalidad. Si la naturaleza fuera entendida únicamente como un proceso causal que puede ser descrito mediante la formulación de leyes, no se podría explicar la capacidad normativa de la vida humana, en tanto que esta no parece estar condicionada, al menos no totalmente, por la causalidad del

mundo empírico. De ser así, sólo habría dos opciones poco afortunadas para McDowell: o bien se reduce la espontaneidad y la normatividad a la descripción causal, o bien se entiende la representación normativa como algo más allá de los límites de la naturaleza, lo que McDowell llama Platonismo desenfrenado. Por ello, su solución consistirá en sostener que la naturaleza no es sólo aquello que puede ser descrito causalmente, sino afirmar que hay una segunda naturaleza (normatividad conceptual) que se desarrolla a medida que el sujeto es educado en el lenguaje y la cultura de una grupo concreto. Sin embargo, me parece problemático el paso, aparentemente sencillo, que da McDowell al argumentar que esta segunda naturaleza permea toda la vida humana, incluyendo su sensibilidad, pues parece que se pierde en la falta de control de la sensibilidad la responsabilidad inherente a los conceptos. Sostengo, además, que este paso es la fuente de los problemas de la postura de McDowell y que termina afectando el argumento mismo de la segunda naturaleza, que es el argumento que me gustaría rescatar. Sospecho que este error hunde raíces en la interpretación misma que McDowell hace de Kant para sus finalidades epistemológicas, pues para rechazar el aparente idealismo que se puede desprender de su postura, tendrá que sostener que los conceptos se ejercen pasivamente en la sensibilidad. Es por ello que en el segundo capítulo analizaré los elementos de esta interpretación y sus límites. Sostendré que la interpretación conceptualista resulta, en el mejor de los casos, ser un buen criterio formal de la validez de toda experiencia posible, pero este criterio no es suficiente para determinar la naturaleza del contenido de una representación concreta. Por ello, también rastreo las interpretaciones no conceptualistas de Kant y los elementos que estas pueden llegar a otorgar en la discusión. Sin embargo, el no conceptualista kantiano, así como el no conceptualista del debate contemporáneo, no logra ofrecer una especificación de la normatividad del contenido no conceptual, dejando como conclusión el mismo sin sabor del primer capítulo.

Por último, en el tercer capítulo considero los elementos tanto conceptualistas, como no conceptualistas que –pienso- se deben tomar para construir una teoría de la representación mental. Estos elementos sólo pueden relacionarse si existe un tercer término que los relacione a ambos, que los haga homogéneos. Creo que este elemento lo da Kant en la *doctrina trascendental del juicio* y es el *esquema trascendental*. Este elemento permite articular la formalidad de los conceptos y la formalidad de la sensibilidad, haciendo posible no sólo la experiencia, también los juicios y el conocimiento. En este tercer capítulo quiere demostrar que la angustia hacia el idealismo que siente McDowell lo lleva a asumir supuestos contradictorios que el propio Kant logra armonizar en la Doctrina del juicio. Una vez hecho esto se evaluará el alcance de esta propuesta.

## 1

**Crítica de la razón conceptual...y no conceptual**

“Durante cierto tiempo, estos ensueños dotaron de una salida a su imaginación, fueron satisfactoria indicación de la irrealidad de la realidad, promesa de que la roca del mundo está fuertemente asentada en las alas de un hada” El gran Gatsby. Scott Fitzgerald

**Introducción**

Al afirmar que la manera en que percibimos, conocemos y actuamos en el mundo está unificada bajo un principio *normativo*, se reconoce que todas las representaciones de los objetos se relacionan en virtud de éste. Se entiende por normatividad aquél principio que regula y unifica la variedad de las representaciones, un criterio que permite evaluar cada una de estas e integrarlas o no a su propia unidad. Dadas sus características, la normatividad no puede ser reducida a un proceso causal o funcional, pues esta surge de la espontaneidad de la razón misma, donde el sujeto, en tanto sujeto racional, puede dar cuenta de ella, puede *justificarla* en cuanto éste logra auto-evaluarse como objeto. Se entenderá por justificación un “*dar cuenta de...*”, condición que no se puede dar si el sujeto no es reflexivo, es decir, si no puede verse como objeto de evaluación. Si, por el contrario, el sujeto puede justificar sus experiencias, conocimientos y acciones, entonces este será *responsable* de estas, y es precisamente éste el elemento central, a mi parecer, de la epistemología representacionista: esta no es más que la pretensión de afirmar que las maneras en las que un sujeto se relaciona con el mundo y sus objetos son ya responsabilidad del propio sujeto, en tanto éste puede dar cuenta de ellas a través de su criterio; y donde incluso éste mismo puede dar cuenta de éste.

En este orden de ideas, una buena teoría de la representación debe poder articular -a través de la noción de *contenido*- y definir, a partir de esta, los conceptos de experiencia, conocimiento y acción. De esta manera, la teoría podrá demostrar que cualquier relación del sujeto con el mundo y sus objetos, son *responsabilidad* de éste. Será a la luz de este criterio que se evaluarán las tesis referentes a la naturaleza del *contenido* que se han venido debatido en los últimos veinticinco años. En la primera parte se expondrá la tesis conceptualista que John McDowell defiende en diferentes trabajos (1991, 1994, 2009). La presentación de sus argumentos se hará bajo la guía de un concepto que para mí es

fundamental en el debate y es el de “*segunda naturaleza*”, pues defenderé que tanto la fortaleza como la debilidad del argumento epistémico se da en virtud del desarrollo de la tesis de la segunda naturaleza.

Luego de analizar, bajo este concepto, los argumentos de McDowell, en la segunda parte pasaré a evaluar y ofrecer un diagnóstico de dicha posición. Primero argumentaré que me parece problemático el aparentemente “sencillo” paso que sostiene McDowell al asumir que la segunda naturaleza permea a la sensibilidad (Cfr. McDowell. 1996 Conf. IV. Parte 5). Me parece problemático porque esto implica asumir que en la sensibilidad se ejercen las capacidades conceptuales evaluadas por la normatividad del entendimiento. Como la sensibilidad es sólo una capacidad receptiva, lo conceptual se ejerce allí pasivamente e incluso de formas en las que el sujeto ni siquiera se entera. Esto pone en peligro la idea misma de responsabilidad que conlleva intrínsecamente el ejercicio conceptual. Este mismo aspecto es problematizado por Conde (2016) y Cussins (2015), y muestran que, de sostener aquel argumento, el conceptualismo de McDowell no tendría una diferencia real con el coherentismo de Davidson. Esta posición problemática surge, además, de la angustia filosófica que el propio McDowell siente frente al idealismo, pues asume que si el entendimiento, como facultad libre y espontánea, no tiene límite alguno, se corre el peligro de caer en una suerte de idealismo.

En un segundo momento, argumentaré que lo que exige la postulación de la segunda naturaleza no se satisface al asumir el contenido como exclusivamente conceptual. Tal como McDowell señala, la segunda naturaleza se desarrolla en cada persona a medida que es educada en un lenguaje. Es un hábito que se convierte en una forma de vida (Cfr. Wittgenstein. 2017. §241). La noción de contenido, en este caso, debe dar cuenta de este proceso de formación, de la generación de ese hábito y la consolidación de la vida racional. Pero, si se asume que el contenido de toda experiencia es conceptual, parece que no se está explicando la formación del hábito normativo y, en su lugar, se toma como punto de partida (lo conceptual) aquello que es resultado del desarrollo de estos hábitos.

En la tercera parte expondré las tesis no conceptualistas defendidas por Peacocke (1992), Cussins (1990), Bermúdez (1995), Toribio (2002) y más recientemente Dreyfus (2013) y varios pensadores de tradición fenomenológica, destacando los elementos y argumentos valiosos para la discusión. En la cuarta y última parte mostraré las limitaciones que las posiciones no conceptualistas tienen y el porqué de estas, pues sostendré que los autores no logran concretar una normatividad del contenido no conceptual, así como tampoco logran establecer un vínculo con la normatividad conceptual, lo cual deja la propuesta no conceptualista casi sin papel alguno en la explicación del conocimiento y la experiencia y por lo tanto lejos de la atribución de *responsabilidad* al sujeto que conoce y que destaco como esencial en una buena teoría de la representación.

## **1.1. Conceptualismo**



Al hablar del “Mito de lo dado”, Sellars hace alusión a la supuesta adquisición de cierto conocimiento sobre el mundo cuya recepción no requiere ningún tipo de *capacidad racional* o *condición de posibilidad* para su aprehensión y justificación. En el mito, se asume que los datos y sensaciones sobre los objetos provienen desde fuera del pensamiento, en un contexto no-normativo que los ha configurado ya. Estos datos cumplen el papel de ser la base de la justificación de cualquier tipo de creencia perceptual, de ser lo incondicionado que condiciona. Lo dado hace posible e inicia el espacio normativo de la justificación. Para ejemplificar la epistemología del mito, asumamos que el juicio “el vaso es rojo” se basa en la experiencia perceptual que se tiene de un vaso de determinado color. Para llegar a este juicio, el sujeto, en primera instancia, ha recibido los impactos causales (no-normativos) del mundo, datos que contienen la información que se traduce en el conocimiento de que el color del vaso es “rojo”. En lo dado, la sensación –un producto causal- es suficiente para justificar el uso del concepto. Para Sellars, esta imagen mítica ignora las capacidades que lleva a cabo el entendimiento al momento de experimentar y conocer un objeto, y en su lugar fundamentan la experiencia en una base informacional-causal que es suficiente para el inicio de las justificaciones racionales.

Producto de lo anterior, términos cuyos usos eran usuales en el espacio epistémico, se usaban en el espacio lógico de lo causal o de la ley, y viceversa. Por ello, para diferenciar los términos epistémicos de los causales y evitar así usos excesivos en ambos casos, Sellars los ubica en espacios de análisis diferentes y bien diferenciados. Mientras los términos causales son analizados en el *espacio lógico de la ley*, es decir, en un discurso donde se hacen descripciones causales de los episodios del mundo; los términos epistémicos son analizados en el *espacio lógico de las razones*, donde cualquier cosa dicha es susceptible de ser justificada. “Al caracterizar un episodio o un estado como *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificación y poder justificar lo que uno dice” (Sellars. 1956, citado en McDowell 1994. Pág. XIV.) De esta manera, si se quiere que lo “dado” cumpla un papel epistémico relevante –en el sentido de Sellars y de este trabajo- se debe admitir, de antemano, una serie de *capacidades racionales* que configuren y evalúen lo “dado”, de lo contrario, seguirá siendo “la roca del mundo fuertemente asentada en las alas de un hada”.

McDowell (2009), siguiendo a Sellars, asume que “lo dado”, por sí mismo, no es el problema en la teoría del conocimiento, sino asumir que aparece esporádicamente, sin la necesidad de ejercer algún tipo de capacidad o responsabilidad que haga posible no sólo la entrega a los sentidos, sino su evaluación epistémica. Por ello, McDowell ofrece un argumento de corte trascendental al afirmar que aquello que experimentamos, lo “dado”, sólo es posible si hay *capacidades conceptuales* trabajando en las entregas que nos da la *sensibilidad*.

Para McDowell – y siguiendo la argumentación que presenta Kant en la lógica trascendental- el conocimiento resulta de la interacción de dos facultades de la arquitectura cognitiva, a saber: *sensibilidad* y *entendimiento*. Primero definiré la *receptividad* de la sensibilidad, y después la *espontaneidad* del entendimiento. Para Kant “Intuiciones sin conceptos son ciegos y conceptos sin intuiciones son vacíos” (A50/B74). Con ello afirma que no hay conocimiento sin la interacción de ambas facultades, esto implica, además, la mutua *determinación* de ambas. Determinar no es más que añadir un predicado nuevo a un sujeto. El entendimiento no solo determina a la sensibilidad, también la sensibilidad determina al entendimiento. Para Kant, la sensibilidad es aquella facultad o capacidad que nos relaciona con el mundo; en esta “se nos dan los objetos” (A50/B74) y los representamos de cierta manera. Las representaciones sensoriales de los objetos no son creadas por esta facultad, sino que se dan en la medida en que la sensibilidad es afectada o modificada por algo externo. La sensibilidad es una capacidad receptiva. Para McDowell, y siguiendo a Kant, la sensibilidad es “la capacidad de responder de diferentes maneras a las características del ambiente, hecho posible gracias a las funciones del sistema sensorial” (McDowell. 2009. Pág. 257). El entendimiento, por su parte, es la facultad donde se *piensa* el objeto representado y donde se lo *entiende* una vez se lo relaciona con otros conceptos. Es una facultad de reglas (A132/B172). Para McDowell y apoyado en Brandom (Cfr. Brandom 1979. Pág. 187) El entendimiento es una facultad *espontánea* y *libre* dado que éste no tiene ninguna restricción empírica al momento de crear y pensar las representaciones o conceptos; aunque su único constreñimiento, para McDowell, lo delimita la representación misma dada en la sensibilidad.

En *Mente y mundo* (1994) McDowell advierte que para no caer en el mito de lo dado, como tampoco en el coherentismo davidsoniano<sup>1</sup>, es necesario atribuir *contenido* a nuestras intuiciones, es decir, dotarla de *condiciones normativas de evaluación*. En este caso, el contenido debe ser contenido conceptual. Se ha definido ya al contenido como *la manera en la que se le presentan las cosas del entorno a un sujeto*. Esto supone, por un lado, el contacto con el mundo y el papel que éste cumple en esta epistemología, ya que vuelve a ser condición de posibilidad para la aparición de objetos. Por otro lado, al sujeto se le presentan los objetos de cierta manera en virtud de las *capacidades racionales* que tenga; por ello, se supera lo denunciado en el mito de lo dado, pues ahora hay un trabajo mancomunado entre *sensibilidad* y *entendimiento*, donde las capacidades conceptuales se ejercen pasivamente desde la sensibilidad (Cfr. McDowell. 1994. Conferencia II. Parte 2 y 3). Con lo anterior, experiencia y conocimiento serían resultado de la relación entre sensibilidad y entendimiento, relación que sólo se da en la medida en que ambas facultades tengan o compartan un mismo criterio normativo, lo que permite, además, la atribución de responsabilidad epistémica al sujeto no sólo de aquello que conoce, sino de aquello que

---

<sup>1</sup>Esta posición asume que lo único que puede justificar una creencia es otra creencia, dejando así de lado la carga justificadora de la experiencia, pues para Davidson esta es causal y por lo tanto no puede brindar justificación alguna

experimenta. Por último, para McDowell, sólo mediante conceptos se puede evaluar la experiencia como correcta o incorrecta, como falsa o verdadera y así justificar cualquier tipo de juicio perceptual. Por ejemplo, “el vaso es rojo” es verdadero si, en efecto, el vaso que tengo a mi lado es rojo, y falso si no lo es. McDowell enfatiza que la forma en que se me presenta o se me aparece el vaso -como siendo de una u otra manera- está constituido por los conceptos que domino en mi cotidianidad. La experiencia puede ser falsa, por ejemplo, cuando estoy alucinando, pues las cosas se me presentan de una manera que, en este caso, es errónea.

Ahora bien ¿Qué implicaciones tiene aceptar que el contenido de nuestra experiencia sea conceptual? Primero, que la experiencia y el conocimiento se describen en términos epistémicos -dado el vínculo normativo entre ambos- en el espacio lógico de las razones, pues tienen pretensiones de afirmar una unidad. Segundo, el discurso causal no sería suficiente para dicha descripción y pretensión, por lo tanto, sería inapropiado describir nuestra experiencia en estos términos. Para el conceptualista, experiencia y juicio tienen la misma estructura normativa, por ello McDowell, siguiendo la distinción trazada por Sellars entre el *espacio lógico de las razones* y el *espacio lógico de la ley*, afirma que estas representaciones sólo pueden jugar un papel relevante en el primer espacio. Entiendo por espacio lógico de las razones aquél dominio donde se puede “justificar y ser capaz de justificar lo que uno dice” (McDowell. 1994. Introducción. Parte IV) Los hechos que son ubicados en este espacio son descritos de tal forma que entre ellos se puedan establecer relaciones de justificación, de *responsabilidad*. Esto frente al reino de la ley, que describe los hechos del mundo a partir de ciertas leyes establecidas. Para ejemplificar esta diferencia, si alguna persona me preguntara por qué llevo una camisa de un color y no de otro, espera una justificación acerca de ello, no una descripción causal del hecho, que también se la puedo ofrecer; sin embargo, es sólo en el espacio de las razones que es posible hablar de *conocimiento*, pues sólo aquí el sujeto puede dar cuenta de lo que ve, sólo aquí el sujeto es *responsable* de su experiencia. Se entiende entonces por *conocimiento* aquellas representaciones de las que podemos dar cuenta; esto a diferencia del espacio lógico de la ley, donde no es posible hablar de normatividad, ni de responsabilidad, pues estos términos no hacen parte de sus descripciones. Es así que, por ejemplo, yo no puedo evaluar la ley de la gravedad, pues sé que en todos los casos donde boto un objeto, éste caerá. No habrá ningún caso, en condiciones normales que establece la ley, donde el objeto salga disparado hacia arriba. De la misma manera no puedo ser responsable de la luz que refracta mis ojos, o las ondas sonoras que recibe mi oído, pues estas pertenecen al espacio lógico de la ley, de la causalidad. La posición epistémica de McDowell es sugerente, ya que cualquier intento de definir la experiencia como el resultado de sólo una de nuestras facultades, por ejemplo, de la sensibilidad, resultaría, en el mejor de los casos, incompleta.

Ahora bien, sostengo que esta posición epistémica se ve fortalecida gracias al argumento de la segunda naturaleza que desarrolla en las conferencias IV, V y VI de *Mente y mundo*, donde problematiza y vuelve a pensar el concepto de *naturaleza* más allá del reino de la

ley. El humano, argumenta, tiene una *segunda naturaleza* que desarrolla en tanto es miembro de una cultura en la que se educa. Esta naturaleza aprendida es *sui generis* frente a la primera (como reino de la ley) y sólo se encuentra, al menos potencialmente, en cada ser humano. Cuando esta se desarrolla, permea cada aspecto de la vida de una persona, comenzando por la forma en que experimenta el mundo. La tesis de la segunda naturaleza, empalma así con la tesis del contenido conceptual y el espacio lógico de las razones, pues este espacio de análisis epistémico sólo es posible si la naturaleza del hombre es una diferente a la estrictamente causal. Problematizar la noción de *naturaleza* será un elemento central en el desarrollo argumentativo de su propuesta. En ella muestra que muchas de las angustias filosóficas contemporáneas -entre ellas la relación entre mente y mundo- son resultado de la forma en que entendemos el concepto de *naturaleza*; si ésta sólo se restringe a aquello que puede ser descrito en el espacio lógico de la ley, parece abrirse una brecha insalvable entre esta y nuestra libertad. Además, si el conocimiento consiste en ese juego de justificaciones, donde se puede dar cuenta de aquello que se experimenta, éste no parece tener un lugar en los procesos naturales tal y como se han concebido a partir de la noción moderna de naturaleza. Lo mismo sucede con la acción en el mundo y nuestra relación con los otros animales. De esta manera, el argumento de la segunda naturaleza pretende “exorcizar” estas viejas angustias filosóficas, mostrando que sólo son problemáticas a la luz de una concepción moderna de la *naturaleza*.

En los últimos años, McDowell ha modificado ligeramente su posición, siendo flexible al aceptar que todo contenido conceptual no está articulado, necesariamente, por proposiciones, sino que éste, la basarse en las capacidades de reconocimiento que tiene un sujeto, se ejerce y se actualiza en la propia intuición. A esta determinación conceptual de la intuición la llama contenido “intuicional”, que define como un “tener en vista” (Cfr. McDowell. 2009. Pág. 260). Así, por ejemplo, dos personas, con diferentes capacidades de reconocimiento, ven y reconocen a un ave de diferente manera. Mientras que uno afirma ver un “pájaro”, otro reconoce un “cardinal”. Su estrategia es asumir que sensibilidad y entendimiento tienen la misma estructura.<sup>2</sup> “Cada aspecto del contenido de una intuición está presente en la forma en que está dado (already suitable) para ser el contenido asociado con la capacidad discursiva, aunque no esté, de inmediato, asociado.” (McDowell. 2009. Pág. 264) Así, lo que da unidad a la intuición, da unidad al juicio. Ambos moldeados por esta segunda naturaleza. Lo dado, en este caso, ya estaría mediado por estas capacidades de reconocimiento conceptual. “En el intuir, las capacidades que pertenecen al orden cognitivo superior están en juego.” (McDowell. 2009. Pág. 264). Lo conceptual trabaja en lo intuicional de forma pasiva, ya que la sensibilidad es una capacidad receptiva, que funciona con independencia del “yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones (Cfr. McDowell. 2009. Pág. 266).

---

<sup>2</sup> Cfr. McDowell. 2009. Pág. 260. Parte V. También McDowell (2009). Pág. 10/11. Y McDowell (2009). Pág. 33.

Son estas mismas capacidades de reconocimiento y actualización conceptual las que permiten explicar las acciones intencionales. Estas se dan una vez el humano ha sido formado bajo ciertos hábitos racionales, que le permitirán dar cuenta de su acción cuando se le requiera. Las acciones intencionales son acciones que parten de la segunda naturaleza y están permeadas por esta racionalidad. De esta manera, toda experiencia y acción humana se despliega dentro de este marco y así evita McDowell caer en la poco plausible explicación de que toda acción se articula proposicionalmente. Por otro lado, es en virtud de esta unidad racional que McDowell rechaza cualquier forma de asignación de un papel epistémico al contenido no conceptual. Este no desempeña ningún rol dentro de la experiencia o de la acción y no podría hacerlo, ya que este tipo de contenido, para McDowell, pertenece a una descripción moderna de la naturaleza entendida como reino de la ley. Esto ha escandalizado a gran parte de los filósofos no sólo de corte no conceptualista, también de tradición fenomenológica, pues ellos argumentan que las acciones que realizamos en el mundo no pasan por el filtro conceptual (Cfr. Dreyfus, 2013). Así, por ejemplo, no paso un balón de fútbol en medio de un partido formulando proposiciones acerca de cada una de las acciones que llevaré a continuación; abrir una puerta no es el resultado de la proposición “Hay una puerta al frente”, simplemente el sujeto la abre sin mediación conceptual alguna.

Para cerrar esta primera parte, concluiré que el conceptualismo de McDowell tiene bastantes ventajas, argumentativamente hablando, en diferentes frentes filosóficos. Primero, establece una posición muy clara sobre la naturaleza humana y lo que la hace diferente de la naturaleza entendida como causalidad y ley. Es a medida que somos formados o educados (*bildung*) que desarrollamos nuestras habilidades y hábitos conceptuales que devienen en la capacidad de justificar nuestras representaciones, de ser *responsables* de ellas. De esta manera, un ser humano adulto experimentará, conocerá y actuará desde los hábitos racionales aprendidos en su proceso de formación. Como la forma en que un humano adulto experimenta, conoce y actúa en el mundo no se puede reducir a meras descripciones causales, es necesaria y justificada la aparición de un nuevo espacio lógico de análisis, que en esta discusión es el *espacio lógico de las razones*. Es bajo este espacio que se pueden dilucidar, simultáneamente, los conceptos de experiencia, conocimiento y acción. La experiencia es la forma en que se me presentan los objetos siendo de una determinada manera que se actualiza a medida que aprendemos y justificamos nuevos conceptos. En este caso, la experiencia es conceptual y nos presenta el mundo en términos de objetos y propiedades. Sólo de esta manera la experiencia se relaciona con la justificación de los juicios. “La misma función que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio*, proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición* una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento” (A79/B104-5). Con esta cita, McDowell pretende legitimar la relación de justificación entre la experiencia y el juicio, puesto que sólo de esta manera se puede establecer una relación entre el contenido (conceptual) y el conocimiento. Que el contenido de la experiencia sea

conceptual presupone la responsabilidad epistémica del sujeto ante la misma, posibilitando, de esta manera la justificación, entendida como un “dar cuenta de...”. Sobre esta noción de justificación es posible definir el conocimiento como la forma en que relacionamos diferentes representaciones y damos cuenta de ellas con suficiencia. Es un dar razones de la forma que configuramos la realidad “Un estado representacional solo puede constituir conocimiento en virtud de su relación con otros estados representacionales” (Conde. 2016. Pág. 76). La *acción*, finalmente, se constituye desde la segunda naturaleza y si bien no está sometida a la articulación proposicional, su fuente es el hábito racional generado en la formación de la persona.

## 1.2. Crítica al conceptualismo

Una vez expuesto el conceptualismo de McDowell, pasaré a señalar, de manera preliminar un problema que será trabajado a lo largo de este texto. No me centraré en las críticas no conceptualistas ni fenomenológicas, pues serán expuestas en la tercera sección, cuando caracterice estas posturas. Mis críticas, en su lugar, girarán en torno a su solución para evitar lo dado en su posición, por un lado, y a la problematización del argumento de la segunda naturaleza por el otro. Primero, argumentaré que la angustia filosófica que siente frente a la idea de lo dado parte de la no distinción entre *entendimiento* y *razón*, hecha por Kant en la *Crítica*, que lo lleva a sostener que, para limitar la espontaneidad del entendimiento, los conceptos se ejercen ya en la sensibilidad. Segundo, que la noción de contenido conceptual resulta insuficiente para dar cuenta de la formación que involucra el desarrollo de la segunda naturaleza, lo que termina, incluso, poniendo en peligro la idea misma de responsabilidad. Tercero, problematizaré el vínculo que establece McDowell entre lo trascendental en Kant y la segunda naturaleza y que termina con la afirmación de que el proyecto kantiano hubiese llegado a feliz término si hubiera adoptado, para sí, la noción de segunda naturaleza. Me parece que lo trascendental, por un lado, y la segunda naturaleza, por el otro, obedecen a proyectos con finalidades totalmente diferentes y que su relación si bien no está prohibida *a priori*, sí debe ser planteada, al menos, con mayor precaución.

En la primera conferencia de *Mente y mundo* McDowell afirma, apoyado en Brandom, que: “cuando Kant describe el entendimiento como una facultad espontánea refleja su visión de la relación entre razón y libertad: la necesidad racional no sólo es compatible con la libertad, sino constitutiva de ésta. En un eslogan, el espacio de las razones es el reino de la libertad” (McDowell. 1996. Pág. 5) Como espontaneidad y libertad van de la mano, teme que, de no haber límites, el pensamiento no tenga constricción externa alguna y se convierta en un mero juego interno de justificaciones, pero que tengan como última fuente de justificación empírica una entrada externa y no conceptual. Es la idea de creer que el espacio de las razones va más allá del espacio de los conceptos. Sin embargo, a la base de este argumento, se encuentra una presuposición, a mi parecer problemática, al aceptar que el entendimiento, como capacidad espontánea, es también la fuente de la libertad. Esta

identificación es tomada de Brandom al argumentar que en la distinción entre espacio lógico de las razones y reino de la ley no hace falta distinguir, como lo hace Kant, entre Entendimiento y Razón y entre Fenómeno y Noúmeno (Cfr. Brandom. 1979. Pág. 187). La distinción, por supuesto, es comprensible, pues en la actividad de dar cuenta de un juicio o una percepción se encuentra implícita la idea de la libertad. Es más, no se puede pensar la idea de una justificación sin presuponer la libertad del sujeto; sin embargo, la distinción también puede llegar a ser problemática pues para Kant la libertad es una *idea* de la razón, no un *concepto* del entendimiento. Como idea, esta nunca tendría una aplicación ni en la sensibilidad, ni en el entendimiento, sino que tiene una función propia (regulativa) en la Razón, así que, estrictamente hablando, el entendimiento no es la fuente de la libertad. Creer que en los conceptos del entendimiento puede haber un juego libre entre ellos parecería más bien un error categorial. Dicho error lleva a McDowell a afirmar que “entre más intensifiquemos la conexión entre razón y libertad, más riesgo tenemos de perder el control de cómo el ejercicio de nuestros conceptos pueden constituir juicios justificados acerca del mundo” (McDowell. 1996. Pág. 5) Lo que en McDowell se presenta como problemático, en Kant deja de serlo, pues los conceptos del entendimiento tienen que hacer referencia, necesariamente, a las entregas de la sensibilidad. No hay en ellos un juego libre de justificaciones y es en la *doctrina trascendental del juicio* donde muestra, claramente, las condiciones para que dichos conceptos se refieran, *a priori*, a entregas de la sensibilidad, sin temor a que estos se conviertan en un juego interno de justificaciones sin ninguna referencia a la sensibilidad. Pero este argumento se desarrollará con mayor detalle en el tercer capítulo de este trabajo. Por el momento, basta con señalar el punto.

Como es sabido, el argumento de la segunda naturaleza tiene origen aristotélico. En su pensamiento, la noción de naturaleza no se restringe a la descripción de lo necesario, sino que también abarca el desarrollo de la vida, incluso de la vida racional. La ética, como un análisis de las costumbres y de las acciones, las asume como un producto *natural* del desarrollo humano. Su objetivo, por lo tanto, será mostrar la forma en que se puede actuar virtuosamente (ética de la excelencia), y cómo llegar a ella. Si bien no me voy a centrar en la propuesta ética de Aristóteles, en lo que sí quiero llamar la atención es que el comportamiento virtuoso sólo se da en aquellas personas que han sido formadas en estos hábitos. De esta manera, sus acciones particulares serán virtuosas o buenas, dado que el sujeto sabe cómo reaccionar y de qué manera en cada una de las circunstancias. Este conocimiento práctico, por otro lado, se adquiere en la práctica misma y se va perfeccionando conforme se practique lo aprendido.

Hay dos aspectos importantes a resaltar de la idea de segunda naturaleza y es su relación con la noción de *formación* (Bildung-Παιδεία) y con la noción de hábito (modo de ser). Que la segunda naturaleza sólo se pueda desarrollar a medida que el sujeto es formado, implica que la racionalidad o las capacidades conceptuales no son innatas, tampoco permean toda la vida humana una vez adquiridas (como parece argumentar McDowell al

dar cuenta de la segunda naturaleza), sino que, a medida que se practica, se genera cierto hábito que ayuda a enfrentar una situación determinada. Siguiendo la propuesta de Aristóteles, la segunda naturaleza es una de hábitos racionales, ya que al individuo se le educa para que sus acciones sean buenas y virtuosas. La noción de hábito me parece igualmente importante, ya que esta abre la posibilidad de pensar la vida humana como una vida donde se aprenden y se desaprenden hábitos, donde el individuo está en un constante aprender y dominar para actuar de mejor manera. Esto, al menos formalmente, implica una relación entre algo no aprendido o no dominado, frente a un sujeto que debe aprender constantemente para dominar, para formar.

Si la tesis de la segunda naturaleza implica este largo proceso de formación de un hábito racional, una teoría del contenido, acorde a esta tesis, debería dar cuenta de este proceso, ya que, a final de cuentas, la adquisición de un hábito modifica la vida humana, comenzando por la experiencia misma. El contenido debería dar cuenta de las diferentes transformaciones de la experiencia a medida que el sujeto adquiere y consolida un hábito. Pero, ¿logra el contenido conceptual abarcar y dar cuenta de estas transformaciones? A mi parecer no, ya que el contenido conceptual no especifica este proceso de formación, este enfrentamiento entre el sujeto y la situación específica que genera, paulatinamente, el hábito, sino que sólo trata su producto terminado. Que la experiencia, el conocimiento y la acción tengan un contenido conceptual parece ser el resultado del hábito racional, del desarrollo de las capacidades propiamente culturales y lingüísticas, lo que implica un enfrentamiento constante entre los hábitos y las situaciones que aún no se dominan. Sin embargo McDowell jamás alude a este proceso, sino que asume que toda relación entre mente y mundo es ya conceptual. Por ello, sostengo que el contenido conceptual no parece ser suficiente para caracterizar el desarrollo de la segunda naturaleza.

Según McDowell, una vez el individuo ha sido *formado* y desarrolle su segunda naturaleza, esta permeará cada aspecto de su vida, incluso su misma capacidad receptiva. Sólo de esta manera puede sostener que el contenido de la experiencia es conceptual, ya que en la sensibilidad las capacidades conceptuales se ejercen de manera pasiva. Ahora bien, como se había visto, al atribuirle contenido al sujeto, se le hace responsable de la experiencia que tiene. Es decir, puede dar cuenta de la forma en que el mundo está estructurado (su contenido). Sin embargo, al asumir que lo conceptual se ejerce de manera pasiva en la receptividad, parecería que la responsabilidad ya no es del sujeto, sino que recae, únicamente, en el carácter conceptual del contenido. (Cfr. Conde. Pág. 78) Esto pone en peligro la idea misma de responsabilidad, la socava, puesto que el sujeto no es responsable de aquello que se le presenta. Para Conde (ibídem) esto se debe a que McDowell no sólo piensa en la responsabilidad del sujeto como uno de los asuntos epistémicos a tratar, sino que busca una restricción externa al pensamiento que genere la fricción que el coherentismo perdía con el mundo. “Lo que necesitamos, según McDowell, es algo que restrinja desde afuera al pensamiento, que garantice que los procesos de justificación no son



simplemente un ejercicio especulativo internamente sólido” (Conde. *Ibíd.*). Sólo la pasividad de la receptividad puede asegurarlo ya que no tendríamos control de aquello externo que recibimos. Sin embargo, para Conde, pasividad y ausencia de control no son lo mismo, pues es posible pensar el no tener control sobre todo el contenido de las creencias y aun así no sacrificar la responsabilidad inherente al contenido.

*Que el sujeto no tenga un control completo sobre el contenido de sus representaciones es, de hecho, algo que puede reconocerse sin sacrificar su responsabilidad, por lo que, si esto fuese suficiente para construir el conocimiento como el acceso a una realidad externa al pensamiento, entonces la necesidad de apelar a la pasividad desaparecería. Una consecuencia de sustituir la pasividad con la falta de control es, sin embargo, que la separación respecto al coherentismo que McDowell esperaba lograr se desdibuja.* (Conde. 2016. Pág. 79)

Me parece que este problema surge, como señalé más arriba, del aparentemente sencillo paso que da al sostener que la formación de la segunda naturaleza permea todos los aspectos del sujeto, incluyendo la receptividad. Esta integración de la sensibilidad a la segunda naturaleza tiene, como se vio, finalidades epistemológicas específicas, por ello no es tan fácil problematizar este punto, pues se pone en peligro la relación entre experiencia y conocimiento. Para salvaguardar esta relación, pero aun así problematizar esta idea, harán falta algunos elementos específicos, que se darán en el segundo capítulo. Este punto, además, se conecta directamente con la primera crítica señalada, pues, como se había visto, para McDowell, el peligro de la libertad del entendimiento residía en que toda justificación conceptual se quedara como un juego interno de justificaciones, sin ningún tipo de restricción externa, de ahí su necesidad de afirmar que los conceptos se ejercen ya en la sensibilidad. Pero, al hacer esto, tiene que afirmar que estos conceptos, que están en la sensibilidad, no tienen ningún tipo de control, poniendo así en peligro la idea misma de la responsabilidad, pues el sujeto no puede tener ningún tipo de control sobre estos.

Por último, advierto que este último punto quizás no sea, propiamente, una crítica a McDowell, sino más bien una sospecha de las relaciones que McDowell establece para elaborar su postura, pero que, a mi criterio, no parecen tan fáciles de realizar. Me refiero, en este caso, a la relación entre lo trascendental y la segunda naturaleza. A lo largo de la quinta conferencia de *Mente y mundo*, McDowell sostiene que el proyecto kantiano hubiera llegado a feliz término si Kant hubiera adaptado para sí la noción de segunda naturaleza. Así, las condiciones trascendentales y a priori de la razón no serían más que “una expresión” de esta. Al no ver la potencial relación entre lo trascendental y la segunda naturaleza, Kant termina aceptando –según McDowell– un presupuesto aún embarazoso para sus pretensiones epistémicas: aceptar que una realidad suprasensible afecte trascendentalmente a la receptividad (Cfr. McDowell. 1996. Pág. 96). Lo trascendental se vuelve problemático ya que la pretensión de independencia entre mente y mundo se vería opacada y “poco honesta” al determinar en lo trascendental una verdadera independencia y además una condición de posibilidad de todo conocimiento empírico.

*“Puesto que Kant no contempla la posibilidad de la segunda naturaleza, y puesto que el naturalismo crudo tampoco le resulta atrayente, resulta que Kant no es capaz de hallar puesto alguno en la naturaleza para ubicar allí esa conexión real requerida entre los conceptos y las intuiciones. Y, en medio de ese apuro, no encuentra otra opción que ubicar la conexión fuera de la naturaleza, en el marco trascendental”* (McDowell. 1996. Pág. 98)

A pesar del componente trascendental, McDowell cree que la tesis kantiana de la experiencia (cooperación entre sensibilidad y entendimiento) no solamente es correcta sino además completamente separable de los problemas que acarrea lo trascendental. Por ello adopta esta postura kantiana de la experiencia, unida a la noción aristotélica de naturaleza humana. Sin embargo, habría que revisar con detenimiento esta combinación. Primero, me parece problemática la fácil integración de lo trascendental a la segunda naturaleza que sostiene McDowell. Ello porque cada uno de estos conceptos fue establecido para cumplir finalidades completamente diferentes y, para ejemplificar, basta tomar las consecuencias éticas que se desprenden de cada concepto. En Kant, lo trascendental tiene un papel fundamental para la formulación de la moral. Sin lo trascendental, no sería inteligible la idea de una libertad incondicionada y, por lo tanto, no tendría validez universal, ni aplicación alguna, la ley moral de la razón. Tampoco se podría atribuir responsabilidad moral al sujeto. Por otro lado, la segunda naturaleza, de origen aristotélico es el punto de partida de una ética de las virtudes. Una ética que se centra en las acciones y cómo éstas llegan a ser virtuosas mediante la práctica que genera el hábito. Mientras la ética de Kant necesita de lo trascendental para formular las leyes y la autonomía de la razón, la ética de Aristóteles se centra en las prácticas concretas del individuo, por no mencionar muchas otras divergencias.

Dado que, para McDowell, hay una relación directa entre la espontaneidad del entendimiento y la libertad (concepto trascendental), no resulta fácil afirmar que la concepción de la experiencia kantiana se pueda separar, sin mayor consecuencia, de su origen trascendental. Tampoco resultaría adecuado afirmar que lo trascendental es tan solo una solución cercana a la verdadera (la segunda naturaleza) y sostener, finalmente, que el programa kantiano se hubiera completado de haber tenido a su disposición este concepto.

Como conclusión, añado que, si bien el conceptualismo de McDowell es una tesis atractiva que brinda un análisis del contenido que permite, a su vez, definir la experiencia, la acción y el conocimiento, se torna problemática en varios momentos. Esto hace que no sea una buena teoría de la representación mental a la luz de los criterios establecidos en la introducción de este trabajo, pues la idea de la responsabilidad, inherente a la representación, se pone en peligro al aceptar que los conceptos se ejercen, sin control por parte del sujeto, en la sensibilidad. Sin embargo, hay elementos importantes que se tienen que rescatar y tener en cuenta al momento de elaborar una buena teoría de la representación mental. Destaco, principalmente, las contribuciones del argumento de la segunda naturaleza.

### 1.3. No conceptualismo

Una vez definida, con cierta precisión, la tesis del contenido conceptual, sus principios, ventajas y desventajas, pasaré a presentar y problematizar la noción de contenido no conceptual. Esta presentación estará dividida en dos partes: una donde se presenta la versión naturalista del no conceptualismo y una donde se presenta la versión fenomenológica. Brevemente, los no conceptualistas sostienen que la forma en que se nos presenta el mundo y actuamos en él, no se agota ni se caracteriza únicamente en la descripción conceptual. Primero presentaré la noción de contenido no conceptual “naturalista” con la que trabajan Evans (1978), Peacocke (1992, 1998) Cussins (1990, 2002), Bermúdez (1998), Toribio (2007), entre muchos otros autores. Llamo a estas formas de caracterizar al contenido no conceptual “naturalistas” pues a pesar de la diferencia entre los autores, la mayoría, por no decir todos, tienen la pretensión de utilizar esta noción para dar cuenta de la vida psicológica del sujeto, de sus representaciones, sus acciones y, en algunos casos, sus mecanismos sub-personales. Por otro lado, una noción de contenido no conceptual “fenomenológica” es la que desarrolla Dreyfus (2007 (a), (b), 2013) basado en los trabajos de Merleau-Ponty, Sartre y Heidegger. Esta caracterización no pretende explicar la psicología del sujeto, sino que, en su lugar, pretende mostrar las condiciones que hacen posible la emergencia de la racionalidad y la conceptualización del mundo. Para Dreyfus, el contenido conceptual es un contenido que permea *casi* toda la vida humana, pues supone un contenido no conceptual como trasfondo de las acciones del sujeto en el mundo. Finalmente, en la última sección de este capítulo, uniré las críticas hechas a la noción de contenido no conceptual *naturalista* y *fenomenológica*, pues me parece que se concentran puntos que son problemáticos para ambas posturas, independiente de la caracterización del contenido que ofrecen.

Antes de pasar a las especificidades de las diferentes nociones de contenido no conceptual, me gustaría introducir las motivaciones que llevaron a la reflexión y postulación de esta forma de entender el contenido y la importancia que ha cobrado en el debate. Frente a la visión conceptualista de McDowell, se alzaron críticas desde diferentes flancos. Para algunos, por ejemplo, parece poco plausible pensar que la forma en que nos representamos el mundo está agotada única y exclusivamente en los conceptos que poseemos. Para ellos, la riqueza de la experiencia suele ser mayor que el repertorio de conceptos que podemos llegar a manejar. (Cfr. Kelly. 2001, Toribio. 2007. Peacocke. 1998-2001. Crane. 1998) Por otro lado, se argumenta que la forma en que actuamos en el mundo no siempre está mediada por nuestras facultades racionales. Piénsese, por ejemplo, en las habilidades de un motociclista al esquivar obstáculos, de un futbolista al centrar un balón, o incluso algo tan básico como abrir una puerta o identificar un sonido que proviene desde una determinada dirección. Para algunos pensadores, parece poco plausible pensar que todas las acciones

están mediadas por los conceptos y la racionalidad que exhibe el ser humano en sus comportamientos más sofisticados. Por ello, argumentan que en estos casos parece haber una especie de contenido no conceptual.

Por último, me gustaría establecer que tanto McDowell, como en este caso, Peacocke, Bermúdez, Cussins, Toribio y Dreyfus asumen por *contenido* la manera en que se le presenta el mundo (las cosas del mundo) a un sujeto. (Cfr. Peacocke. 2001, Toribio. 2002. 2007). Esa *manera* puede llegar a ser especificada o bien conceptual o bien no conceptualmente, dependiendo del tipo de normatividad que caracterice este contenido<sup>3</sup>. También se puede concluir que la pretensión de ambos bandos es epistémica, pues ambos intentan mostrar cómo, a partir de esta forma de representarnos el mundo, es posible la justificación de juicios, creencias y acciones.

### *Noción naturalista del contenido no conceptual*

Considero como explicación naturalista aquella que intenta explicar un comportamiento humano en términos de mecanismos psicológicos o biológicos que se pueden caracterizar causalmente y, en algunos casos -muy reducidos, por cierto- semánticamente. Son explicaciones que tienen una pretensión científica, donde se intenta reducir el fenómeno a un determinado lenguaje científico que logre explicarlo satisfactoriamente. Para establecer

---

<sup>3</sup> Con esta posición me distancio del debate entre *contenido no conceptual vs estado no conceptual*. Stalnaker (2005), Heck (2010) y otros autores defienden esta distinción. Para ellos, un *estado* es una relación entre la percepción y una creencia. Esta puede, o bien ser conceptual, o no conceptual. Como la creencia depende de los conceptos, se asumirá, de la misma manera, que la percepción también se puede caracterizar de esta manera. Ahora bien, que la percepción se pueda describir a partir de los conceptos no quiere decir que esta *dependa* de aquellos, argumentan los no conceptualistas de *estado*. Por ello, la percepción es no conceptual en tanto no depende de los conceptos para atribuírsela a un humano e incluso a un animal. Sin embargo, me parece que el punto de partida del defensor de la diferencia entre *estado/contenido* es uno que se ha problematizado, a saber: afirmar que sólo las creencias son dependientes de los conceptos; mientras que las percepciones no. Su punto de partida es uno que yo asumo como problemático y que se constituye como el eje central de este trabajo. Por el momento, esta postura sobre los estados conceptuales y no conceptuales no me parece filosóficamente atractiva, pues se pierda la disputa entre conceptualismo y no conceptualismo al aceptar que toda percepción es no conceptual y toda proposición conceptual. Que la percepción se pueda describir con conceptos no problematiza, en este caso, nada, ya que es legítimo y necesario caracterizar la experiencia como conceptual; pero ésta, por definición, no puede ser dependiente de conceptos. Conuerdo con Bermúdez al afirmar que el no conceptualista de estado parte de un punto problemático, ya que éste diferencia entre estados que son dependientes de los conceptos, como las actitudes proposicionales, y estados que son independientes de los conceptos, como los estados perceptuales. El no conceptualista de estado no muestra de dónde viene esta distinción, simplemente la asume. (Cfr. Bermúdez. 2003). Como la percepción no se puede caracterizar conceptualmente en el debate de estados conceptuales/no conceptuales, los defensores del conceptualismo de estado tienen total libertad de caracterizar los conceptos como Russellianos o en términos de mundos posibles, ya que el concepto no hace parte estructural de la forma en que se perciben los objetos, sino que es sólo estructural de las proposiciones. Es así que sólo con una noción de *concepto* entendido como *habilidad*, que sería una postura neo-fregeana, se hace inteligible el debate entre contenido conceptual y no conceptual (Cfr. Toribio. 2008. 353)

esta definición me he basado en la distinción hecha por McDowell entre *espacio lógico de la naturaleza o reino de la ley* y *espacio lógico de la razón* expuesto en la primera sección, pues mientras que en el espacio lógico de las razones es posible la justificación y la responsabilidad del sujeto, en el otro se explican los mecanismos causales que están detrás de cada proceso psicológico.

El desarrollo de esta noción comienza con los argumentos que Evans esgrime en *Las variedades de la referencia*. En dicho trabajo, especifica que el sujeto recibe información<sup>4</sup> del mundo que se representa sin la necesidad de ser especificada en conceptos. Es en esta medida que dicha información es no conceptual. Hay que recordar, además, que Evans presenta una noción computacional o funcional de la consciencia y del ser humano en general, pues considera que los humanos son “(...) en suma y entre otras cosas, recolectoras, transmisoras y almacenadoras de información.” (Evans. 2018. Pág. 120) Es en este sentido que se conecta con las pretensiones naturalistas del momento, pues, aunque considera que la información que se recibe tiene condiciones normativas de evaluación, no deja de ser una tesis que explica, de manera causal, la adquisición de ésta y la posterior transformación en creencias.

Esta información, de corte no conceptual, le permite al sujeto, desde su posición corporal, ubicar la fuente de dicha información, es decir, al objeto mismo. A esta identificación Evans la llama *identificación egocéntrica*, el “aquí”. Dicha identificación parece no especificarse a partir de conceptos, pues para que ésta sea posible sólo hace falta la identificación del sujeto en un lugar particular: el “aquí” y las diferentes especificaciones que surgen a partir de dicha posición. El sujeto, entonces, no necesita estar en posesión del concepto de DERECHA para girar la cabeza una vez escuche un ruido proveniente de esa dirección. Sólo necesita de su ubicación espacial y de la identificación de la fuente de información. Como dije al principio, estas explicaciones son naturalistas en tanto dan cuenta del comportamiento del sujeto en términos informacionales y causales. En este caso, la noción de Evans tiene la finalidad de explicar la conducta no sólo de los seres humanos, también la de animales no racionales. Dice Evans “Podemos decir, entonces, que una entrada auditiva —o más bien esa propiedad compleja de la entrada auditiva que codifica la dirección del sonido— adquiere un *contenido* espacial (no conceptual) para un organismo al estar vinculado a salidas conductuales de una manera, es de suponerse, ventajosa.” (Evans. 2018. Pág. 154). Finalmente, la noción de Evans no tiene la pretensión de ser una noción epistémicamente independiente, como sí plantean algunos no conceptualistas, sino más bien ser el fundamento o la base psicológica y conductual de las actitudes proposicionales como las creencias, los deseos y los juicios.

---

<sup>4</sup> La noción de información es una noción estrictamente causal, pues se entiende por esta una relación legaliforme entre dos elementos. El ejemplo más citado es la relación entre la edad del árbol y los anillos que éste genera con el paso del tiempo. Suponiendo que cada anillo representa 30 años de vida del árbol, si el árbol tiene 3 anillos, sabremos que éste tendrá 90 años. La información que recibimos está estrictamente conectada con un hecho, en este caso, la edad del árbol. Para más véase Hamlyn (1994. Pág. 254).

Por su parte, la propuesta de Peacocke (1992, 1994) parece ser un desarrollo de las tesis de Evans, pues una primera forma de entender el contenido no conceptual es a partir de las especificaciones espaciales que parten de la corporalidad del sujeto y que se llenan a partir de ésta. A este contenido Peacocke lo llama *contenido de escenario* pues fija el *origen* y los *ejes* del campo visual a partir de un punto específico del cuerpo del perceptor, que se especifica desde el centro del pecho o desde la palma de la mano. Este contenido, a diferencia del defendido por Evans, sí tiene condiciones normativas de evaluación, pues la determinación del origen y de los ejes establece la fenomenología misma de la experiencia, entendiendo por fenomenología las propiedades cualitativas de la experiencia. “Estamos ahora en la posición de decir, con cierta precisión, cuál es uno de nuestros contenidos espaciales: es una *forma* de localizar superficies características y el resto en relación con el origen estipulado y la familia de ejes”. (Peacocke. 1992. Pág. 109. Traducción mía). Por ello, esta propuesta, a pesar de ser naturalista, ya que intenta identificar los mecanismos psicológicos que hacen posible la percepción de objetos, también cuenta con condiciones semánticas de evaluación, lo que haría frente a la tesis de McDowell de que en el espacio lógico de las razones sólo pueden justificarse juicios o percepciones con contenido conceptual. Si la *escena*, que es la forma concreta de contenido -que se especifica y se estipula desde la corporalidad del sujeto- cae bajo lo que se ha estipulado en el *escenario*, el contenido entonces será correcto; de lo contrario será incorrecto. Un caso donde la escena no cae en lo estipulado por el escenario se da en las ilusiones perceptuales.

Para Peacocke, además, hay otro tipo de contenido no conceptual, que él llama *contenido protoproposicional*. Se ve abocado en la necesidad de introducirlo dada la insuficiencia del contenido de escenario para explicar ciertos fenómenos perceptuales: Así, por ejemplo, en dos sujetos que tienen el mismo contenido de escenario, podrían ver el mismo objeto de diferentes maneras; mientras uno ve el objeto como un cuadrado, el otro lo ve como un diamante. Aunque dos sujetos tengan el mismo contenido de escenario, pueden tener diferente contenido protoproposicional. Este contenido, además, cuenta también con condiciones normativas de evaluación, pues éste puede llegar a ser verdadero o falso (Cfr. 118). Ahora bien, la postulación de estas dos clases de contenido tiene como finalidad la explicación de la conducta del sujeto en el mundo: cómo experimenta y actúa a partir de la determinación del espacio y los objetos que le rodean. Por otro lado, con la introducción de las protoproposiciones, Peacocke intenta explicar no sólo la diferencia en la experiencia perceptual que se pueda presentar en dos sujetos distintos, sino que además busca mostrar cómo es posible la formación de proposiciones a partir de dicho contenido protoproposicional. Finalmente, un punto importante en el que Peacocke se distancia -al menos en un primer momento- del resto de sus colegas es en la tesis de la autonomía del contenido no conceptual. Para él, tanto el contenido de escenario, como el protoproposicional sólo son inteligibles siempre y cuando intenten explicar cómo surge el espacio conceptual en el sujeto. Estos contenidos tienen entonces un papel no sólo determinado, sino limitado, pues se establecen como condición de posibilidad de la

objetividad. De hecho, el contenido protoproposicional es ya un contenido objetivo (Cfr. Peacocke. 1994. Pág. 314). Suscribe al contenido no conceptual como una condición necesaria del conceptual.

La propuesta de Bermúdez, por otra parte, tiene una pretensión distinta a la de Peacocke, ya que su noción de contenido no conceptual no sólo tiene un papel en la determinación de la experiencia perceptual, sino que también es útil a la hora de explicar estados sub-personales o sub-doxásticos. Al igual que Cussins (1990), Bermúdez sostiene la autonomía del espacio no conceptual y se adhiere al grupo de aquellos que creen que dicho espacio funciona con total independencia de lo conceptual. Volviendo a los estados sub-personales, si se admite que dichos estados mecánicos e inconscientes tienen condiciones de evaluación que se estipulan desde el mecanismo y funcionamiento mismo del sistema, se podrían explicar fenómenos psicológicos y perceptuales-causales que la ciencia cognitiva hasta el momento está empezando a explorar.

La propuesta de Cussins pretende establecer un espacio intermedio entre el espacio lógico de las razones y el espacio de la ley o de la causalidad, que permita explicar la acción del sujeto en el mundo (Cfr. Cussins.1992). Al igual que Peacocke y Bermúdez, la noción de Cussins goza -como se verá más adelante- de rasgos similares a la propuesta fenomenológica de Dreyfus, aunque sigue perteneciendo al grupo naturalista, debido a que su pretensión es *psicologizar* la noción de contenido, lo que le permitiría explicar un rango mayor de fenómenos mentales y corporales. Por ejemplo, explicar el tipo de acciones que el conceptualista no puede. Incluso afirma que la noción de contenido tiene sentido para un proyecto de *psicología científica* (Cfr. Pág. 139 y Cussins. 1990). Para especificar su noción de contenido no conceptual, Cussins separa dos dominios. El dominio de las tareas: Dominio-T (Task-domain) que también llama “reino de la referencia” y el dominio del sustrato: Dominio-S (Substrate-domain) que también llama “reino de la mediación” y que en un texto posterior (Cfr. Cussins. 1993) llama “reino de la corporalidad”. En el Dominio-T caracteriza las tareas que tienen una normatividad veritativa estipulada. Caben entonces las actitudes proposicionales y, en general, cualquier tarea que puede ser evaluada como verdadera o falsa. Mientras que en el Dominio-S incluye aquellos comportamientos que no son conceptuales pero que tienen una condición normativa de evaluación diferente al veritativo. Un tipo de contenido no conceptual que postula Cussins son los llamados *camino cognitivos* (cognitive trails) que se refieren a la forma en que el sujeto interactúa y domina el medio que le rodea (Cfr. Cussins. 1992. Pág. 653). En este dominio, Cussins estipula los comportamientos kinestésicos o corporales, como las habilidades que puede exhibir un sujeto en determinadas condiciones: como montar una moto, o esquivar obstáculos. Para Cussins, estos comportamientos no pueden ser explicados a partir de mecanismo sub-personales (Cfr. Pág. 145), tal como Bermúdez sí lo admite, sino que son completamente personales y pueden, por lo tanto, ser objeto de evaluación.

Un punto importante del trabajo de Cussins es la caracterización que ofrece de las propiedades conceptuales y no conceptuales, pues le otorga independencia al Dominio-S del Dominio-T y no lo haría una condición anterior (temporal y conceptualmente). Esta definición permite, por otro lado, estipular una normatividad no conceptual autónoma y un espacio de análisis de esta estructura; esto frente a la tesis de Peacocke, de que dicho contenido sólo se puede dilucidar si se elucida, a su vez, el contenido conceptual.

“Una propiedad es una *propiedad conceptual* si, y solo si, ésta es canónicamente caracterizada, relativo a una teoría, sólo por medio de conceptos que son tales que un organismo *debe tener* para poder satisfacer tal propiedad. Una propiedad es una *propiedad no conceptual* si, y solo si, ésta es canónicamente caracterizada, relativo a una teoría, por medio de conceptos que son tales que un organismo *no necesita tener* para poder satisfacer dicha propiedad” (Cussins. 1990. Pág. 134)

El Dominio-S es fundamental en la propuesta de Cussins, pues es desde este espacio que se empieza a construir una forma de proto-objetividad. Se describe este espacio intermedio como la condición psicológica necesaria para el surgimiento de la objetividad, ya que este, si bien no tiene una normatividad conceptual, sí tiene un criterio normativo que se tiene que entender como una *guía* -que se basa en la relación cuerpo/ambiente- para actuar en el mundo (Cfr. 154). Es así como Cussins explica, por ejemplo, la habilidad que muestran los sujetos al esquivar los obstáculos de su ambiente desde una evaluación no conceptual de sus habilidades y límites corporales, así como de la evaluación de las cosas que debe esquivar. Otro punto importante que Cussins pone sobre la mesa, aunque no desarrolla completamente, es la consecuencia ontológica que se desprende su postulación de un *espacio mediacional* donde se explican las acciones del sujeto en el mundo. Para Cussins, postular dicho espacio implica una forma distinta de relacionarnos con las cosas del mundo que no sea la ya clásica división de sujeto-objeto. “Así, el contenido que presenta el entorno-para-saludar-al-visitante<sup>5</sup> presenta una parte singular como reino de la referencia y como reino de la mediación: dos estructuras ontológicas distintas, y dos modos de acceder al mundo” (Cussins. 1990. Pág. 156). Como he venido señalando a lo largo de este trabajo, este punto es muy importante, ya que a la base del argumento epistemológico de McDowell está el argumento de la segunda naturaleza, y me parece que una de las formas de oponerse a dicho argumento es comenzando por la formulación de otro criterio estructural que nos relacione con el mundo de diferente manera.

Un último punto que me gustaría rescatar de la propuesta de Cussins es una distinción, a nivel epistemológico, que propone en uno de sus textos más recientes (Cfr. Cussins. 2015).

---

<sup>5</sup> Para una mejor comprensión de la cita, valga advertir que cuando Cussins se refiere a “saludar al visitante” hace alusión a un ejemplo que menciona con anterioridad. En dicho ejemplo supone a una persona que está en la esquina de una sala y necesita llegar a la otra esquina para poder saludar al visitante. Dicha sala se encuentra llena de obstáculos. El contenido de dicha situación-ambiente es doble, pues por un lado está aquel contenido que puede ser verdadero o falso, a saber “saludar al visitante”. Para que esta pretensión se cumpla y por lo tanto sea verdadera, necesito atravesar la habitación llena de obstáculos y esquivarlos para llegar a cumplir mi meta. El esquivar obstáculos implica un contenido no conceptual corporalizado que nada tiene que ver con el primero. (Cfr. 155-156)



En él diferencia una justificación *inter e intra-conceptual*. La justificación intra-conceptual es la justificación canónica que caracteriza a la posición conceptualista; mientras que la justificación *inter-conceptual* es un tipo de justificación que se puede dar entre diferentes tipos de contenido, en este caso, entre un contenido no-conceptual y uno conceptual. Para Cussins, el conceptualista cae en un problema similar al coherentismo davidsoniano, ya que sólo un concepto justifica a otro concepto. Esto genera el mismo problema de la postura de Davidson, a saber, la carencia de contacto con el mundo. Por ello, es necesaria la conexión con lo no conceptual, pues es el verdadero anclaje al mundo. La propuesta me parece interesante, pues podría abrir un espacio de análisis enriquecedor donde sea posible conectar lo conceptual con lo no conceptual; sin embargo, me parece que el punto de partida de Cussins es problemático y por ello esta alternativa podría verse opacada; pero esto se verá en la siguiente sección.

### *Noción fenomenológica del contenido no conceptual*

Considero como explicación fenomenológica no sólo aquella que se centra en el aspecto cualitativo de la experiencia, el “qué se siente”, como suelen asumir bastantes autores contemporáneos, sino que se entenderá como una explicación que busca explicitar los diferentes niveles en los que el sujeto constituye y se relaciona con los objetos del *mundo*. Es así que, en este caso Dreyfus, no niega la tesis conceptualista de McDowell, pues el sujeto sí interactúa y se relaciona con los objetos del mundo a través de las especificaciones conceptuales, lo que pone en cuestión, en su lugar, es que toda la vida humana esté permeada por la racionalidad y se olvide el componente *corporal* que parece constituir el mundo y los objetos con anterioridad a la constitución conceptual y racional. (Cfr. Dreyfus. 2007 (a). Pág. 353-354). Al igual que la propuesta de Cussins, el no conceptualismo de Dreyfus busca abrir un nuevo espacio lógico de análisis con la postulación de un “reino mediacional” en el que se pueda explicar, con suficiencia, formas en las que el sujeto interactúa con su medio y que no obedecen ni al criterio normativo de lo conceptual, por un lado, ni a la ontología sujeto-objeto por el otro. Dreyfus sostiene, además, que *la conceptualidad* hace parte de la vida del ser humano como animal que posee una segunda naturaleza, pero dicha conceptualidad no permea toda la vida, como parece sostener McDowell, sino que es intermitente. En este punto, Dreyfus se distancia de las aproximaciones naturalistas del contenido no conceptual, ya que este reino mediacional también hace parte de la segunda naturaleza humana, del espacio lógico de las razones. No en vano, mientras Cussins habla del *entorno o ambiente*, Dreyfus habla del *mundo*, que es una categoría fenomenológica que implica una totalidad de sentido, es decir, una mediación cultural que le da significado a todas las cosas con las que se interactúa. La crítica de Dreyfus se centra en problematizar la idea de la segunda naturaleza como sinónimo de conceptualidad y racionalidad (Cfr. Dreyfus. 2013 (a). Pág. 23)

Para Dreyfus, antes de cualquier mediación conceptual entre el sujeto y el objeto, hay una interacción entre estos en la que el sujeto no se distingue de este. El sujeto se *fusiona* (merge) con el medio. No hay una mediación conceptual, sino un *enfrentamiento corporal* (Embodied coping) con el mundo. Dreyfus ejemplifica lo anterior con la actividad que realiza un experto en ajedrez o en fútbol al momento de ejecutar una de sus acciones. Estos sujetos, se argumenta, están fusionados con el entorno y no es sino hasta que se les pregunta qué hicieron que podrían dar cuenta de su acto. Si todas las actividades estuvieran permeadas por la conceptualidad, dice Dreyfus, jamás se actuaría puesto que toda racionalidad implica un *volver hacia atrás*, una reflexión que, para llevar a cabo, el sujeto debe detenerse de su actividad y retroceder. Un punto importante que distancia la propuesta de Dreyfus de la de Cussins, por ejemplo, es que este “espacio mediacional” -que ambos postulan- parten desde diferentes lugares. Para Cussins, este espacio es fundamental para explicar los comportamientos del sujeto a nivel psicológico y cuya finalidad es la integración con la ciencia cognitiva, además de ser punto de convergencia al momento de encontrar un punto común entre la experiencia y la acción del sujeto, con la de los animales no racionales. Mientras que, para Dreyfus, este espacio mediacional pertenece al reino de la libertad y a la segunda naturaleza que arguye McDowell. “Siguiendo a Heidegger y a Merleau-Ponty, sostengo que la libertad intermitente del volver atrás y reflexionar presupone una verdadera libertad omnipresente en la vida humana. A diferencia de los animales, tenemos una libertad que no solo se ejerce en el volver atrás sino, más bien, en el estar involucrados (involved) en el mundo” (Dreyfus. 2007 (a). Pág. 355).

Es importante resaltar que, para sostener el enfrentamiento corporal del sujeto con el mundo, Dreyfus argumenta la necesidad de entender el mundo ya no en términos de hechos y propiedades, como lo entiende McDowell, sino como una serie de *solicitaciones* donde se constituyen redes de atracción y repulsión. “El mundo es, entonces, la totalidad de las sollicitaciones interconectadas que nos atrae o nos repele.” (Dreyfus. 2007. Pág. 357). Estas redes de atracción y repulsión hacen posible la racionalidad, pero ellas mismas no son racionales. Es en esta presentación del mundo donde la noción de *affordances* es inteligible, entendiéndola como la relación de *ofrecimiento* que se establece entre el ambiente y un agente, y que lleva al agente a realizar una acción determinada sobre éste (Cfr. Gibson. 2014. Pág. 119). El “affordance” no es una propiedad del ambiente, pero tampoco una del sujeto, sólo se da en tanto ambos se relacionan. De esta manera, la relación de affordance que se establece con una cuerda es jalarla, mientras que la relación de affordance con una perilla es girarla. Finalmente, la normatividad que especifica el contenido no conceptual postulado por Dreyfus es muy similar a la postulada por Cussins, pues se entiende no de forma veritativa, sino como una especie de *guía* que nos permite fusionarnos con el ambiente. La normatividad, como explica Dreyfus, no es un criterio donde el sujeto sienta que está actuando mal, sino que es una *guía* en donde, si el sujeto se desvía de su actividad, el mismo cuerpo sentirá dicha incomodidad y buscará estabilizarse para que vuelva a la

plena fusión con el ambiente. El criterio normativo de evaluación, podría ser entonces si hay fusión o si no hay fusión con el mundo.

#### **1.4. Crítica al no conceptualismo**

Como precaución, no me gustaría que estas críticas se tomaran como una “defensa del conceptualismo”. Mi propósito es mostrar la debilidad del no conceptualismo y extraer los elementos importantes para la posterior elaboración de una buena teoría de la representación mental. Mi análisis girará en torno a tres ejes. El primero es el desconocimiento del presupuesto ontológico de McDowell, del cual se desprende también la incógnita de la relación entre humanos y animales no racionales. El segundo es la caracterización de la normatividad no conceptual y el tercero es la invulnerabilidad de la posición de McDowell frente al no conceptualismo cuando se habla del *carácter fenoménico de la experiencia*.

Antes de pasar a los tres puntos señalados, me gustaría empezar con una crítica a Dreyfus que parece relativamente independiente de los tres ejes arriba mencionados. Dicha crítica reside en la poca claridad conceptual que tiene Dreyfus sobre la naturaleza de lo no conceptual, pues en algunas partes del texto habla del contenido no conceptual, pero en otras se refiere a este como pre-conceptual. Usa, indiscriminadamente, lo no conceptual como sinónimo de pre-conceptual (Cfr. Dreyfus, 2007. Pág. 364). Esta falta de claridad es desafortunada porque, tal como argumenta Cussins, cuando se habla de contenido no conceptual, se está hablando de una forma de representación independiente que puede ser analizada en un espacio lógico diferente del conceptual. Es decir, es un espacio que puede especificarse sin los conceptos ya que satisface una propiedad no conceptual. Mientras que, cuando se refiere a un estado pre-conceptual, parece referirse a un estado temporalmente anterior al conceptual, pero que deviene conceptual una vez se cumplan con las condiciones requeridas. Un buen ejemplo es la percepción de un bebé. Esta es pre-conceptual y no conceptual, pero una vez que el niño empiece su proceso de aprendizaje será totalmente conceptual; esto a diferencia de algunas acciones corporales que no son meramente pre-conceptuales, sino totalmente no-conceptuales, es decir, preservan su naturaleza no conceptual así el sujeto posea y ejerza su racionalidad.

Ahora bien, retomando los tres ejes mencionados, el primero de ellos es el desconocimiento del argumento de la segunda naturaleza de McDowell. Esta crítica está dirigida a los argumentos no conceptualistas de corte naturalista, pues Dreyfus sí conoce y problematiza el argumento a lo largo de su trabajo; mientras que ninguna de las propuestas naturalistas dan relevancia a este aspecto. Ahora bien, la razón parece ir más allá de un simple descuido y es que debido a su enfoque naturalista, el argumento de la segunda naturaleza puede parecer más un pintoresco adorno que una justificación del argumento epistémico a partir de la problematización de la naturaleza. Me explico. El naturalista tiene una concepción moderna de la naturaleza que se circunscribe a lo McDowell llama “el reino de la ley”. En

dicho reino, el mundo se *describe* a partir de relaciones causales entre objetos y sus propiedades. No hay “espacio” para la espontaneidad y la libertad del hombre; o bien, si los hay, se reducirían a esa serie de relaciones causales entre objetos y propiedades. Un claro ejemplo de esto es el artículo de Cussins del año 1993 donde no crítica el proyecto eliminativista de los Churchland<sup>6</sup>; sino que, en su lugar, plantea que una buena teoría eliminativista tiene que eliminar las nociones de contenido como contenido conceptual y proposicional y reemplazarlos con la noción de contenido no conceptual (Cfr. Cussins. 1993. Pág. 236). Me parece que el mismo Cussins (1990, 2015) y Toribio (2002) logran entrever la importancia de problematizar la noción de *naturaleza*, aunque no la desarrollan a cabalidad. En Cussins, por ejemplo, este razonamiento se encuentra en el desarrollo del dominio-S, pues este dominio implica una forma de estructurar la realidad diferente a la moderna relación de sujeto-objeto. Por otro lado, Toribio se acerca al argumento ontológico cuando habla de *responsabilidad semántica* como el grado de justificación y responsabilidad que tiene un sujeto frente a la forma en que percibe el mundo. Sin embargo, su argumento termina diluyéndose cuando atribuye capacidades sub-personales como condición de aparición de la *responsabilidad* (Cfr. Toribio. 2002. Pág. 385) lo cual deviene en un concepto de responsabilidad que McDowell no estaría dispuesto a aceptar, porque su concepto implica, casi *a priori*, la autoconsciencia y la plenitud de los estados personales. Al no tener en cuenta el argumento de la segunda naturaleza como una fuente de justificación del conceptualismo, no podrán notar que la fuerza epistémica de éste reside en la problematización del concepto de *naturaleza* y en la postulación de una segunda naturaleza. Por ello, en este punto, el no conceptualista no puede sostener una crítica consistente contra el conceptualista.

El segundo eje es la caracterización de la normatividad no conceptual. Aunque conectada con la primera objeción, esta tiene un corte evidentemente epistémico y es que los no conceptualistas se ven en aprietos al momento de dar cuenta de la normatividad que evalúa a dicho contenido. Peacocke, por ejemplo, no puede especificar la normatividad de los contenidos no conceptuales que postula, y al final del texto termina admitiendo que la normatividad del contenido protoproposicional es la veritativa conceptual. Si esto es así, el contenido no conceptual protoproposicional es trivialmente conceptual, pues hace parte del espacio lógico de las razones. (Cfr. Peacocke. 1992. Pág. 118) Este argumento se extenderá en el tercer eje. Lo mismo le sucede a Cussins en su texto más reciente, pues no puede mostrar con suficiencia cuál es la normatividad no conceptual, cuál es ese criterio de evaluación y cuál es el paso de lo no conceptual a lo conceptual (Cfr. Cussins. 2015. Pág. 28) Bermúdez tampoco logra especificar esta normatividad, es más, su noción de contenido no conceptual como sub-personal lo imposibilita de dar una descripción normativa del

---

<sup>6</sup> Hay que recordar que cuando se habla de eliminativismo se refiere a una tesis en filosofía de las ciencias y de la mente cuya pretensión es eliminar los conceptos de la “psicología popular” o “folk psychology” como “creencia” y “deseo” por descripciones que pertenecen al lenguaje de las ciencias cognitivas y de la neurociencia.

mismo, ya que a lo sumo podrá ofrecer una descripción en términos causales de estos mecanismos. Finalmente, a pesar de que Dreyfus logra entrever una especie de normatividad no conceptual, no puede dar cuenta de la relación entre ésta y la normatividad conceptual, y creo que esto se debe a la falta de especificidad de dicha normatividad no conceptual y a la falta de claridad señalada más arriba entre lo no-conceptual y lo pre-conceptual. (Cfr. Dreyfus. 2007. Pág. 364). La consecuencia de no poder especificar el criterio normativo resulta ser un golpe casi fatal para la propuesta no conceptualista, ya que, como se ha sostenido en este texto, la finalidad de una buena teoría de la representación es dar cuenta de la relación responsable del sujeto con los objetos del mundo a través del criterio normativo y esto se da una vez el sujeto puede justificar o dar cuenta de su experiencia o de su acción a través de este. Pero, si no se especifica, no se podría, incluso, hablar propiamente de una representación, pues no tiene un criterio que le permita unificar la multiplicidad, rasgo esencial de toda representación. Si no hay normatividad tampoco se podría dar cuenta del conocimiento (que no es más que la relación, justificada por el sujeto, de diferentes representaciones), la percepción y la acción, pues no habría un criterio que los uniera. Conuerdo, en este punto, con la crítica de McDowell al no conceptualismo al tildarlo de una nueva versión del mito de lo dado, pues no se puede establecer ningún tipo de relación de justificación con este contenido.

El tercer y último eje es la invulnerabilidad de la posición de McDowell frente al no conceptualismo cuando se habla del *carácter fenoménico de la experiencia*. Muchas de las críticas no conceptualistas como las de Peacocke (1998), Kelly (2001), Toribio (2007) e incluso las mismas críticas hechas por Dreyfus, asumen la posición esgrimida por McDowell en *Mente y mundo*. De esta manera, separan el componente conceptual de la experiencia misma, ya que, según ellos, la experiencia parece ser más rica que el repertorio de conceptos que manejamos. Me parece que esta crítica era lo suficientemente sólida hasta que McDowell modificó ligeramente su postura al reemplazar el contenido conceptual como proposicional al contenido conceptual como resultado de una capacidad racional de reconocimiento que inicia desde la intuición misma. Dicha crítica sería entonces válida solamente para el conceptualismo de Brewer (1999, 2004) que sigue asumiendo la identidad de contenido conceptual como contenido articulado proposicionalmente. Al asumir que el contenido de la percepción es conceptual, entendiendo ahora por conceptual una serie de capacidades racionales que se ejercen una vez que el sujeto desarrolla su segunda naturaleza y no como algo que se reduce a lo proposicional, toda forma en que el sujeto “se abre al mundo”, como el mismo McDowell señala, es ya conceptual, es ya *racionalizada o racionalizable*. La experiencia siempre estará relacionada a dichas capacidades racionales que no sólo lo hacen responsable de su experiencia (entendiendo responsabilidad como un dar cuenta de...), sino que ésta siempre será potencialmente racional. Es así que en la más reciente posición de McDowell ya no hay una diferencia tajante entre la experiencia y lo conceptual-racional, como sí lo tenía el McDowell de *Mente y mundo*. En sus más recientes ensayos ambas cosas son posibles en virtud de la

misma función: la vida racional que da la segunda naturaleza. McDowell lo expresa claramente cuando advierte que:

*la función que le da unidad a “las varias representaciones en un juicio cuyo contenido podemos capturar imaginando el punto de vista del sujeto como diciendo “allí hay un cubo rojo” (la función que da unidad a varias capacidades conceptuales que se ejercen en el juicio)”, o (esto viene a ser la misma cosa) la función que da unidad a las varias representaciones en un visión ostensiva que tiene el mismo contenido, es la misma función (que-en) del caso en el que es una intuición (...) de “aquel cubo rojo” o “ese cubo rojo de allí” (McDowell. 2009. Pág. 33)*

Me parece que, con esta modificación, McDowell no sólo evita las críticas de los no conceptualistas, sino que incluso *subsume* dicha posición. Por ello mencioné que muchas posiciones no conceptualistas, como la de Kelly, Toribio y Peacocke, se vuelven trivialmente conceptuales, puesto que sus posiciones se apoyaban en la distinción entre experiencia perceptual y conceptualidad, distinción que McDowell logra incorporar sin perder la tesis del contenido conceptual de la experiencia.

### **1.5. Balance**

La pretensión de McDowell, con su propuesta conceptualista, es escapar del atolladero filosófico que genera la noción moderna de naturaleza y las dos salidas, poco viables, que nos deja como posibles alternativas; a saber, el *naturalismo crudo* o el *platonismo desenfrenado*. Su apuesta por la segunda naturaleza no sólo le permite escapar, al menos provisionalmente, del atolladero, sino re-pensar, además, la forma en que experimentamos, conocemos y actuamos en el mundo, a través de la articulación de estos conceptos con su noción de contenido conceptual. Frente a esta postura se levantaron varias voces que problematizaron la idea de que toda relación con el mundo estuviera mediada por esas capacidades conceptuales, mostrando que esta relación puede ser caracterizada desde formas diferentes a la conceptual; señalando, además, que la acción del sujeto en el mundo no se agota únicamente en las explicaciones conceptuales. Estos pensadores abrieron la posibilidad de pensar una forma de experimentar el mundo que no se constituyera conceptualmente. Sin embargo, y a pesar del legítimo cuestionamiento de la omnipresencia de lo conceptual en la vida humana, el no conceptualista parece verse en mayores dificultades al momento de dar cuenta de la estructura misma del contenido no conceptual y cómo, en dado caso que se llegara a especificar, se relaciona con lo conceptual. Otra de sus dificultades consiste en la nula problematización de la tesis que sostiene el programa conceptualista de McDowell: la tesis de la segunda naturaleza.

Ahora bien, que el no conceptualista presente estas dificultades no quiere decir que el argumento de McDowell sea el mejor. De hecho, su noción de contenido no parece ajustarse a lo que exige su propia tesis de la segunda naturaleza. Otro punto problemático que hace del conceptualismo una posición cuestionable es la afirmación de que los conceptos que se ejercen en la sensibilidad carecen del control del sujeto, lo que alza el

manto de duda sobre la responsabilidad del sujeto en los contenidos de la experiencia. Si tanto conceptualistas como no conceptualistas enfrentan serios problemas, si ninguno puede dar cuenta de la responsabilidad del sujeto en la relación con los objetos del mundo ¿Qué posición se debería adoptar? ¿o se debe más bien abandonar ambas posturas? Me parece que ninguna de estas dos opciones es una solución real y, en su lugar, creo que una buena tesis de la representación debe relacionar, con armonía, elementos del conceptualismo y del no conceptualismo. Del conceptualismo de McDowell, por ejemplo, se debe tomar la problematización al concepto moderno de naturaleza. Me parece correcta la intuición de McDowell de que problematizando esta noción se re-configurarían muchos de los supuestos filosóficos que conducen, inevitablemente, a los atolladeros. Como se vio, para McDowell, la relación entre mente y mundo sólo es problemática bajo cierta concepción de la naturaleza y de los procesos mentales. Por otro lado, del no conceptualismo tomaría la problematización misma de entender todo contenido como conceptual. Que se abra la posibilidad de pensar formas de experimentar el mundo que no se agotan en lo conceptual ni en la normatividad que este criterio conlleva; parece necesario en casos donde la caracterización conceptual parece quedar debiendo algo más, como en la caracterización de algunos rasgos de nuestra experiencia y nuestra acción.

Si bien ninguna de las posiciones logra satisfacer los requisitos exigidos para construir una buena teoría de la representación, me parece que el conceptualismo de McDowell logra, al menos, articular ciertos aspectos de la representación bajo el criterio normativo que sostiene. Su éxito, como a la vez su punto problemático, reside en la interpretación de la filosofía Kantiana, donde afirma que los conceptos del entendimiento se ejercen en la sensibilidad. Sin embargo me parece acertado el rescate de la filosofía de Kant para el debate contemporáneo. Por ello, en el siguiente capítulo, al igual que en lo que resta de texto, me centraré en la filosofía de Kant, pues me parece que en ella residen los elementos necesarios para construir una buena teoría de la representación; problematizando, a su vez, la interpretación kantiana de McDowell.

## Kant en el debate entre conceptualismo y no conceptualismo

### Introducción

Como se estableció en el capítulo anterior, una buena teoría de la representación mental tiene que dar cuenta, simultáneamente, de la forma en que el sujeto experimenta, conoce y actúa en el mundo a través de un criterio normativo. Con este objetivo en mente, la noción de *contenido* se hace relevante e imprescindible, ya que se convierte en la pieza que logra articular estas tres nociones y posibilitará su definición simultánea, satisfaciendo lo exigido. Se concluyó que ni el conceptualismo, ni el no conceptualismo contemporáneos logran satisfacer los requisitos para llegar a ser una buena teoría de la representación, pero que, a pesar de estas falencias, hay elementos que valen la pena ser rescatados y uno de ellos es la introducción de los elementos de la filosofía kantiana al debate contemporáneo, tema que se explicará con detalle en este capítulo. Pero antes de desarrollarlos, me parece necesario una definición mínima de algunos de estos términos, esto con la intención de poder generar una equiparación con los conceptos contemporáneos, por un lado, como también para señalar sus diferencias.

Como se había argumentado en la introducción de esta tesis, la filosofía de Kant es una que pretende encontrar y justificar las condiciones formales o condiciones de posibilidad que constituyen la experiencia, el conocimiento y la acción del sujeto cognoscente. Para Kant, el rasgo distintivo del ser humano, como ser racional, es la capacidad de *unificar* lo múltiple de las sensaciones a través de reglas y principios (condiciones formales) que la razón misma puede justificar. A estas unidades que capturan las multiplicidades las llama *Representaciones*. Así, entonces, toda representación, en tanto unifica una multiplicidad, es *formal*. La distinción entre lo formal y lo material será central para la filosofía de Kant, pues su investigación se enfocará únicamente en dilucidar estas condiciones formales o racionales, ya que son estas las que hacen posible, propiamente, el conocimiento, la percepción y la acción, entendidas como relaciones entre diferentes representaciones. Ahora bien, para conocer no sólo se necesitan representaciones, también se necesitan de ciertas capacidades o facultades que permitan organizarlas y unificarlas. Como materialmente no se sabe si todos los seres humanos cumplen o no esas condiciones, Kant no habla propiamente de seres humanos, sino de sujetos cognoscentes. El sujeto cognoscente es la unidad formal que recoge las diferentes capacidades que hacen posible la experiencia, el conocimiento y la acción. Estas capacidades son: la Sensibilidad, el Entendimiento y la Razón.



La sensibilidad es la capacidad representativa de recibir o de ser afectado por los objetos. La sensación (componente material) es el efecto del objeto sobre esta capacidad y la forma en la que se representa la afección es la *intuición*. Esta, afirma Kant, es inmediata y particular. Sin embargo, para ser afectada (condición material), la sensibilidad, argumenta, debe tener representaciones *a priori* (independientes de toda experiencia) que condicionen a la misma. A estas condiciones las llama *intuiciones puras* y son el espacio y tiempo. Sin espacio y tiempo no se podría dar intuición empírica alguna, son las primeras condiciones que unifican la multiplicidad de la sensación. El entendimiento, por su parte, recoge y unifica las diferentes intuiciones en los *conceptos* que son reglas o funciones que, a su vez, unifican lo vario de la intuición. Para poder pensar cualquier objeto, se necesitan, análogo a la sensibilidad, conceptos puros del entendimiento, que llama *categorías*. Estas son las condiciones que hacen pensable cualquier objeto, es decir, constituyen al mismo y en virtud de estas se pueden pensar conceptos y determinaciones empíricas. Gracias a estos, el sujeto puede *pensar* el objeto que le fue dado en la sensibilidad y relacionarlo con otros conceptos. De esta manera, el conocimiento surge de la relación de estas dos facultades, pues es la acción de unificar y relacionar, en conceptos, las diferentes representaciones dadas en la sensibilidad. Conocer es determinar, es decir, añadir a un objeto un predicado o propiedad que no está contenido en el objeto mismo. El uso de conceptos supone, además, una unidad que pueda contenerlos y a esta unidad la llama Kant el *principio sintético de aperccepción*, el “yo” o la consciencia. De esto se sigue que el yo no es ninguna sustancia diferente a la material, tampoco un elemento misterioso que la ciencia cognitiva no ha podido encontrar en los procesos cerebrales, simplemente es una condición formal que permite pensar el mundo en términos de objetos y propiedades, en términos conceptuales.

Teniendo estas definiciones será más fácil la equiparación con los conceptos contemporáneos. Lo que Kant llama condiciones formales, es lo que, en el debate contemporáneo, se entiende por criterio normativo, pues ambos son las condiciones de posibilidad bajo las cuales se puede dar cuenta del conocimiento y que la razón, además, puede justificar. A la luz de estas condiciones, además, me es posible evaluar cualquier representación que obtengo. Lo que en el debate contemporáneo se entiende por contenido, en Kant se traduce a representación, solo que, como se vio, hay diferentes representaciones, que se presentan en cada una de las facultades: intuiciones en la sensibilidad, conceptos en el entendimiento, esquemas en los juicios e ideas en la razón. Define la percepción como sigue: “percepción es conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual hay, a la vez, sensación.” (B207) Es decir, la unión de lo formal (conceptos y “yo”) con lo material (sensación). La diferencia entre esta definición y la contemporánea es que la de Kant añade las condiciones formales que previamente ha señalado y desarrollado.

Creo que estas definiciones y comparaciones son suficientes para abordar este capítulo. El objetivo de éste será mostrar las dos interpretaciones más influyentes sobre Kant en el debate contemporáneo, señalando los puntos fuertes y débiles de cada postura, esto a la luz

de los elementos que se considera debe tener una buena teoría de la representación, si una u otra interpretación puede cumplir dichos requisitos. En la primera parte no sólo analizaré la interpretación de McDowell, también la de otros filósofos, como Stepanenko (2014, 2016), Land (2015) que concuerdan, en algunos puntos, con esta lectura conceptualista de la *Crítica de la razón pura*. Sus argumentos se basan en lo dicho por Kant en las dos versiones de la deducción trascendental, pues en ella afirma que sin categorías y sin síntesis de la imaginación, no es posible hablar de objetos, representaciones o fenómenos, pues estos términos sólo son epistémicamente inteligibles si hay una unificación y categorización de aquellos. En la segunda parte pasaré a describir algunas dificultades de esta posición. El primer punto problemático del conceptualismo kantiano reside en la atribución de propiedades conceptuales a la sensibilidad, atribución que justifican con lo dicho por Kant en la Deducción trascendental. Se cree, además, que toda condición formal es una condición conceptual lo cual lleva a sostener la conceptualidad de la sensación. Es, además, sobre este punto, que surgen las interpretaciones no conceptualistas de Kant, que se estudiarán en la tercera parte. Los argumentos son los formulados por Hanna (2011, 2016, 2018), Allais (2009, 2015) y Lazos (2014). En la cuarta y última parte mencionaré los límites de esta interpretación y una conclusión general acerca de las limitaciones de ambas interpretaciones.

## 2.1. Conceptualismo kantiano

Una de las razones por las cuales los argumentos de McDowell son tan persuasivos y plausibles se debe al papel que le otorga a la cooperación entre sensibilidad y entendimiento al momento de conformar la experiencia perceptual. Para McDowell, las *intuiciones*, aquellas representaciones de objetos que nos *son dados de cierta manera* en la sensibilidad, ya poseen contenido conceptual en tanto hacen parte de la unidad de todo conocimiento objetivo. Esto se justifica cuando Kant argumenta que “La *receptividad* sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*.” (A97). ¿En qué sentido son las intuiciones conceptuales? en la medida en que están conformadas por *capacidades racionales* que se ejercen en la sensibilidad. De esta manera, y siguiendo la síntesis de Land, “el objeto formal de una percepción, debe ser idéntico al objeto formal del pensamiento” (Land. 2012. Pág. 209). Esto le permite a McDowell establecer, con facilidad, un puente que une a ambas facultades, ya que presentan propiedades homogéneas. Esto se puede condensar en la famosa cita kantiana “Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B74). Aunque McDowell no hace explícito su razonamiento de cómo lo conceptual permea la actividad receptiva de la sensibilidad, me parece que los defensores del conceptualismo kantiano sí logran complementar dicha falencia, lo que deviene, finalmente, en una posición no sólo bastante atractiva y explicativa, sino bastante sugestiva frente a propuestas de corte no conceptualista.

Stepanenko y Land, por ejemplo, argumentan que para que se dé la representación de un objeto en la intuición, hacen falta procesos de síntesis que la imaginación lleva a cabo y cuya condición de posibilidad es, a su vez, la *síntesis de apercepción trascendental*. Básicamente, se argumenta que la *síntesis* es la condición de posibilidad de cualquier intuición (Land. 2012. Pág. 157. Cfr. A100). Explicaré esto con mayor detenimiento. En ambas versiones de la Deducción trascendental, Kant se propone mostrar que las categorías que constituyen el del entendimiento son *condición de posibilidad* de cualquier pensamiento referido a objetos. Incluso son condición de posibilidad de las mismas intuiciones trascendentales de *espacio* y *tiempo*, en tanto estas reflejan la *unidad de la conciencia* (Cfr. A111, B128). Para Kant, hablar de objetos en la experiencia es hablar ya de conocimiento y por lo tanto de conceptos, pues para que un objeto se me presente en la experiencia, no sólo es necesaria la organización espacio temporal que da la sensibilidad, sino que también se necesita, como condición formal, una estructura que organice, reproduzca y reconozca la variedad que se presenta ante él. “Todo conocimiento requiere un concepto, por muy imperfecto u oscuro que este sea. Pero el concepto es siempre, por su forma, algo universal y que *sirve de regla* (...) en virtud de la unidad de lo diverso pensado a través él” (A106). Dentro del sistema kantiano, el conocimiento surge de la estructura conceptual de la experiencia misma, en tanto ésta nos proporciona representaciones de los objetos a través de las categorías. En la experiencia hay, por lo tanto, criterios normativos regulados desde la espontaneidad del entendimiento. La experiencia entonces supone las capacidades racionales<sup>7</sup>.

Esta función organizadora y formal que cumple el entendimiento se realiza a través de las *categorías*. Las categorías son “los conceptos universales que determina lo que es un objeto en general, es decir expresan las relaciones entre representaciones por las cuales pensamos en un objeto distinto de ellas.” (Stepanenko. 2012. Pág. 72). Al utilizar la palabra *objeto*, se está aceptando, implícitamente, la tarea sintetizadora que realiza el entendimiento en la sensibilidad, que se da gracias a la condición formal que exigen las categorías. Me parece que lo dicho en A 109 es suficiente para concluir lo expuesto en este párrafo:

*Todas las representaciones, en cuanto representaciones, tienen su objeto y pueden incluso ser, a su vez, objetos de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que nos pueden ser dados inmediatamente y aquello que en ellos se refiere inmediatamente al objeto se llama intuición. Estas (...) son sólo representaciones que tienen, a su vez su objeto, el cual, por lo tanto, ya no puede ser intuido por nosotros y, por ello, debe ser llamado objeto trascendental. El concepto puro de este objeto trascendental, es aquello que vincula todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, aquello que les puede proporcionar realidad objetiva. (...) esta relación no es más que la necesaria **unidad de la conciencia**, por ende, también de la síntesis de la pluralidad a través de la función común de la mente que la enlaza en una representación. Puesto que esta unidad tiene que ser considerada como una unidad necesariamente **a priori** (...), entonces la relación con un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se fundará en la ley*

---

<sup>7</sup> Para un desarrollo ulterior de la relación entre normatividad, conceptualidad, responsabilidad y agencia, véase. Stepanenko (2012) “Autonocimiento y agencia epistémica en Kant y Strawson”. Pág. 41-68.

*trascendental (A110) de acuerdo con la cual todos los fenómenos, en la medida en que es a través de ellos que nos deben ser dados los objetos, tienen que estar bajo las reglas a priori de la unidad sintética de los mismos.” (A109/110)*

Nuevamente, cuando Kant habla de *síntesis de la imaginación* y de *síntesis de apercepción trascendental*, se refiere a *condiciones formales* que hacen posible la aparición de objetos o fenómenos en la sensibilidad o percepción. La síntesis es la acción del entendimiento de enlazar la multiplicidad de las intuiciones (Cfr. B130). En el párrafo anterior se dio la definición formal de categoría como un concepto que determina una serie de relaciones entre representaciones, es decir, una función de unidad entre las representaciones (A69/B94). La síntesis de la imaginación, a su vez, es una condición formal que recoge, organiza y reproduce la diversidad de las intuiciones (A118/119). Pero esta función sólo es posible si hay una función más abarcadora que recoja en una unidad aquella multiplicidad presente en la síntesis de la imaginación. Esta es la función de la apercepción trascendental que funge como condición formal de esta última síntesis. Si no hubiese una única conciencia que unificara las diversas síntesis, no habría un sujeto que se relacionara con objeto alguno.

Por otro lado, los argumentos de Land (2012, 2015) si bien tienen la misma pretensión que los de Stepanenko, a saber, establecer el uso correcto de la palabra *objeto*, puesto que éste no se puede usar si no se habla antes de las categorías y las funciones sintéticas que hacen posible la experiencia; busca, además, diferenciar dos momentos o funciones del entendimiento. Por un lado, se encuentra el proceso de *subsunción*, donde se incorpora la intuición dentro de la categoría que corresponda. Pero, por otro lado, el entendimiento tiene una función sintetizadora, en donde no es necesario apelar a las categorías, al menos no en primera instancia, esto porque dicha *síntesis* empieza a funcionar incluso desde la receptividad misma. Esta interpretación de Land parece ser un poco más flexible que las dadas por McDowell y Stepanenko, pues si bien en ambas el entendimiento juega un papel fundamental, en Land esta actividad de la espontaneidad no se traduce, necesariamente, en la subsunción de intuiciones en conceptos y categorías, sino que, previamente, el entendimiento realiza la función sintetizadora. Es así que toda actividad del entendimiento no se entenderá como una actividad exclusivamente “conceptual” y regulativa (Cfr. Land. 2012. Pág. 226)<sup>8</sup>. A esta posición la llama Land conceptualismo “moderado”, frente al conceptualismo de McDowell y Stepanenko, que Land llamaría conceptualismo “fuerte” (Cfr. Land. 2015. 148). Si bien ambas funciones pertenecen a un mismo género, en este caso, ambos pertenecen a la *espontaneidad*, son dos instancias formales totalmente diferentes del mismo, ya que mientras la síntesis se extiende en el *sentido interno*, es decir

---

<sup>8</sup> Esta posición, argumentaré en el último capítulo, podría dar origen también a un no conceptualismo “moderado” que es la línea de argumentación adecuada.

en el tiempo, para organizar las representaciones, la regla formal (categoría) no tiene ninguna relación con la temporalidad, no implica una sucesión<sup>9</sup>.

Finalmente, y como conclusión de esta primera parte, los argumentos a favor del conceptualismo Kantiano están basados en la exégesis e interpretación de ambas ediciones de la deducción trascendental, donde se afirma que no se puede hablar de *conocimiento*, *objeto* y *percepción*, si no se piensa en el trabajo mancomunado de sensibilidad y entendimiento (Cfr. B137). “Así, el espacio, mera forma de la intuición sensible, no constituye aún conocimiento alguno. Se limita a suministrar a un conocimiento posible lo vario de la intuición *a priori*.” (B137/8) El conocimiento, por lo tanto, es fruto de la unión de sensibilidad y entendimiento, pues mientras la sensibilidad me presenta un particular organizado espacio-temporalmente, el entendimiento es la condición formal para pensarlo.

## 2.1 Crítica al conceptualismo kantiano

Una vez presentada la posición que defiende la lectura conceptualista de la *Crítica de la razón pura*, pasaré a formular una objeción. Señalo que tanto el conceptualismo kantiano de McDowell, como el de Stepanenko e incluso el de Land, borra la independencia trazada entre sensibilidad y entendimiento al determinar la normatividad de la sensibilidad como un sub-producto de la normatividad del entendimiento, corriendo el peligro de eliminar la responsabilidad propia de la condición formal de los conceptos.

Siguiendo a Land (2015), hay dos versiones del conceptualismo Kantiano: una versión fuerte y una moderada. La versión fuerte se compromete con una noción del entendimiento cuya función es categorizar y hacer posible la aparición de objetos mediante conceptos. Para este tipo de conceptualistas, además, la sensibilidad está permeada por el entendimiento, tanto así que sus *intuiciones* ya están articuladas conceptualmente. (Cfr. McDowell. 1996. Conferencia primera) En McDowell, además, esta tesis se ve reforzada con el argumento de la segunda naturaleza, pues ésta permea, con el criterio normativo, a la receptividad de la sensibilidad. Si bien esta interpretación hace posible la conexión entre sensibilidad y espontaneidad que permita justificar los juicios desde la experiencia, creo que lo hace a un precio muy alto, uno que el mismo Kant no se atrevió a pagar. Muestra de ello es la forma en que los conceptualistas kantianos terminan justificando su posición, pues ante la evidencia argumental del mismo Kant en diferentes pasajes de la *Crítica*, donde afirma la independencia de la sensibilidad sobre el entendimiento –argumento que explotan los no conceptualistas kantianos- aducen que su criterio es más fuerte porque la deducción trascendental es la parte más importante de la *Crítica de la Razón Pura* “Uno tiene que elegir qué está dispuesto a sacrificar de la filosofía del autor que interpreta para hacerlo

---

<sup>9</sup> En la tercera parte se mostrará que esto no es cierto, pues el juicio, como un “conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto” (A68/B93). Exige no sólo la condición formal del entendimiento, sino la condición material de la sensibilidad y por ello, de la temporalidad. Es debido a esta postura que Land considera a su posición aún como conceptualista.

coherente.” (Cfr. Stepanenko. 2016. Pág. 235) lo cual me parece riesgoso si se quiere preservar la sistematicidad del autor en cuestión.

En efecto, en diferentes pasajes de la *Crítica*, que no sólo pertenecen a la Estética, sino incluso dentro de la misma Deducción trascendental, Kant parece afirmar la independencia de las facultades. Por un lado, está la sensibilidad y por el otro, el entendimiento. Ambas cumplen funciones independientes y ambas presentan condiciones formales totalmente distintas. Como dije, este argumento es utilizado por los no conceptualistas kantianos para dar cuenta de un contenido que es totalmente independiente del entendimiento, ya que, para ellos, es suficiente con las condiciones de posibilidad que ofrece la sensibilidad para representar objetos; aunque esto se verá en detalle en la siguiente sección. El punto importante que hay que recalcar es que parece que el mismo Kant acepta la independencia, al menos formal y trascendental, de las facultades, pues un asunto diferente es la dependencia epistemológica que ambas tienen, ya que no se puede hablar de conocimiento sin los conceptos ni las intuiciones. Me parece, por lo tanto, que los conceptualistas kantianos suponen que la dependencia epistemológica de sensibilidad y entendimiento no es sólo epistemológica, también formal y es por ello que, finalmente, se ven en aprietos frente a los diferentes pasajes kantianos en los que se argumenta a favor de la independencia de las facultades. Otra de las consecuencias que se desprenden de este argumento, y que ya se había visto en el primer capítulo, consistía en que, al admitir que en la sensibilidad funcionaban, pasivamente, los conceptos del entendimiento, se corría el peligro de perder la responsabilidad del sujeto frente a su justificación. Me parece que, en este caso la deducción trascendental no soluciona la problemática señalada en el primer capítulo, ya que está sólo me habla de las condiciones formales para *pensar* un objeto de la experiencia posible, mas éste no se me presenta inmediatamente en virtud de estas condiciones, sino de las intuiciones formales de la sensibilidad, que, como bien se ha diferenciado, son intuiciones, no conceptos, condiciones formales diferentes a las del entendimiento.

Finalmente, si el conceptualismo kantiano no logra mantener la responsabilidad inherente a la representación conceptual, entonces esta vertiente interpretativa resulta insuficiente para consolidarse como una buena teoría de la representación.

### **2.3. El no conceptualismo kantiano**

Entre la gran variedad de exponentes de esta interpretación, destaco los trabajos de Allais (2009, 2015), Hanna (2011, 2016, 2018), Peláez (2013, 2017) y Lazos (2014). Estos trabajos tienen varios puntos en común y una que otra diferencia. Comenzaré exponiendo el rasgo general que permea a todas las interpretaciones y mencionaré algunas diferencias entre estas posturas, esto con el objetivo de ofrecer una crítica puntual y específica de cada posición en la cuarta y última parte.

A pesar de algunas diferencias señalables, las interpretaciones no conceptualistas asumen que la división hecha por Kant entre sensibilidad y entendimiento no es meramente nocional y analítica, sino que con ella se indica, además, cierta independencia entre ambas facultades y su mutua complementariedad al momento de conformar conocimiento objetivo (Cfr. Lazos. 2014. Pág. 19). La mayoría sostiene que en la sensibilidad se dan las condiciones formales y materiales suficientes para la aparición, en forma de representación fenoménica, de un objeto:

Por otro lado, hay un sentido menos demandante en los cuales un objeto puede ser directamente relacionado con, o ser presentado en la consciencia: un objeto puede ser perceptualmente presentado para mí en tal forma que estoy en la posición de atenderlo, de centrar mi atención en él y hacer cosas con él. Esto es lo que, argumento, las intuiciones suplen, y es lo que Kant piensa, pues el pensamiento por sí mismo no lo puede asegurar. (Allais. 2009. Pág. 391)

Dicha aparición, al ser posible gracias a las condiciones formales de la sensibilidad, no necesita, por ello, de las condiciones formales del entendimiento (categorías). “Si no me equivoco, esta estructura no es conceptual. No lo es en el sentido de Kant, en la medida en que no hay allí un juicio deliberativo o un subsumir representaciones particulares bajo otras por notas comunes” (Peláez. 2013. Pág. 66). En varios pasajes de la *Crítica* se señala la independencia de los objetos representados gracias a la sensibilidad, de aquella condición formal que impone a cada objeto su concepto correspondiente –el entendimiento–.

Para Lazos, por ejemplo, la sensibilidad y el entendimiento son epistemológicamente complementarios, aunque psicológicamente independientes. Esta exigencia de independencia no es casual, pues detrás de ella está el reclamo que hacen los no conceptualistas de la subordinación, un tanto abusiva según ellos, que de la sensibilidad al entendimiento configura McDowell en *Mente y mundo*. “Puesto que la intuición sólo puede contribuir al conocimiento a condición de que su contenido sea ya conceptual, es evidente que la sensibilidad, más que cooperar con el entendimiento, está sometida a él. Y el sometimiento no es cooperación.” (Lazos. 2014. Pág. 35)

Para la mayoría de estos intérpretes, la fortaleza del argumento de McDowell reside en la subordinación que el entendimiento ejerce sobre la sensibilidad, pues dicha acción aseguraría que cada entrega de la sensibilidad, que cada intuición, estuviera ya cargada con contenido conceptual. Para los no conceptualistas, esta acción parece un poco desmedida, pues de obedecerla al pie de la letra, la separación entre sensibilidad y entendimiento dejaría incluso de ser plausible, pues no habría nada, formalmente hablando, que las diferenciara. A pesar de ello, McDowell no sólo piensa que esta relación es “cooperación”, sino que incluso sostiene que el mismo Kant la justifica en el ya famoso pasaje “Los pensamientos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas” (A51/B76). Para los no conceptualistas este también es su punto de partida, ya que lo que el pasaje advierte, según su interpretación, es que sólo se puede tener conocimiento de objetos siempre y cuando haya un trabajo mancomunado de ambas facultades (sensibilidad y entendimiento). Además, argumentan que el pasaje indica, de manera indirecta, que la

sensibilidad, por sí misma, puede entregarnos intuiciones “ciegas”, es decir, sin el complemento conceptual.

Este tipo de intuiciones, asumen, son las que compartimos, por ejemplo, con el resto de animales, pues estas nos presentan objetos ubicados espacio-temporalmente con total independencia de los conceptos. Uno de los ejemplos a los cuales recurre la mayoría de exponentes es el que da Kant en las lecciones de lógica, en donde se piensa en dos sujetos que observan una casa. Por un lado, hay un sujeto que está inserto en la cultura moderna, y cuando ve la casa, dirá que ve una casa. Por otro lado, hay una aborígen de otra cultura que no conoce el concepto CASA. Por lo tanto, cuando éste vea dicha construcción, verá un objeto ubicado espacio temporalmente (es decir, al frente suyo, al lado suyo, etc.) pero no verá una CASA, como sí la ve el europeo. De este ejemplo, concluyen los intérpretes, el aborígen tiene intuiciones “ciegas”, sin conceptos. “De ahí que dicho ser ciertamente percibirá objetos, pero estrictamente hablando no tendría experiencia de ellos” (Lazos, 2014. Pág. 33)

Son estas características las que, en líneas generales, comparten los diferentes intérpretes del no conceptualismo Kantiano, sin embargo, hay algunos elementos que los diferencian entre ellos. Hanna (2011, 2016, 2018) fue tal vez el primero en ver a la filosofía kantiana como el primer exponente del no conceptualismo. Para él, el origen de la línea de los no conceptualistas contemporáneos, como Cussins, Peacocke y Evans se puede trazar y encontrar en Kant con mucha claridad, ya que en la *Estética Trascendental* se dan todos los elementos para afirmar que las entregas de la sensibilidad no sólo son independientes de los conceptos, sino que, incluso, sin estas condiciones sensibles, los conceptos no tendrían referencia alguna y por lo tanto dejarían de tener sentido (Cfr. A236/B295. Hanna. Secc. 4.3. 2018).

Un punto importante que Hanna recalca en todos sus textos, hasta en los más recientes, es la estructura heterogénea o *naturaleza distinta* de la sensibilidad frente al entendimiento. Esto hace que la discusión sobre contenido conceptual y no conceptual no sea sólo un debate de orden epistémico sino de orden normativo, ya que se está hablando de las condiciones formales y materiales que hacen posible el conocimiento del mundo y la experiencia de éste. Hablar de contenidos y representaciones es hablar de la naturaleza humana (Cfr. Hanna. 2016. Pág. 101). Un buen comienzo entonces para atacar el argumento de McDowell es problematizar el alcance del argumento ontológico. Para Hanna, las condiciones formales de la sensibilidad, es decir, las que hacen posible la aparición de cualquier fenómeno, no pueden ser las mismas del entendimiento. La sensibilidad tiene una estructura independiente de este. Así, mientras las condiciones formales del entendimiento son las categorías que subsumen y hacen posible constituir al objeto como pensable y cognoscible; las condiciones formales o estructurales de la sensibilidad son las intuiciones puras de espacio y tiempo que individualizan y representan al objeto como efecto de la afección de éste en la sensibilidad. Para Hanna, la forma en la que el mundo se nos presenta y ordena no obedece, en todos los casos, a las categorías y conceptos, sino únicamente a las condiciones sensibles de espacio y tiempo.



Siendo estas las condiciones formales de la sensibilidad, todo contenido (Inhalt) material aparecerá bajo estas formas. Ahora bien, hay un punto importante que Hanna explota, y consiste en que sólo en la sensibilidad, como facultad receptiva, se pueden presentar sensaciones, que no son más que las afecciones que sufre el sujeto (Cfr. A320/B377). Si se le atribuyeran propiedades epistémicas a estas sensaciones se caería en el mito de lo dado o en el empirismo clásico; sin embargo Kant es consciente de ello, ya que argumenta que estas afecciones sólo son posibles si hay espacio y tiempo. De ahí su condición de intuiciones formales. Esto quiere decir que cuando percibimos sin conceptos no percibimos una maraña de sensaciones desordenadas de múltiples formas y colores, sino que percibimos un todo ordenado espacio-temporalmente que parte desde nuestro propio cuerpo, pues es éste el que recibe las afecciones de los objetos externos. “Resumidamente, el mundo aparente o fenoménico debe conformarse a la forma de nuestro sentido corporal externo, esto quiere decir que el mundo fenoménico debe conformarse a la forma de la intuición humana externa (el espacio)” (Hanna. 2016. Pág. 107). Para mayor claridad, por “externo” no se está entendiendo algo que va más allá de las facultades humanas, que genera en nosotros un impacto causal<sup>10</sup> y que, por lo tanto podemos procesar. En su lugar se entiende por externo todo aquello que se pueda ubicar espacialmente (Cfr. Allais. 2009. Pág. 390. Nota 22). Finalmente, dado lo anterior, espacio y tiempo son las condiciones formales de la sensibilidad, las formas que hacen posible la aparición de cualquier objeto, cuya estructura se estipula desde la corporalidad misma del sujeto que es afectado sensiblemente. Su evaluación, por lo tanto, no depende de las condiciones formales del entendimiento, es decir, no depende de los conceptos. Es en este sentido que Hanna lo denomina como *no conceptual*. Con esta herramienta en mano, el no conceptualista puede, por un lado, dar cuenta de una normatividad *sensible* e independiente del entendimiento, que están representadas por las condiciones espaciales y temporales que se establecen desde la corporalidad del sujeto.

Por su parte, Allais también afirma la tesis de que la sensibilidad por sí sola, y gracias a las condiciones espacio-temporales, sería capaz de brindarnos objetos particulares con independencia de cualquier concepto (Cfr. Allais. 2009. Pág. 390). Para Allais, McDowell comete el craso error de no hacer una contribución separable entre sensibilidad y entendimiento, por un lado, y en afirmar, indirectamente, que no percibimos objetos particulares sin la ayuda de los conceptos. Allais se apoya en la siguiente parte de la *Crítica*:

*En efecto, si se tiene en cuenta que sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad se nos pueden manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen a priori las condiciones de posibilidad de los objetos en cuantos fenómenos, y la síntesis que en dichas intuiciones se verifica posee validez objetiva. Las*

---

<sup>10</sup> Que no sea causal, implica, como se ha visto a lo largo del trabajo, que es normativo y por lo tanto se puede evaluar desde un criterio. En este caso, el criterio que mi propio cuerpo estipula.

*categorías del entendimiento no nos representan, en cambio, las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición.”(A89/90)<sup>11</sup>.*

En la misma vena, Peláez (2013, 2017) argumenta no sólo la necesidad de la condición espacial para la aparición de objetos, sino también la necesidad del movimiento secuencial que hace posible la constitución del objeto desde el sentido interno (el tiempo). Sin sentido interno no se podría establecer la identidad del objeto, ya que para la identidad hace falta considerarlo como algo que *permanece* en el tiempo. Por último, Lazos argumenta que las entregas separadas de la sensibilidad si bien no sirven al momento de hacer conocimiento objetivo, sí pueden ser posibles y son, además, nocionalmente inteligibles, puesto que harían parte de lo que Kant denomina “intuición ciega”. Sensibilidad y entendimiento se complementan epistémicamente, pero son diferentes psicológicamente. Esta tesis resulta ligeramente diferente a la de Hanna. Para él, la división de las facultades no es psicológica, como Lazos argumenta, sino que es “estructural” o formal.

Finalmente, para cerrar esta sección, las interpretaciones no conceptualistas de la filosofía de Kant se han basado en la independencia formal y material de la sensibilidad respecto del entendimiento. Al ser la sensibilidad una facultad que tiene una estructura distinta al entendimiento, una que obedece a los criterios temporales y de “forma, medida y relaciones espaciales” (Peláez. 2017. Pág. 64), la aparición de objetos se hace posible en virtud de estas y no se necesita, por lo tanto, apelar a la estructura formal del entendimiento. Es importante resaltar la independencia del carácter formal de la sensibilidad, pues con esto se evita, por un lado, caer en las interpretaciones conceptualistas kantianas que le quitan toda la independencia a esta estructura formal y la relacionan directamente a los conceptos. Y, por otro lado, caer en el naturalismo o, lo que viene a ser lo mismo, las tesis empiristas y sensualistas de la percepción, pues sin la estructura formal de la sensibilidad sería legítimo hablar de las intuiciones como impactos causales que le llegan al sujeto desde lo “externo”. Con el carácter no conceptual de la sensibilidad, los no conceptualistas buscan darle un papel nocionalmente separable a la sensibilidad respecto del entendimiento. Papel que se había perdido en la formulación conceptualista de McDowell, al ser ambas estructuras normativas idénticas. Por otro lado, se busca mostrar que esta base no conceptual es la condición necesaria, tanto formal, como materialmente hablando, de los conceptos y categorías. Por último, se busca una explicación plausible del comportamiento animal, pues a partir de esta tesis, los intérpretes no conceptualistas aceptan que compartimos con los animales esta estructura formal del espacio y del tiempo y por ello, aunque los animales no tengan conceptos, la forma en que habitan y actúan en el mundo, es muy similar a la nuestra.

---

<sup>11</sup> También introduce evidencia textual, aunque innecesaria de citar en este trabajo, en las secciones B 122/123, B132, B145, A25, A29, A68/B93, A140–41/B180.

## 2.4. Crítica al no conceptualismo Kantiano

A mi parecer son tres los puntos problemáticos en las diferentes interpretaciones. Algunos puntos son más problemáticos para algunos autores que para otros, sin embargo, creo que generalmente son dudas que se elevarían a cualquiera de los autores mencionados. La primera dificultad es de orden epistemológico. Esta, a su vez, se divide en dos partes. Por un lado, si se acepta que la sensibilidad puede trabajar por completo separada del entendimiento, se aceptará entonces que nos provee de intuiciones “ciegas”; sin embargo, estas intuiciones no tienen ningún papel epistémico relevante. Esta es una consecuencia que aceptan la mayoría de intérpretes. Ahora bien, lo problemático es que McDowell, y cualquier conceptualista Kantiano, también lo podría aceptar sin ningún problema, pues dicha tesis deja inmune el argumento fuerte del conceptualista kantiano, a saber, el argumento de la relevancia epistémica de la sensibilidad (conceptual) en el conocimiento perceptual. Si hay intuiciones ciegas o no, en nada contribuye al problema epistémico del debate, pues estas intuiciones no cumplen ningún papel epistémicamente relevante. Si se acepta que sólo cuando hay conceptos es relevante el papel de la intuición en el conocimiento, entonces se estaría aceptando todo el argumento del conceptualista Kantiano.

Por otro lado, el segundo problema de orden epistémico es la conexión entre las dos estructuras formales de sensibilidad y entendimiento. Precisamente la fortaleza del argumento de McDowell reside en establecer la igualdad formal (conceptual) de sensibilidad y entendimiento, pues le permite generar una conexión directa entre ambas facultades, ya que ambas comparten la misma estructura conceptual. Por ello, es desde la sensibilidad que se puede decir que la experiencia ya posee un contenido conceptual y, por ende, entra en el espacio lógico de las razones, aquél espacio donde “se es susceptible de justificar lo que se dice”. Si la sensibilidad no contara con esta estructura conceptual, se caería, nuevamente en el mito de lo dado. Ahora bien, en el caso del no conceptualismo kantiano, la mayoría aboga por una diferencia estructural o *natural* de la sensibilidad sobre el entendimiento. Sin embargo, se olvida el punto más importante, a saber, cómo se establece el puente entre estas dos estructuras totalmente diferentes. A este respecto, me parece que el trabajo de Hanna (2018) muestra cómo esa estructura formal de la sensibilidad hace posible la aparición espacio-temporal de los objetos, pero no muestra cómo se conecta con los conceptos. Me parece entonces que se da un salto poco legítimo entre la estructura no conceptual y la conceptual, ya que, si bien ha mostrado que las condiciones formales de la sensibilidad son, a su vez, condiciones de posibilidad de los conceptos, no muestra cómo es posible la conexión entre ambas estructuras formales; ni siquiera hace un breve comentario al respecto, lo cual hace pensar que para Hanna ese punto o ese paso, no se plantea como problemático.<sup>12</sup>Nuevamente emerge el peligro

---

<sup>12</sup> Este punto en específico será clave para el desarrollo del tercer capítulo, pues me parece que sólo hace falta un paso para establecer la conexión entre ambas estructuras formales, dicho paso lo explicita Kant en los *esquemas trascendentales*.

expuesto en el primer capítulo y es la pérdida de la responsabilidad de la representación y la imposibilidad de poder relacionar las diferentes representaciones en un mismo criterio normativo.

El segundo punto problemático es acerca de la noción de *objeto* y lo dicho por Kant en la *Deducción trascendental*. Como se vio en la primera sección de este capítulo, sólo es posible hablar de objetos si hay una mediación conceptual que implique una síntesis de la imaginación, por un lado, y una síntesis de aperccepción trascendental, por el otro. Es decir, sólo se puede hablar de objetos si antes hay un sujeto constituido y consciente de sí mismo. “El yo debe acompañar todas mis representaciones” menciona Kant en el §16 de la segunda edición de la *Deducción Trascendental*, lo que implica que la condición formal del entendimiento que permite *pensar* los objetos, son las categorías del entendimiento. Por ello, me parece ilegítima la afirmación del no conceptualista al momento de asegurar que la mera sensibilidad es condición de posibilidad para la aparición de objetos singulares. Esta opinión es compartida y defendida por la mayoría de intérpretes no conceptualistas, aludiendo a las citas que Kant hace en la estética trascendental y en algunos fragmentos previos a la *Deducción Trascendental*. Para estos autores, si bien en la *Deducción trascendental* se argumenta la necesidad de los conceptos al momento de hablar de objetos, estos sólo son necesarios en el conocimiento perceptual objetivo y son, nocional y estructuralmente, separables de la sensibilidad. Como ya mencioné en el primer punto, esta crítica no sólo me parece débil, sino incluso dañina para las pretensiones del no conceptualista, pues es epistémicamente irrelevante. Ahora bien, volviendo a la crítica central de este punto, me parece ilegítimo el uso que de la noción de “objeto” hacen los no conceptualistas, pues el mismo Kant es claro en argumentar que esta noción sólo es legítima en su uso cuando hay conceptos y autoconciencia, nociones que no hacen parte de la estructura de la sensibilidad, sino del entendimiento.

Me parece que si bien Kant se refiere a los objeto en diferentes pasajes de la estética trascendental, lo hace con una finalidad metodológica, pues a medida que se va avanzado en la obra, se van mostrando cuáles son las condiciones de posibilidad (condiciones trascendentales) que hacen legítimo el uso de conceptos que en un principio parecían darse por sí mismos.<sup>13</sup> Es así que si bien Kant habla de objetos en diferentes pasajes de la *Estética*, es en la *Deducción* donde muestra cuáles son las condiciones que hacen posible la aparición de los mismos que, en este caso, no sólo depende de las formas puras de espacio y tiempo, sino, además, de las categorías puras del entendimiento. Es por ello que me

---

<sup>13</sup> Este punto puede ser tan interesante como controversial, pues en él declaro la forma en que leo e interpreto la *Crítica de la razón pura*. A pesar de lo muy problemática o ventajosa que pueda ser esta lectura, no puedo ahondar más en ella, pues no hace parte de los intereses de este capítulo. Sin embargo creo dejar con suficiente claridad cuál es mi lectura y no sólo eso, sino que con ella puedo argumentar que Kant no se contradice al decir que en la intuición se me presentan objetos y luego mencionar que estos objetos sólo son posibles si hay conceptos. A diferencia de la lectura de Falkenstein (1995) por ejemplo, que reconoce cierta contradicción en la obra de Kant con su noción de intuición.

parece ilegítimo el uso que los no conceptualistas hacen de la noción de objeto pues este no se da sólo en virtud de las condiciones formales de la sensibilidad. Creo además que este uso ilegítimo los lleva a desarrollar argumentos que parecen rozar con el mito de lo dado y que señalaré en el tercer y último punto. Me parece entonces que si bien en la sensibilidad es posible la ubicación espacio temporal de aquello que se me aparece, no depende de ésta la determinación del objeto que tengo al frente, sino que, como señala Kant, depende de las categorías del entendimiento.

Si bien Hanna y Lazos admiten que la sensibilidad presenta una estructura normativa diferente a la del entendimiento, no logran establecer la relación entre ambos criterios normativos, lo que, a la luz del criterio de una buena teoría de la representación, resulta insuficiente, pues el sujeto deja de ser responsable de aquello que representa en la percepción. Mientras el no conceptualista no logre relacionar el vínculo normativo de la sensibilidad con el del entendimiento, no se podrá darle peso epistémico al contenido no conceptual, como tampoco se podrá encontrar el vínculo entre este tipo de normatividad y la normatividad del entendimiento. Esta duda también es señalada por Stepanenko (Cfr. Stepanenko. 2018) donde argumenta que una tesis sustantiva del contenido, es decir, una tesis donde se admita que cada facultad tiene su propia forma de representar el objeto, resulta problemática si se quiere admitir, a su vez, la tesis de la cooperación de ambas facultades al momento de *conocer* un objeto. (Cfr. Stepanenko. Pág. 43)

Como dos pequeños bonos a las críticas ya hechas, mencionaré el ejemplo de la casa y el aborígen que los intérpretes no conceptualistas usan con frecuencia para ejemplificar el punto de la sensibilidad no conceptual. El aborígen, al ver una casa y no poseer el concepto de CASA, no estaría viendo propiamente una, sino una mera intuición desprovista de conceptualidad; frente al ciudadano que conoce lo que es una casa y por lo tanto podrá identificar una. El ejemplo no resulta tan bueno, pues a pesar de que el aborígen no conoce el concepto CASA, seguramente, al ser un ser humano, como lo es el ciudadano, que posee un nivel de conciencia que hace posible la subsunción de las intuiciones en conceptos, tendrá un concepto diferente de ésta. Tal vez no la reconocerá como una CASA, pero ís como un objeto. La determinación conceptual puede ser la que sea, pero el punto importante que cabe resaltar es que el aborígen también goza de conciencia y por lo tanto de capacidades conceptuales. Así que el ejemplo no resulta afortunado al momento de intentar mostrar que la forma en que se me presenta un objeto no necesariamente está determinada por un concepto. Ahora bien, el ejemplo tampoco serviría si cambio al aborígen por un perro, pues, al menos hablando kantianamente, el perro no tiene conciencia (capacidad formal), y por lo tanto, no tendría un objeto frente a él, no tendría *experiencia* de dicha casa. Cualquier tipo de ejemplo para especificar el punto no conceptualista resulta problemático, en el mejor de los casos, puesto que se está hablando de condiciones formales que hacen posible la experiencia, pero que, en la realidad, funcionan como un todo inseparable en un sujeto. Incluso el mismo Kant es consciente de esta situación. Por

eso, a lo largo de su obra, se abstiene de ofrecer ejemplos concretos (Cfr. A83/B109 y A134/B173).

Hay dos puntos más sobre los que me gustaría llamar la atención. El primero, referente a la cita de Allais que usé en la página 40, en la presentación del no conceptualismo kantiano y el segundo sobre el mal uso de una cita de Kant (pág. 44), por parte de Allais, para dar cuenta de su argumento. Estos puntos han sido sugeridos por el doctor Stepanenko y me parecen pertinentes para la discusión. Sobre el primero, Allais usa la diferencia entre presentación y representación para argumentar que en la sensibilidad se nos presentan objetos sin la necesidad de las representaciones conceptuales. La cita es la siguiente:

Por otro lado, hay un sentido menos demandante en los cuales un objeto puede ser directamente relacionado con, o ser presentado en la consciencia: un objeto puede ser perceptualmente *presentado* para mí en tal forma que estoy en la posición de atenderlo, de centrar mi atención en él y hacer cosas con él. Esto es lo que, argumento, las intuiciones suplen, y es lo que Kant piensa, pues el pensamiento por sí mismo no lo puede asegurar. (Allais. 2009. Pág. 391)

Argumentar que en la sensibilidad se nos *presentan* objetos sin la necesidad del entendimiento, no parece concordar con las pretensiones del no conceptualista, pues una relación de presentación se satisface causalmente, no representacionalmente. Precisamente el punto del no conceptualista es mostrar la independencia formal de la sensibilidad, es decir, que ella misma nos representa el mundo a partir de sus propias condiciones. Esto se perdería si se introduce la distinción entre presentación y representación.

El segundo punto versa sobre la siguiente cita de Kant que Allais utiliza para dar cuenta de su argumento:

*En efecto, si se tiene en cuenta que sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen a priori las condiciones de posibilidad de los objetos en cuantos fenómenos, y la síntesis que en dichas intuiciones se verifica posee validez objetiva. Las categorías del entendimiento no nos representan, en cambio, las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición.*"(A89/90)<sup>14</sup>.

Tomada como un todo, esta cita parece estar dando afirmando que sólo basta con las intuiciones formales para la representación de objetos en la sensibilidad, sin embargo, esta cita, dentro de la *Crítica*, se ubica en el preámbulo de la *Deducción trascendental*, por ello problematiza si las categorías del entendimiento pueden también representarnos objetos, respuesta que ya se conoce.

Por último, me parece que la línea que traza Hanna de Kant a Evans, Peacocke y Cussins no es tan recta como él afirma. Si bien las tesis de los no conceptualistas contemporáneos tienen un aire Kantiano, pues estas tres propuestas, como se vio en el primer capítulo, se basan en las condiciones espaciales y temporales que se fijan desde el cuerpo humano y su motricidad, hay una diferencia considerable entre los contemporáneos y Kant. La primera y

---

<sup>14</sup> También introduce evidencia textual, aunque innecesaria de citar en este trabajo, en las secciones B 122/123, B132, B145, A25, A29, A68/B93, A140–41/B180.

más importante es que ambas perspectivas parten de puntos metafísicos diferentes, pues mientras que Kant tiene una aproximación racional y normativa, los contemporáneos parten de un marco naturalista y cognitivista. Como se vio, este marco naturalista tiene tanto ventajas como desventajas. Lo claro es que Kant nunca partió de esta metafísica. De hecho, su crítica se enfoca en mostrar que esta visión naturalista o empirista -para ponerlo en sus términos- no es suficiente. Por ello, Kant da un paso más allá que los no conceptualistas contemporáneos aún no han dado.

## **2.5. Balance**

En el primer capítulo se había visto que ni el conceptualismo de McDowell, ni el no conceptualismo defendido por diferentes autores lograban satisfacer los requisitos que exigía una buena teoría de la representación. Esta, por su parte, debe articular, bajo un criterio normativo, del cual pueda dar cuenta el sujeto, las diferentes representaciones que se dan en las relaciones del sujeto con los objetos del mundo: experiencia, conocimiento y acción. A pesar de que ninguna tesis pueda satisfacer estas exigencias, el conceptualismo de McDowell, logra, al menos, articular algunos de estos aspectos, gracias a la introducción de los elementos kantianos a la discusión. Fue por esta razón que en este capítulo se abordaron estos elementos en detalle, pues veo en ellos el potencial explicativo para poder construir una buena teoría de la representación mental. En el primer capítulo abordé la interpretación conceptualista de la filosofía kantiana, que, basada en la deducción trascendental, afirma que todo contenido de la experiencia es conceptual. Si bien sus argumentos son sólidos en tanto pueden dar cuenta de la experiencia y el conocimiento del sujeto, presentan algunos puntos problemáticos. El primero consiste en creer que toda condición formal (condición que unifica) es una condición conceptual, de ahí que se asuman que en la sensibilidad se ejercen las condiciones formales del entendimiento. Esto resulta problemático en tanto que los conceptos, que son unidades de las cuales el sujeto puede dar cuenta, se ejercen sin control alguno en la receptividad, eliminando así la responsabilidad inherente al uso de los conceptos. Si la idea de responsabilidad se pone en peligro, entonces la tesis no cumple con los requisitos exigidos para ser una buena teoría de la representación.

Por otro lado, las interpretaciones no conceptualistas de Kant abren un campo de posibilidades para pensar en la estructura normativa que moldea a la sensibilidad como una diferente a la del entendimiento. Sostiene entonces la diferencia de las condiciones formales. Empero, es aún problemático establecer la relación con la normatividad del entendimiento, ya que o bien la sensibilidad desempeñaría un papel determinante en el conocimiento sólo cuando es añadida a la normatividad del entendimiento, o bien su contenido normativo no juega ningún papel relevante a nivel epistemológico. Al igual que el balance hecho en la primera sección, se concluye la necesidad de una teoría de la representación que relacione elementos del conceptualismo y del no conceptualismo. Me

atrevo a afirmar que un buen lugar para encontrar aquello que se necesita está en la *Doctrina trascendental del juicio* de la *Crítica de la razón pura*.



## 3

## **Esquemas trascendentales: elementos para una (buena) teoría de la representación mental**

“Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo. Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en *unidad* lo que es fragmento y enigma y espantoso azar.”

*Así habló Zaratustra*. De la redención. F. Nietzsche

“Solo nuestros juicios pueden turbarnos” Enquiridión. Cap. V, Epícteto.

### **Introducción**

En los dos capítulos precedentes se mostró que las tesis sobre la naturaleza del contenido (conceptual y no conceptual) no lograban satisfacer los requisitos para construir una buena teoría de la representación. Si bien la introducción de los elementos kantianos a la discusión parecía ofrecer una posibilidad de dar cuenta del criterio normativo que permitiría unificar las diferentes expresiones de la representación (percepción, conocimiento y acción) se vio que las interpretaciones hasta el momento ofrecidas, no lograban satisfacer las distintas condiciones. A lo sumo lograban relacionar algunos elementos, en detrimento de perder la capacidad de dar cuenta de ellos, lo que deviene, finalmente, en una posición que no alcanza a cumplir con los elementos exigidos para una buena teoría.

Sobre el final de los dos capítulos anteriores, se ha sugerido que una teoría del contenido debe articular, armónicamente, elementos del conceptualismo y del no conceptualismo. Del conceptualismo se debe tomar la problematización del concepto de naturaleza. Me parece acertado el diagnóstico de McDowell al afirmar que muchos problemas filosóficos, incluyendo nuestra relación con el mundo, son fruto de definiciones puntuales de ciertos. En este caso, entender el concepto de naturaleza sólo como reino de la ley genera una serie de angustias filosóficas que concluyen en un intento de reducir nuestro discurso sobre lo mental al discurso científico. Sin embargo, en los propios argumentos de McDowell se encuentra el origen otra “angustia filosófica”. Para él, la espontaneidad del entendimiento, como capacidad que alberga la libertad misma, corre el peligro de caer en un juego de justificaciones internas que se podría dar con total libertad, hasta que haya una constricción externa que la limite. De ahí la necesidad de admitir que en la sensibilidad operan ya los conceptos del entendimiento. Es este el criterio de restricción de la libertad de la espontaneidad.

Del no conceptualismo es valiosa la posibilidad misma de pensar en una forma de normatividad distinta a la conceptual, pero que logre dar cuenta de un gran margen de acciones y experiencias que el conceptualista simplemente ignora.

Para poder relacionar en armonía elementos conceptuales y no conceptuales se necesita de un elemento adicional que los logre conectar normativamente. Me atrevo a pensar que este elemento se encuentra en la doctrina trascendental del juicio, en específico, en los *esquemas trascendentales*. Sostengo, además que gracias a la introducción de los esquemas se elimina la angustia que siente McDowell de que el entendimiento no tenga ninguna restricción y su libertad sea total, pues los esquemas, precisamente, son las condiciones que relacionan los conceptos del entendimiento con las intuiciones de la sensibilidad, haciendo efectivo y necesario la aplicación de los conceptos a las intuiciones.

En la *Deducción trascendental* se ha estipulado que las categorías son la condición de posibilidad para *pensar* cualquier objeto. Formalmente, las categorías funcionan como reglas que aprehenden la multiplicidad de la intuición y la unifica en un objeto para un sujeto. Las categorías son condiciones de posibilidad de toda experiencia. Si bien en el entendimiento se encuentran las reglas que hacen posible toda experiencia, es en los juicios donde las aplicamos estas reglas a los fenómenos de la experiencia. Por sí solas, las categorías son meras funciones lógicas sin contenido material, y es sólo cuando corresponden a un fenómeno que adquieren realidad objetiva, es decir, logran instanciarse en la experiencia concreta. *La doctrina trascendental del juicio* muestra, de esta manera, las condiciones que son necesarias para que haya una concordancia entre el objeto determinado sensiblemente y la categoría -como regla o función del entendimiento- haciendo posible el acto de subsumir, en una de estas reglas, aquello que materialmente corresponde. Otra de las motivaciones de la introducción de los esquemas consiste en que permite disolver la angustia filosófica de McDowell acerca de la falta de restricciones a la libertad del entendimiento. Si se disuelve, se resolverá a la vez, el problema que conllevaba su solución, pues, como se vio en los capítulos precedentes, ésta conducía a la peligrosa consecuencia de admitir que no tenemos control o responsabilidad de los conceptos que se ejercen en la sensibilidad.

Por último, elijo esta sección de la *Crítica* porque la facultad del juicio, como lo argumenta Kant, es una capacidad que sólo se desarrolla mediante la educación y en donde no es suficiente tener las reglas si no se las sabe aplicar. Me parece que en esta sección se podría encontrar una relación más cercana con la tesis de la segunda naturaleza, ya que ambas involucran, al menos en principio, un componente formativo.

### 3.1 Esquemas trascendentales

Como se ha visto en el segundo capítulo, algunos intérpretes del conceptualismo (Cfr. Stepanenko. 2016), aseguran que la *Deducción trascendental* es la parte más importante de la *Crítica de la Razón pura*. Ello parece generar la sensación de que no es necesario leer más allá ésta, pues todo lo importante que se pueda decir relativo al conocimiento de los objetos, parece residir ahí. Por otro lado, McDowell justifica, a partir de esto, que los conceptos del entendimiento determinan también a la sensibilidad, siendo el contenido

sensible, en principio, conceptual. Sin embargo, para el no conceptualista, esta determinación convierte la “cooperación” entre ambas facultades en un sometimiento del primero sobre la segunda. Hanna, Allais y Peláez creen que sensibilidad y entendimiento son facultades normativamente separadas porque asumen que la intuición es suficiente para la aparición de objetos singulares ya que esta cuenta con sus propias condiciones formales. Esto quiere decir que no hace falta categoría alguna que haga posible la aparición de dicho objeto. Ambas lecturas me parecen incompletas: la del conceptualista lo es porque afirma que la imaginación (facultad que media entre la sensibilidad y el entendimiento) también está normativamente condicionada por el entendimiento, esto porque niega una diferencia normativa entre sensibilidad y entendimiento; la no conceptualista, por su parte, ignora los resultados de la *deducción trascendental* al considerar que los objetos pueden dársenos en la facultad (capacidad) de la sensibilidad, sin la necesidad de las categorías.

Tal como sugerí al final del segundo capítulo, la *Crítica de la razón pura* –al menos en la *estética* y la *analítica trascendental*- se presenta como un trabajo en el que cada vez se profundiza más en las estructuras y principios (condiciones formales) que hacen posible la aparición de objetos. A medida que va desarrollando su sistema, Kant va mostrando distinciones conceptuales más sofisticadas que hacen posible y legítimo hablar del concepto que se manejaba irrestrictamente con anterioridad. Empieza un recorrido desde las intuiciones puras de espacio y tiempo, hasta la *Unidad de la conciencia*, que recoge las diferentes multiplicidades en un solo Yo. Si bien en la *Estética trascendental* se mostraba que las condiciones de aparición de los *objetos* dependían de las intuiciones puras de espacio y tiempo, en la *analítica* muestra que esos *objetos* son el resultado de la aplicación *a priori* de las categorías puras sobre la multiplicidad dada *a priori* en la intuición. Espacio y tiempo, en este sentido son las formas de toda multiplicidad, pero no pueden unir ni ordenarla en un solo criterio, ya que esto sólo lo puede hacer la categoría. Las categorías, por su parte, son las determinaciones (predicados) de todo objeto posible. En este sentido son determinaciones necesarias de toda experiencia. Ahora bien, para que puedan recoger esa multiplicidad de la intuición, se necesita de una unidad que contenga dicha multiplicidad. Es por ello que esta aplicación, a su vez, depende de una unidad de la conciencia que contenga la multiplicidad, puesto que sólo sobre esa multiplicidad de la intuición se pueden aplicar las diferentes síntesis señaladas por Kant a lo largo de la *Analítica trascendental*. Por síntesis se entiende la acción de combinar las diferentes representaciones dadas en la intuición en una sola representación. Esta combinación no se puede dar en la mera sensibilidad, pues esta es una facultad o capacidad pasiva de recepción. Ahora bien, es el entendimiento como capacidad espontánea, la que también afecta a la sensibilidad, la determina, pues puede unificar la variedad dada en la intuición. La regla es la categoría que recoge la multiplicidad y la une de manera necesaria en una unidad. (Cfr. Caimi. 2017, Pág. 181. En Hoyos y Stepanenko (Ed.))

Lo anterior es la explicación que va de abajo hacia arriba, pero también se puede dar una explicación que vaya de arriba hacia abajo como sigue: Es la unidad de la conciencia, el “yo que acompaña todas mis representaciones” (Cfr. B132) la que hace inteligible la

determinación de la sensibilidad, pues esta unidad, que es el entendimiento mismo, afecta a la capacidad receptiva de la sensibilidad con las reglas que organizan dicha multiplicidad. Estas reglas son las categorías. La sensibilidad entonces no sólo recibe afecciones de objetos, sino que estas representaciones se unifican y se combinan gracias al trabajo de dicha unidad de la conciencia. Esta unifica el proceso de síntesis que se lleva a cabo una vez el entendimiento determina a la sensibilidad. El proceso de síntesis es el más importante de todos, pues es el momento donde se relacionan, de forma homogénea, dos capacidades heterogéneas, a saber: receptividad y espontaneidad. Esto conduce, finalmente, a que la sensibilidad, en tanto partícipe de dicho proceso de recepción, combinación y subsunción, sea posible sólo en la medida en que se suponga una unidad de la conciencia. Esto quiere decir, finalmente, que la condición de posibilidad de la sensibilidad, determinada ahora desde el entendimiento, depende enteramente de la unidad de la conciencia, del “yo pienso”.

Los conceptualistas tienen un punto importante en tanto afirman que la sensibilidad es dependiente del entendimiento al momento de experimentar y conocer el mundo. Tal como Kant lo expresa “En tanto que dadas, todas las diversas representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios (espacio y tiempo); en tanto que necesariamente *combinables* en una conciencia, se hallan bajo el segundo (apercepción trascendental)” (B137). De esta manera, la sensibilidad, en tanto determinada por el entendimiento es dependiente de éste, ya que dicha capacidad recibe en función de la combinación, de la síntesis que realiza el “Yo”. Como todo conocimiento del mundo es resultado de la unión de receptividad y entendimiento, no podemos *conocer* objetos del mundo a menos que sean intuiciones que correspondan a conceptos (Cfr. B166).

Con la *deducción trascendental* se estableció que la constitución del objeto depende de las categorías del entendimiento. De la misma manera, se establece que toda percepción que gozamos es el resultado de esa autoconciencia (unidad de la conciencia) que organiza, combina y determina la multiplicidad de la intuición en conceptos. Ahora bien, en la sección de los *esquemas trascendentales* se establecen las condiciones de posibilidad para que se dé la relación entre sensibilidad y entendimiento en los juicios. Establece así las condiciones trascendentales de la relación entre ambas facultades. El juicio es una facultad que subsume bajo las reglas del entendimiento los fenómenos (lo que se me presenta) dados en la sensibilidad. Para poder subsumir bajo reglas se necesita de condiciones formales que posibiliten la relación de las diferentes representaciones. Dichas condiciones son los *esquemas trascendentales*. Sensibilidad y entendimiento son capacidades heterogéneas, pues mientras una recibe, la otra crea; ambas tienen diferentes tipos de representaciones. La distinta funcionalidad de cada una hace que su conexión, en un principio, parezca difícil, pues no hay elementos comunes que las una. Es por ello que para Kant es necesario encontrar un tercer término que funja como mediador entre estas dos heterogeneidades. Dicho elemento debe ser homogéneo tanto con la sensibilidad, como con el entendimiento, este es: el *esquema trascendental*. Esta noción cumple una función central en el argumento de Kant, pues no sólo hace posible la relación entre sensibilidad y entendimiento, sino que,

por un lado, limita el uso de las categorías –aquello que para McDowell es fuente de angustia-; y, por el otro, las re-afirma como necesarias para la aparición de cualquier objeto posible en la experiencia.

El esquema es un producto de la imaginación, es decir, resulta de la determinación del entendimiento sobre la sensibilidad. La imaginación, como una facultad intermedia entre sensibilidad y entendimiento, posee elementos de ambas. Por un lado, puede retener la multiplicidad de las intuiciones de la sensibilidad sin que estas se den en la experiencia y por otro lado, puede unificarlas a partir de la relación con las unidades del entendimiento. Por ello goza de ese carácter dual que lo hace homogéneo tanto con la intuición de la sensibilidad, como con el concepto del entendimiento. De aquí la importancia de la imaginación en la percepción como elemento de enlace (Cfr. Matherne. 2015). Arias-Albisu, por otro lado, muestra otro componente de ese carácter dual de los esquemas al afirmar que estos son tanto procedimientos, como productos (Cfr. Arias-Albisu. 2010). Son *procedimientos* en tanto determinan la multiplicidad de la intuición según una regla del entendimiento, pero también son *productos*, porque dicha determinación no es concepto, ni es intuición, sino *esquemas* que producen *imágenes*. Una *imagen* es la determinación sensible de un concepto, es decir, es una forma particular que recoge una generalidad. Es la determinación empírica de un *esquema*. Estas, también, son también un tipo de representaciones, pues unifican una variedad. Por ejemplo, cuando se piensa en un PERRO tenemos en mente la imagen de un animal con ciertas características: mamífero, cuadrúpedo, etc. Estas son los suficientemente generales para capturar las determinaciones de todos los perros, pero no deja de ser una forma singular la que imaginamos.

Otra definición de *esquemas trascendentales* que sigue con el criterio que he propuesto arriba es el de asumirlos como determinaciones del tiempo o como determinaciones temporales. (Cfr. 178) Caimi y Arias-Albisu sugieren la traducción de *determinaciones temporales* en lugar de *determinaciones del tiempo*. Ambos conceptos, lejos de ser opciones diferentes, muestran la dualidad sensibilidad/entendimiento presente en los esquemas, pues en su primera acepción, como *determinaciones temporales*, se refieren al hecho de “sensibilizar” (Cfr. Heidegger. 1996. §25) los conceptos, es decir, de agregarles el componente temporal. Los conceptos, por sí mismos, sólo son una estructura lógica que se determina en el entendimiento, pero estos no poseen temporalidad alguna, ya que esta es una intuición *a priori* de la sensibilidad. Solo cuando se determinan temporalmente los conceptos adquieren la posibilidad de referirse a intuiciones, pues ambos comparten la temporalidad. Finalmente la determinación temporal de un concepto es posible sólo si hay *Esquemas*. Kant define los esquemas (determinaciones temporales) de algunas categorías de la siguiente manera:

“El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo. (...) El esquema de una causa y de la causalidad de una cosa en general es la realidad a la que sigue algo distinto, una vez puesta esa realidad, cualquiera que sea. (...) el esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de distintas representaciones con las condiciones del tiempo en general. (...) El esquema consiste, pues, en determinar la representación de una cosa en relación con un tiempo.

El esquema de la realidad es la existencia en un tiempo determinado. El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.” (A144/5 / B183/4)

Por otro lado, al definir los esquemas trascendentales como determinaciones del tiempo, se entienden como el resultado o la aplicación de la universalidad del entendimiento al sentido interno (tiempo). Antes de avanzar hay que hacer una distinción importante. El tiempo es la condición formal de la sensibilidad, una intuición a priori que hace posible la aparición de objetos organizados según este criterio. El sentido interno por su parte, es la forma temporal por la que nos intuimos a nosotros mismos como fenómenos temporales, esta es fundamental pues en virtud de ésta nos podemos *pensar* como unidad gracias a que nos intuimos como una. En la imaginación el concepto del entendimiento, como unidad, contiene la unidad del sentido interno (Cfr. A140/B179). Así, gracias a esta determinación trascendental del tiempo también es posible pensar en un sujeto cognoscente que se asuma como un objeto que permanece en el tiempo y será desde su “ahora” (criterio formal de unificación) que se le presenten los objetos el mundo.

Para aplicar los conceptos a las intuiciones se necesita de los esquemas, estos, en tanto condiciones formales de la imaginación, son homogéneos tanto con la sensibilidad, como con el entendimiento y hacen posible cualquier subsunción. “Será, pues, posible aplicar la categoría a los fenómenos por medio de la determinación trascendental del tiempo cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, *subsumir* los fenómenos bajo la categoría.” (A139/B178) Entre las nuevas posibilidades que abren los esquemas está la explicación del error. Para muchos intérpretes, si las categorías se refieren necesariamente a objetos, ¿cómo sería posible el error, entendiéndolo como una subsunción equívoca de un objeto bajo una regla que no le corresponde?<sup>15</sup> La pregunta parece llevar a callejones sin salida si se asumen los resultados de la deducción trascendental, a saber: que los conceptos del entendimiento son las condiciones formales y constitutivas de los objetos de la experiencia. Pues si esto es así, no podría darse cuenta del error perceptual. (Cfr. Muñoz. 2018. Pág. 53) Sin embargo, si se añade a la discusión los esquemas trascendentales, el panorama parece volverse más claro, esto porque, por un lado los esquemas son condiciones de posibilidad para formular juicios, en tanto permiten subsumir la unidad temporal en la unidad conceptual. Por otro lado, sólo en los juicios se produce el error (Cfr. Muñoz. 2018. Pág. 56). De esta manera, en los productos concretos y materiales de los esquemas, a saber, las imágenes, es posible la concordia o no de estos con los fenómenos que se presentan en la experiencia. Si concuerdan, el juicio será correcto, y falso si no. Son los esquemas, de esta manera, las condiciones de posibilidad que permiten incorporar una explicación plausible del error. Por otro lado, tal como Kant lo menciona “el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana” (A141/B181) esto quiere decir, y siguiendo a Matherne (Cfr. Matherne. 2014) que es un ejercicio y una práctica libre de la espontaneidad, donde si bien en algunos momentos embonará la multiplicidad del tiempo con la regla del entendimiento, formando un

---

<sup>15</sup> Véase el ensayo de Lewis Withe Beck “Did the sage of Königsberg have no dreams?”

concepto sensible; muchas veces se le asignará a una multiplicidad un concepto errado. El error no sería más que una falta de “saber-cómo” que se perfecciona en el entrenamiento de esa capacidad judicativa.

Esta presentación de los esquemas trascendentales, de su naturaleza y de su función tiene una especial deuda a lo escritos de Matherne (2014, 2015) En sus trabajos, reivindica a la imaginación y a los esquemas como parte fundamental de la teoría de la percepción kantiana. En este sentido, se aleja de los exponentes tradicionales tanto del conceptualismo, como del no conceptualismo kantiano. De hecho, considera estas lecturas canónicas de Kant como incompletas al no tener en cuenta a la imaginación como elemento fundamental y constitutivo de la percepción (Cfr. Matherne. 2015. Pág. 744).

En sus trabajos Matherne argumenta a favor de un “conceptualismo moderado” en donde la única forma de conocer los objetos sea través de la sensibilidad –siendo esta no conceptual en tanto no está completamente determinada por concepto alguno- aunque dicha sensibilidad está mediada por las categorías, las síntesis y los esquemas del entendimiento. Toda aparición de un objeto es el resultado de la actividad sintética de la espontaneidad. A pesar de que la receptividad sea la única facultad que recibe, necesita de los conceptos y los esquemas para que propiamente se hable de una relación de conocimiento entre el sujeto y el objeto. La naturaleza del tiempo como estructura sensible, que hace posible la aparición de cualquier objeto, no puede ser capturada por concepto o categoría alguna, sino que, al contrario, es gracias al tiempo que las categorías se pueden aplicar a cualquier objeto de la experiencia.

Por otro lado, mi aproximación difiere de la más reciente propuesta de Peláez (2018). Su trabajo, a pesar de usar el mismo recurso que estoy usando como alternativa, tiene la finalidad de sostener que el contenido de la percepción es no conceptual y defiende, así, la interpretación no conceptualista de Kant. Para Peláez, los esquemas trascendentales enfatizan la distinción entre sensibilidad y entendimiento, además de su separabilidad funcional. Con este argumento, Peláez reafirma las pretensiones de los no conceptualistas kantianos, donde la sensibilidad, como capacidad de recibir las afecciones de los objetos, pueda trabajar con total independencia del entendimiento. Es decir, pueda darnos representaciones *particulares* de los objetos que nos afectan.

Otro de los puntos del no conceptualismo kantiano que comparte Peláez -que es una consecuencia directa de la “separabilidad” de las facultades- es que a pesar de que se necesita del trabajo mancomunado para hablar de “conocimiento”, se puede pensar en entregas de la sensibilidad que son “menos que conocimiento”, aunque totalmente autónomos del entendimiento: son la mera representación de un particular o incluso representaciones sub-personales. Tal y como señalé en la tercera parte del segundo capítulo, que la sensibilidad tenga entregas sub-personales con contenido no conceptual no pone en riesgo la postura central del conceptualismo, a saber, que la experiencia, base para la justificación de todo juicio y conocimiento, sea conceptual. Por lo tanto, parece inocua en el debate.

Con los *esquemas trascendentales*, Peláez justifica la separación de las facultades y así favorece la lectura no conceptualista. El mero hecho de ser el esquema un elemento mediador entre intuiciones y conceptos, implica que dichos elementos son distintos, tanto así que no pueden relacionarse entre sí sin este. Comparto la lectura de Peláez en el sentido de que los esquemas permiten diferenciar con claridad –ya que parten de– la heterogeneidad de las facultades, sin embargo, lo que no comparto es que esto sea un argumento que apoye una interpretación no conceptualista de Kant, esto porque La experiencia es el resultado de la totalidad del sistema racional funcionando. Por *totalidad* entiendo la unidad del sujeto cognoscente, que de arriba abajo se conforma como sigue: Unidad de la conciencia o apercepción trascendental, categorías, esquemas (síntesis) e intuiciones. Una parte del sistema no puede realizar toda la función del mismo. Así, la sola sensibilidad no hace posible la *percepción*, como argumentan los no conceptualistas, sino que ésta es posible en virtud del trabajo mancomunado en la totalidad. Por ello, los argumentos no conceptualistas caen en cierta versión del mito de lo dado al aceptar que basta con la capacidad de a receptividad para tener experiencia del mundo. En este caso, basta con la sola sensibilidad para representar objetos. El “mensaje” parece ser más poderoso, porque lo que muestra es que el conocimiento es un ejercicio donde lo conceptual trabaja mancomunadamente con lo no conceptual y juntos crean lo que llamamos *experiencia*. Me parece que los esquemas logran soldar la duda que presenta Stepanenko (Cfr. Stepanenko. 2018. Pág.37). En su texto argumenta que dar cuenta de la sensibilidad como una facultad con una constitución normativa diferente a la del entendimiento (lo que él llama versión sustantiva del no conceptualismo) resulta problemática porque haría inviable la tesis de la cooperación (asumir que el conocimiento es el resultado de sensibilidad y entendimiento). Una vez introducidos los esquemas, se pueden aceptar ambas tesis sin caer en contradicción, a saber: aceptar la cooperación de ambas en el conocimiento y, a su vez, su diferencia formal o normativa. Por otro lado, también complementa uno de los problemas que presentaba el no conceptualismo, ya que, como se había visto, al aceptar que la sensibilidad tiene una condición normativa distinta a la del entendimiento, se complicaba la relación entre ésta y el entendimiento. Los esquemas, como condiciones formales que hace posible la subsunción de fenómenos en reglas, permiten una solución a estos problemas, que parecen más bien dos caras de una misma moneda.

Por último, estando casi en completo acuerdo con la lectura de Heidegger, la sección de los esquemas trascendentales es una de las partes más importantes de la *Crítica* (Cfr. Heidegger. 1996. Pág. 82), pues en ella no sólo se establece el centro mediador que fija la relación y los términos entre sensibilidad y entendimiento; sino que también muestra los límites de la espontaneidad y a su vez, su necesidad. Al ser el entendimiento restringido por el tiempo, el uso de las categorías queda, a su vez, restringido a las condiciones de la intuición de la receptividad, a toda experiencia posible. En este caso, toda experiencia posible, formalmente, está determinada por el sentido interno, por la temporalidad. Por ello, los *esquemas* son fundamentales, pues no solo limitan al entendimiento, sino que logran conectar cada categoría con la condición formal de la sensibilidad. “Si prescindo, pues, de



los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a los conceptos, pero no representan ninguno objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza.” (A147/B187)

Para finalizar esta primera sección concluiré que el contenido de la experiencia no es ni plenamente conceptual, ni no conceptual, sino que se da en la medida en que un tercer término medie la relación entre estas dos capacidades heterogéneas, haciendo posible homogeneizarlas. Por un lado, el contenido de la experiencia -entendiendo por experiencia una síntesis empírica (Cfr. A158/B197), es decir la forma en que se me presentan y conozco los objetos del mundo que es posible gracias a la *unidad de la conciencia*- no puede ser exclusivamente conceptual, pues éste necesita de una determinación temporal (normatividad de la sensibilidad) para poder relacionarse con la sensibilidad. Dicha determinación temporal, en tanto no pertenece a las determinaciones de los conceptos, sino de la sensibilidad es no-conceptual. Por otro lado, dicho contenido no puede ser solo no conceptual, dado que la condición para que se presenten objetos en la experiencia es la necesaria unidad de la conciencia, es decir, se necesita de la espontaneidad del entendimiento.

Esta noción parece hacer justicia al trabajo mancomunado de ambas facultades que Kant anuncia en A51/B76, pues cada capacidad, dada su naturaleza (estructura) aporta el elemento que hace posible el conocimiento de un objeto. Bajo esta concepción, la sensibilidad no queda sometida al entendimiento, como sucede en McDowell, ni tampoco quedan completamente separadas, como algunos no conceptualistas parecen sugerir. El contenido, bajo este marco, no es ni conceptual ni no conceptual, sino la reunión de ambos elementos bajo una determinación del tiempo dad en virtud de la unidad de la conciencia. Esta conclusión parecería favorecer una lectura conceptualista, pues a final de cuentas el juicio depende de la unidad de conciencia: del “yo”. Pero la diferencia entre esta versión y el conceptualismo clásico es que, en la versión de McDowell, los conceptos del entendimiento se ejercen ya en la sensibilidad, siendo toda entrega de la misma conceptual mientras que en esta versión se reconoce la independencia normativa de la sensibilidad. Su unidad no es una unidad conceptual, es temporal y en este sentido, no conceptual.

### **3.2. Esquemas trascendentales en el debate contemporáneo**

Como se ha venido sugiriendo en las últimas partes de los dos capítulos anteriores, una buena teoría de la representación mental tiene que dar cuenta de la naturaleza del contenido, armonizando elementos conceptuales y no conceptuales; de lo contrario, caerá en el exceso del formalismo conceptual, como el de McDowell, o en el defecto de no tener un criterio normativo claro, del que adolecen las propuestas no conceptuales. Del conceptualismo tomo el concepto de segunda naturaleza. Este concepto es la base para defender cualquier propuesta de un contenido que surge en un contexto normativo. Es plausible la idea de que esta segunda naturaleza se desarrolla a medida que el sujeto es formado en determinados hábitos racionales, que terminan configurando la forma en que el sujeto experimenta, conoce y actúa en el mundo. Del no conceptualismo tomo la

problematización de asumir todo contenido como conceptual y abrir así la posibilidad de pensar en otras formas de caracterizar la experiencia diferente a la moderna distinción sujeto/objeto.

Por otro lado, en la *Doctrina trascendental del juicio*, Kant asume la diferencia estructural entre las dos facultades. Esta diferencia no obedece a criterios lógicos, sino que es una diferencia *trascendental* (Cfr. A44/B62). Si, por trascendental se entiende aquellas condiciones que hacen posible algo (objeto, conocimiento, acción), entonces se asemeja bastante a lo que se ha entendido en este trabajo por *normatividad*, a saber, aquellas condiciones que hacen inteligible la atribución de responsabilidad epistémica al sujeto; haciendo inteligible, a su vez, la evaluación de sus contenidos. Ambos términos son similares en tanto estructuras que hacen posible algo más, siendo los criterios normativos condiciones que hacen posible una evaluación del contenido. De esta manera, la *Doctrina trascendental del juicio* asume la diferencia estructural de sensibilidad y entendimiento, lo que implica reconocer la estructura normativa, e independiente, de cada facultad y la necesidad de su unión al momento de determinar el contenido en el juicio. Al reconocer la diferencia normativa de ambas facultades, la posición de Kant ya se establece como una diferente a la de McDowell, pues de aceptarse el argumento de McDowell, se aceptaría que la condición normativa de la sensibilidad es igual a la del entendimiento. Y es precisamente esta consecuencia la que genera problemas en su posición, pues, como se vio en el primer y segundo capítulo, se pierde la responsabilidad inherente al concepto, ya que no se tendría control sobre estos en la sensibilidad. Con la posición de Kant, en cambio, se mantiene la independencia y diferencia normativa o trascendental de cada facultad; sin embargo su interacción es posible gracias a la capacidad que tenemos de juzgar objetos, pues en el juzgar se dan las condiciones para que las reglas del entendimiento (las categorías o conceptos) subsuman o determinen los fenómenos de la sensibilidad. Estas condiciones, como se vio, son los *esquemas*. Con esta posición se podría salvaguardar la responsabilidad inherente a cada condición normativa, convirtiéndose así en una nueva candidata para convertirse en una buena teoría de la representación.

Ahora ¿cómo se traducen los *esquemas* al debate contemporáneo? Yo creo que hay varias alternativas. La primera es introducir el término al debate: en este sentido ya no se hablaría exclusivamente de intuiciones y conceptos, como aceptan hoy la mayoría de los interlocutores, sino de intuiciones, *esquemas* y conceptos. Estos serían funciones o condiciones que permiten capturar la unidad de la intuición y relacionarlo con la unidad del concepto. De esta manera también se tendría que precisar la definición de conceptos, donde se tienen que entender como reglas formales y constitutivas completamente heterogéneas a lo dado en la intuición. La segunda sería modificar, ligeramente, la definición de lo conceptual, incluyendo en esta las condiciones de la intuición sensible. De esta manera, hablar de conceptos no sería, exclusivamente, hablar de formas lógicas generales que capturen una particularidad, sino de unidades que ya contienen, además, una unidad temporal dada en virtud de la condición formal de la intuición. De esta manera, hablar de

contenido conceptual no se reduciría a un contenido compuesto y relacionado exclusivamente de conceptos,

Volviendo a relación de esta sección con el argumento de la segunda naturaleza, señala Kant que el juicio es una facultad que tiene que ser educada (Cfr. A133/B172) y no basta para su despliegue correcto tener todas las reglas del entendimiento a su disposición pues esto no es suficiente para saber en qué casos se debe aplicar o no la regla. Subsumir los objetos en conceptos y formular juicios a partir de estos parece suponer una práctica que surge de un aprendizaje y una formación. Los *esquemas trascendentales* serían la condición formal de la formación (*bildung*) tal como se ha venido entendiendo en este texto, ya que no sólo hacen posible la aplicación de las reglas del entendimiento a los fenómenos, sino que su aplicación misma se va refinando mediante la práctica.

Los esquemas trascendentales son condiciones *a priori* que la sensibilidad impone como restricción sobre los conceptos puros del entendimiento. Sólo en virtud de estas restricciones es que los conceptos tienen realidad objetiva, dado que se hace posible subsumir un fenómeno en uno de estos. (A140/B179) La restricción que impone la sensibilidad es la temporalidad del sentido interno que organiza la diversidad en una unidad. De esta manera, sólo si hay una restricción de la categoría se hace posible su relación con los objetos de la sensibilidad. La experiencia, en este sentido, sólo sería posible si la normatividad de las reglas del entendimiento se relaciona con la normatividad temporal de la sensibilidad.

De esta manera, los *esquemas* hacen inteligible la idea de una segunda naturaleza que se forme a partir de su relación con lo no conceptual, ya que este contenido también es normativo. En *Mente y mundo* McDowell identifica lo dado como aquello no normativo, que no hace parte del espacio lógico de las razones, y, aun así, juega un papel en la justificación de un juicio. Sin embargo, en otro momento de su *primera conferencia* - "intuiciones y conceptos"- identifica lo dado como algo extra-conceptual (Cfr. McDowell. 1996. Pág. 9) lo cual, a la luz de esta investigación, no implica que no sea normativo. La idea de segunda naturaleza como un espacio *sui generis* frente al reino de la ley sigue intacta, sólo que la posibilidad misma de este espacio se desarrollará en virtud de su relación con la normatividad no conceptual de la sensibilidad.

Asumiendo entonces que el contenido de la experiencia es resultado de la mutua relación de determinación entre sensibilidad y entendimiento –donde toda experiencia posible se da en virtud de los conceptos del entendimiento, pero a su vez restringido por la temporalidad de la sensibilidad- se pueden esbozar algunos criterios para definir la experiencia, el conocimiento y la acción, objetivo que debe cumplir cualquier buena teoría de la representación. Pese a que tal labor sobrepasa los límites de este trabajo, empero, se darán algunas aproximaciones que, espero, permitan ser desarrolladas en futuros trabajos.

Todo contenido es resultado de la integración formal entre la estructura de la sensibilidad y la del entendimiento en una determinación temporal. El contenido de la experiencia se estructurará a partir de la relación entre la normatividad de la sensibilidad y la del entendimiento. Las imágenes, por ejemplo, como productos materiales de los esquemas,

pueden o no corresponder a los conceptos entendidos como reglas. Si corresponde, el juicio que formule el sujeto será verdadero, si no, falso. Esto, como se vio en la sección anterior, permite explicar la naturaleza del error. Una imagen entonces es un producto de la imaginación que se forma gracias a que las categorías (predicados) encierran en una regla la multiplicidad que se presenta en la sensibilidad. Así, por ejemplo, cuando imaginamos a un perro, nos creamos la imagen de un animal cuadrúpedo, que, por un lado, es lo suficientemente general para que en esa imagen quepa cualquier perro que podamos ver, por más diferentes que pueda llegar a ser de los otros; y que, por el otro, sea lo suficientemente particular para identificar dichos rasgos materiales.

Por su parte, el conocimiento se da cuando el fenómeno se adecúa a su concepto y el sujeto pueda dar cuenta de esta adecuación, ésta, a su vez, es posible gracias a la condición formal de los esquemas trascendentales. Por último, me parece que con lo esbozado hasta ahora no se podría dar cuenta, con suficiencia, de la acción. Se ha visto que una de las críticas a McDowell por parte de Cussins y Dreyfus es que concibe la acción intencional como el resultado de actitudes proposicionales. Esta forma, argumentan, parece ser insuficiente al intentar explicar las acciones que exhiben una habilidad precisa y un saber cómo que va más allá de la descripción proposicional de la acción. Estas acciones, argumentan los no conceptualistas, parecen exigir una descripción del mundo que sea diferente a la moderna distinción entre hechos y propiedades, y sugieren una descripción en términos de posibilidades de acción que se configuran desde la relación del agente o sujeto con el mundo. Si bien me parece que sobre este punto hay que agregar nuevos elementos, de corte fenomenológico para su análisis, al menos, con lo dicho en este texto se establecería un buen punto de partida al asumir que el contenido de la acción tiene un elemento sensible-temporal de carácter no conceptual.

Para McDowell, el espacio de las justificaciones no puede ir más allá del espacio de los conceptos, pues de lo contrario se caería en el mito de lo dado. En este trabajo, en cambio, el espacio de las justificaciones no puede ir más allá del espacio de los conceptos *sensibles* o de las determinaciones temporales. Es decir, no puede ir más allá del espacio de las *imágenes*. Son las intuiciones de la sensibilidad el verdadero límite del entendimiento, pues ningún concepto puede ir más allá de las condiciones temporales que establece la sensibilidad. Para McDowell, lo conceptual carece de límites (Véase. McDowell. 1994. Segunda conferencia) El entendimiento no tiene una restricción real de la sensibilidad, pues esta ejerce pasivamente su capacidad. En esta propuesta la sensibilidad es un verdadero límite, pues ningún concepto puede ir más allá de la determinación temporal, que es la condición de posibilidad de toda representación, incluso la de nosotros mismos.

### **3.3. Balance**

A lo largo de este trabajo se han evaluado y problematizado las diferentes propuestas que se han configurado en torno a si el contenido mental es conceptual o no. Por un lado, la propuesta conceptualista de McDowell se presenta como una opción muy sólida al sostener

que el contenido de la experiencia es conceptual. Su fortaleza radica en la facilidad con la que se puede construir el vínculo epistémico entre la experiencia y el juicio. Si ambas tienen el mismo contenido, la experiencia podría, legítimamente, justificar toda clase de juicio basado en esta. Sin embargo, su propuesta es problemática al asumir que las capacidades conceptuales se ejercen pasivamente en nuestra capacidad receptiva, pues se pierde la responsabilidad (dar cuenta de) inherente a la posesión y uso de los conceptos. Si estos se aplican sin que el sujeto sea consciente de ello, se perdería su capacidad normativa, que genera el vínculo responsable entre mente y mundo. Tal vez sea esta la misma razón por la que Kant no acepta como parte constitutiva de la sensibilidad a los conceptos y trabaja, en su lugar, con intuiciones, cuyo carácter, en este sentido constitutivo, es no conceptual.

Otra de las razones que convierte en problemática la tesis conceptualista es la relación entre este contenido y la caracterización de la acción. Es poco plausible aceptar que durante la ejecución de una acción, el mundo del agente esté estructurado en términos de objetos y propiedades, ya que esta estructura parecería darse sólo si el sujeto se detiene de su actividad para determinar lo que tiene enfrente. Por último, argumenté que aceptar el argumento de la segunda naturaleza implica dar cuenta de la forma en que el contenido se va determinando y transformando a lo largo de la vida del sujeto. Al asumir, de entrada, que todo contenido es conceptual se pierde esta dimensión formativa, y, en su lugar, se caería en cierta forma de innatismo conceptual, donde se asume que una vez formado el sujeto, todo aspecto de su vida se verá permeado por esta conceptualidad. Argumenté que esto sucedía al intentar dar cuenta de la segunda naturaleza sólo a través de la formalidad de los conceptos. El argumento implica, por último, que sólo en aquellas situaciones donde hemos aprendido los hábitos conceptuales, estructuramos el mundo de tal manera. Pero no implica que todos los aspectos de la vida sean ya conceptuales. Inminentemente puede llegar a serlo, pero siempre habrá un margen donde surja algo sobre lo cual no tengamos aún el hábito de estructurarlo de tal o cual manera.

Por otro lado, el no conceptualismo busca caracterizar el contenido de forma alternativa a la conceptual. Para ellos, tanto el carácter de la experiencia, como el de la acción no pueden ser determinados por los conceptos que posea un sujeto particular. Sin embargo, concuerdo parcialmente con Stepanenko (2018) al afirmar que estas caracterizaciones responden a pretensiones naturalistas del contenido, cuya mayor debilidad se encuentra en su falta de criterio normativo, relegando este contenido a criterios causales y subpersonales. Bermúdez, por ejemplo, no tendría mayor dificultad en aceptar esto. Pero, si la pretensión es ubicar al contenido no conceptual dentro del espacio lógico de las razones, y darle, por lo tanto, un rol protagónico en la determinación de la experiencia, el conocimiento y la acción, no parece que sea el naturalismo una opción viable, pues desde este no se puede dar cuenta del sujeto como responsable, ni se podría, por lo tanto, garantizar el vínculo normativo con el mundo. Sin embargo, propuestas de corte fenomenológico, como la de Dreyfus y, hasta

cierto punto, la propuesta de Cussins, pretenden darle un nuevo rol al contenido no conceptual en la caracterización de la acción. Para Dreyfus, por ejemplo, la acción está guiada por una suerte de normatividad que no se estructura en términos veritativos, sino que más funciona como una guía para el sujeto que lo lleva a la correcta fusión con el entorno y culminar así su acción. Para Dreyfus el mundo no siempre está permeado por la racionalidad y la conceptualidad, sino que ésta es más bien intermitente. Ahora bien, el mayor problema que debe afrontar el no conceptualista consiste en dilucidar este criterio normativo y, en caso de hacerlo, cómo se relaciona con la normatividad conceptual.

Si, tanto el conceptualismo, como el no conceptualismo parecen tener problemas al momento de dar cuenta de la naturaleza del contenido, pero, a su vez, cada uno parece tener algo importante que decir acerca de ella, asumí que una tesis del contenido debe lograr armonizar elementos tanto del conceptualismo, como del no conceptualismo. Rastreado el origen del debate, es posible darse cuenta de que la radicalidad de ambas posiciones emerge de cierta interpretación de la filosofía de Kant. En esto coincido con Hanna (Cfr. Hanna. 2016. Pág. 14). Y, así como cierta interpretación generó esta discordia, sostengo que otra interpretación de Kant lograría armonizar estos elementos. Esta gira en torno a la importancia de los esquemas trascendentales y el papel fundamental que cumplen al hacer inteligible la relación entre los fenómenos de la sensibilidad, con las categorías o reglas del entendimiento puro. Los esquemas son producto de la síntesis de la imaginación que es una facultad intermedia entre sensibilidad y entendimiento, necesita de la condición formal de la diversidad, que sólo se da en la sensibilidad, para encuadrar o sintetizar el material de la sensibilidad en la universalidad de la categoría. La condición formal de la diversidad es el sentido interno, es decir, el tiempo. De ahí que Kant defina al esquema como una determinación temporal que permite subsumir un objeto en un concepto. Ya en la *Deducción trascendental* se afirmaba que todo concepto del entendimiento tiene validez objetiva porque, *a priori*, se refiere a objetos. Las categorías, en este sentido, son las reglas (principios) que constituyen al objeto mismo en tanto objeto discursivo u objeto del pensamiento. Con esto en mano, nos falta aún, como expresa el propio Kant, una nueva regla que permita entender el caso en que se debe aplicar la categoría al fenómeno (Cfr. B175). La facultad o capacidad que subsume o aplica las reglas sobre los fenómenos es el juicio y por ello, se debe mostrar la regla o el procedimiento que se tiene que dar para que los objetos de la intuición sensible puedan ser subsumidos en las categorías del entendimiento y poder formar así juicios de experiencia. Dicha regla, para Kant, es el *esquema trascendental*. Como este tiene elementos tanto de la sensibilidad, como del entendimiento, se hace inteligible el proceso de subsunción. Hay que recordar que no basta con la sola regla para saber qué cae en ella y qué no. Por sí misma, la categoría sólo sería una función lógica del entendimiento; por ello necesita de la sensibilidad, sólo a través de ella se puede determinar qué objeto cae en la categoría o cuál no. Esto es así dado que sólo a través de la sensibilidad conocemos las determinaciones particulares del objeto dado. Las categorías, como meras funciones lógicas, discursivas y formales, no ofrecen determinación

alguna del objeto. Por determinación entiendo, siguiendo a Kant, la añadidura de un predicado a un concepto, de tal manera que amplíe el concepto mismo (Cfr. A598/B626). Para ello hace falta, por lo tanto, la materia empírica dada en la sensibilidad. Esta posibilidad de relación entre la categoría y el fenómeno, se basa, a su vez, en la condición trascendental que hace posible todo juicio, a saber, el *esquema*.

La naturaleza anfibológica del esquema, en tanto toma elementos de la sensibilidad y del entendimiento, le permite salir del entendimiento y, de esta manera, establecer los límites mismos de las reglas puras de este. Así, para Kant, el esquema no sólo permite la realización de la categoría, en tanto posibilita la subsunción con el objeto, sino que, a su vez, lo restringe, pues todo uso de estas reglas se verá limitado a la estructura temporal –y en ese sentido no conceptual- de la sensibilidad. “Pero es igualmente evidente que, si bien son los esquemas de la sensibilidad los que realizan las categorías, son también ellos los que las restringen, es decir, las limitan a unas condiciones que residen fuera del entendimiento (a saber, en la sensibilidad).” (B186)

Por ello no estoy de acuerdo con McDowell al afirmar que el contenido de la sensibilidad es ya –aunque pasivamente- conceptual. Es la postura de Kant muchísimo más sofisticada que la primera, pues si bien nunca abandona la idea de que el conocimiento es esencialmente un fenómeno normativo, de este también puede hacer parte lo no conceptual. Es más, lo no conceptual cumple un papel fundamental pues no sólo hace posibles los juicios, sino que restringe el uso mismo de estas reglas.

Afirmando el papel fundamental de los esquemas trascendentales el debate dejar de ser uno donde se den argumentos a favor o en contra del conceptualismo o del no conceptualismo. En su lugar, con la noción de esquema, se permite armonizar estos dos elementos en una nueva relación o regla que permite, además, observar y comprender el papel fundamental tanto de lo conceptual, como de lo no conceptual. Esta interpretación permite, además, presentar una alternativa a uno de los problemas que afrontan los conceptualistas kantianos, a saber: la naturaleza del error. La situación es la siguiente. Resultaría paradójico que nuestra experiencia, siendo entera y constitutivamente conceptual, donde no es posible que se me den objetos son categorías y conceptos, presente errores y me equivoque algunas veces. ¡Se supone que todo está bajo las reglas del entendimiento puro! A mi parecer, las respuestas ofrecidas por los conceptualistas no logran satisfacer lo exigido y ello a causa de no tener en cuenta la doctrina trascendental del juicio, en específico, la sección de los esquemas. Es en el juicio (como facultad superior) y no en el entendimiento, donde aplicamos las reglas a los fenómenos. Que se apliquen bien o mal, depende ya, señala Kant, de la educación del juicio: “Ahora bien, esa nueva regla exigiría, a su vez, precisamente por ser regla, una educación del juicio. Queda así claro que, si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado” (A133/B172)

En este trabajo me aventuré a suponer que una interpretación del núcleo kantiano podría configurar los términos del debate y mostré el por qué. Pero ¿es suficiente para dar una teoría del contenido? A mi parecer el marco kantiano brinda todos los elementos formales para entender la relación entre lo conceptual y lo no conceptual. Este último posee elementos formales (espacio-temporales) que no sólo determinan la naturaleza de los fenómenos sensibles, sino que, además, juegan un papel fundamental en la aplicación de las reglas del entendimiento a estos fenómenos. Logra armonizar Kant estos dos elementos en principio heterogéneos, tanto de naturaleza, como de estructura. Sin embargo, una teoría del contenido debe dar cuenta de las diferentes determinaciones que recibe un objeto. Para este propósito me parece que el marco kantiano serviría apenas como punto de partida, pero no podría decirnos más acerca de las determinaciones del objeto, tanto en la experiencia, como en la acción. Las condiciones formales de espacio y tiempo parecen necesarias formalmente, más no suficientes para entender el fenómeno y sus diferentes determinaciones. Para lograr este propósito, yo apostaría por un desarrollo ulterior del argumento de la segunda naturaleza, donde incluya elementos fenomenológicos, históricos y éticos. Esto, a todas luces, sale del marco formalista kantiano, pero sólo sería inteligible gracias a este.

### **Conclusiones**

A lo largo de este trabajo se ha defendido que una buena teoría de la representación mental debe ser una que pueda dar cuenta del vínculo normativo (responsable) del sujeto con los objetos del mundo. Así, esta podrá unificar y relacionar, bajo este criterio, las diferentes representaciones que surgen de esta relación: percepción, conocimiento, pensamiento, juicio y acción. Ni el conceptualismo, ni el no conceptualismo logran dar cuenta, completamente, del vínculo responsable del sujeto con el mundo. A pesar de esto, es el conceptualismo la aproximación más cercana a satisfacer lo exigido, y esto lo logra en virtud de la incorporación de la filosofía kantiana a su programa. Si bien el conceptualismo presenta varias fallas, creo que la apuesta por la incorporación de Kant al debate contemporáneo vale la pena, por ello, en este trabajo también decidí apostarle a un elemento poco estudiado en los intérpretes contemporáneos, a saber: los esquemas trascendentales. Introduciéndolos se logran limar los problemas que presentaba la posición de McDowell, armonizando, a su vez, los elementos tanto conceptuales, como no conceptuales presentes en la experiencia. El resultado, a mi parecer, permite tener elementos suficientes para empezar a construir una buena teoría de la representación, donde la responsabilidad del sujeto se preserve a lo largo de las diferentes representaciones y donde se pueda, además, dar cuenta de la relación entre estas. Este tema, además, me parece fundamental para la filosofía misma, pues al afirmar que las maneras en que conocemos, pensamos y actuamos en el mundo son, a final de cuentas, responsabilidad nuestra, se genera una carga ética en cualquier relación que nosotros, como humanos, establezcamos con cualquier objeto del mundo. Esto me parece importante para repensar



las maneras en que nos relacionamos con la naturaleza y con los otros y que espero poder desarrollar en futuras investigaciones. Al dar cuenta de que todo vínculo epistémico es un vínculo responsable y normativo, se da inicio a una manera de pensarnos como sujetos éticos en el mundo.

## Bibliografía

- 1) Allais, Lucy (2009). Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, no. 3 (2009) 383– 413.
- 2) Allais, Lucy (2015). *Manifest Reality*. Oxford. EE.UU.
- 3) Allison, Henry. (1992). *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. México: Anthropos.
- 4) Arias Albisu Martín. (2009) Una relación de homogeneidad entre términos heterogéneos. El concepto de homogeneidad en el capítulo del esquematismo de la *Crítica de la razón pura*. *Diánoia* vol.54 no.63
- 5) Arias Albisu Martín. (2010). Los esquemas trascendentales como procedimientos y productos. *Revista de Filosofía*, Vol. 35, 27-42.
- 6) Arias-Albisu Martín. (2011). El esquema trascendental de las categorías de la cualidad. *Signos Filosóficos*, vol. XIII, 87-113.
- 7) Arias-Albisu Martín. (2014) Los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos como procedimientos de síntesis gobernados por reglas conceptuales. *Stud. Kantiana* 17 (dez. 2014): 74-103.
- 8) Aristóteles. Traducción. Antonio Truyol Serra. (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Clásicos políticos.
- 9) Brandom, Robert. (1979) Freedom and Constraint by Norms. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 3 (Jul., 1979), pp. 187-196
- 10) Bermúdez, Jose Luis. (1995). Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States. En *Essays on non-conceptual content* (183-217). London, England: The MIT press.
- 11) Bermúdez, J.L. (1994). Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Representational Content. En *Essays on nonconceptual content* (293-309). London, England: The MIT press.
- 12) Bermúdez. (2007). Nonconceptual Mental Content. 2015, de Stanford. Sitio web: <https://plato.stanford.edu/entries/content-nonconceptual/#ImpDisStaVsConNon>
- 13) Brewer. B. (2004). Does perceptual experiencia have conceptual content? En *Contemporary Debates in Epistemology*, eds. E. Sosa and M. Steup (217-250). EE.UU: Blackwell.
- 14) Brewer. B. (1999). *Perception and reasons*. London, England: Oxford university press.

- 15) Crane. T. (1988). The Waterfall Illusion. En *Essays on non-conceptual content* (231-237). London, England: The MIT press.
- 16) Conde, Alfonso. (2016). *Contenido y normatividad: una evaluación del alcance de la representación no-proposicional*. Bogotá: Unal.
- 17) Cussins. A. (1990). Content conceptual content and non-conceptual content. En *Essays on non-conceptual content* (133-165). London, England: The MIT press.
- 18) Cussins. A. (1993). Nonconceptual Content and the Elimination of Misconceived Composites! *Mind and Language*, 8 No. 2, 234-252.
- 19) Cussins. A. (1992). Content, Embodiment and Objectivity: The Theory of Cognitive Trails. *Mind*, 101. No.404, 651-688.
- 20) Cussins. A. (2015). *Hot, Wild & Thoughtful: Hot*. En prensa.
- 21) Dreyfus. H. (2007 (a)). The Return of the Myth of the Mental\*. *Inquiry*, 50, 352–365.
- 22) Dreyfus. H. (2007). Response to McDowell. *Inquiry*, 50, 371–377.
- 23) Dreyfus. H. (2013). The myth of the pervasiveness of the mental. En *Mind, reason, and being-in-the-world The McDowell–Dreyfus Debate* (15-41). New York. EE.UU: Routledge.
- 24) Evans. G. Traducción. de Berumen, Eduardo; Anaya, Alfonso; Pérez, Laura y otros. (2018). *Las variedades de la referencia*. Bogotá-Ciudad de México: U. del Rosario. UAM.
- 25) Hamlyn. D.W. (1994). Perception, Sensation, and Nonconceptual Content. En *Essays on non-conceptual content* (251-263). London, England: The MIT press.
- 26) Hanna, Robert (2018) “Kant, Nature and Humanity”. En proceso de publicación.
- 27) Hanna, Robert (2016) “Directions in Space, Nonconceptual Form and the Foundations of Transcendental Idealism”. En *Kantian Non-conceptualism*. Ed. Por Dennis Schulting.
- 28) Hanna, Robert (2007) “Kantian non-conceptualism”. *Philos stud.* Vol 137. (2008). 41-64.
- 29) Heidegger, Martin. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.
- 30) Hoyos L.E y Stepanenko P. (2017). *La crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. UNAM. Universidad Nacional.
  - Alvaro Peláez. *La estética trascendental*
  - Lucy Carillo. *Idealidad y realidad del tiempo*
  - Pedro Stepanenko. *Apercepción y objetividad en la Crítica de la razón pura*
  - Mario Caimi. *El esquematismo de los conceptos empíricos*.
- 31) Land, Thomas (2016). Moderate conceptualism and spatial representation. En *En Kantian Non-conceptualism*. Ed. Por Dennis Schulting.
- 32) Lazos, Efraín (2014). *Disonancias de la crítica: Variaciones sobre cuatro temas kantianos*. Instituto de investigaciones filosóficas. México.
- 33) Leyva Gustavo, Peláez Álvaro, Stepanenko Pedro (2018). *Los otros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*.

- Muñoz Julia. La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías.
- Stepanenko Pedro. Todos los contenidos de la experiencia son conceptuales en la filosofía de Kant.
- 34) Kant, Immanuel. (2007) *Crítica de la razón pura*. Colihue clásico. Traducción: Mario Caimi. Buenos Aires.
  - 35) Kant. I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid, España: Taurus. Traducción, Pedro Ribas.
  - 36) Kant. I. (2017). *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México. México. FCE/UAM. Traducción: Dulce María Granja Castro.
  - 37) Korsgaard, Christine (1996). *The sources of normativity*. Cambridge University Press. EE.UU.
  - 38) Kelly. S. (2001). *The Nonconceptual Content of Perceptual Experience: Situation Dependence and Fineness of Grain*. En *Essays on nonconceptual content* (223-231). London, England: The MIT press.
  - 39) Matherne, Samantha. (2015). *Images and Kant's Theory of Perception*. 2018, de Ergo Sitio web: <https://quod.lib.umich.edu/e/ergo/12405314.0002.029/--images-and-kants-theory-of-perception?rgn=main;view=fulltext>
  - 40) Matherne, Samantha . (2014). *Kant and the Art of Schematism*. 2018, de philarchive Sitio web: <https://philarchive.org/archive/MATKAT-3v1>
  - 41) McDowell. J. (1994). *Mind and world*. London, England: Harvard University Press.
  - 42) McDowell. J. (2009). *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. London, England: Harvard University Press.
  - 43) McDowell. J. (2009). *Sellars on Perceptual Experience*. En *Having the world in view* (3-23). London. England: Harvard University Press.
  - 44) McDowell. J. (2009). *The logical form of an intuition*. En *Having the world in view* (23-44). London, England: Harvard University Press.
  - 45) McDowell. J. (2009). *Conceptual capacities in perception*. En *Having the world in view* (127-146). London, England: Harvard University Press.
  - 46) McDowell. J. (2009). *Avoiding the Myth of the Given*. En *Having the world in view* (256-274). London, England: Harvard University Press.
  - 47) McDowell. J. (1995). *Two sorts of naturalism*. En *VIRTUES AND REASONS PHILIPPA FOOT AND MORAL THEORY Essays in Honour of Philippa Foot* (128-153). London, England: Oxford University press.
  - 48) McDowell. J. (2007). *What Myth?* *Inquiry*, 50, 338–351.
  - 49) McDowell. J . (2007). *Response to Dreyfus*. *Inquiry* , 50, 366-370.
  - 50) Gunther. H. (2003). *Essays on non-conceptual content*. London, England: The MIT press.
  - 51) Peacocke. C. (1992). *Scenarios, concepts and perceptions*. En *Essays on nonconceptual content* (107-133). London, England: the MIT press.

- 52) Peacocke. C. (1994). Nonconceptual Content: Kinds, Rationales, and Relations. En Essays on non-conceptual content (309-323). London, England: The MIT press.
- 53) Peacocke. (1998). Nonconceptual Content Defended. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 381-388.
- 54) Peacocke. C. (2001). Does Perception Have a Nonconceptual Content?. *The Journal of Philosophy*, 98, 239-264.
- 55) Peacocke. C. (2001). Phenomenology and Nonconceptual Content. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXII, 609-615.
- 56) Peláez, Álvaro (2016). The transcendental aesthetic. *Contemporary studies in kantian philosophy vol. I*: 80–92, © Álvaro Peláez Cedrés.
- 57) Peláez, Álvaro (2013). “Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant”. *Sig. Fil vol.15 no.30 México jul./dic. 2013*
- 58) Peláez, Álvaro (2018) “El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo”. Próximo a publicar.
- 59) Rosales, Alberto. (1993). *Siete ensayos sobre Kant*. Venezuela: Universidad de los Andes.
- 60) Sellars. Wilfrid. (1963). *Science, perception and reality* . EEUU: Ridgeview.
- 61) Stalnaker. R. (1998). What Might Nonconceptual Content Be? *Philosophical issues*, 9, 339-352.
- 62) Stepanenko, Pedro. (2016) “Contenidos no conceptuales en la filosofía de Kant”. *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 43, julio-diciembre 2016: 225 – 242. 16)
- 63) Stepanenko, Pedro. (2012) “Unidad de la conciencia y objetividad”. UNAM. México.
- 64) Toribio. J. (2007). Contenido no conceptual. *Philosophy Compass*, 10, 445-460.
- 65) Toribio. J. (2002). Perceptual Experience And Its Contents. *The Journal of Mind and Behavior*. , 23, 375-392.
- 66) Toribio. J. (2008). State Versus Content: The Unfair Trial of Perceptual Nonconceptualism. *Erkenn* 69:351–361.
- 67) Van Mazijk, C. (2014). Why Kant is a Non-Conceptualist but is better Regarded a Conceptualist. *Kant Studies Online*, 170-200.
- 68) Wittgenstein, Ludwig. (2017) *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México, México. Instituto de investigaciones filosóficas. Traducción de Carlos Ulises Moulines
- 69) Wrigth. C. (2002). Human nature? En *Reading McDowell on Mind and World* (140-160). London, England: Routledge.