



## Percepción y mentes animales

Daniel E. Kalpokas<sup>1</sup>

Recibido: 7 de abril de 2017 / Aceptado: 21 de junio de 2017

**Resumen.** En este artículo propongo una variedad de conceptualismo contra la objeción no conceptualista de acuerdo con la cual los enfoques no conceptualistas no serían capaces de explicar apropiadamente la percepción animal. En primer lugar, sintetizo la posición de McDowell sobre las mentes animales. En segundo lugar, señalo algunos problemas conceptuales en ella. En tercer lugar, sugiero una extensión del conceptualismo al reino animal a fin de resolver las inconsistencias de McDowell y de acomodar cierta evidencia empírica acerca de algunas capacidades intelectuales atribuidas a algunos animales. Finalmente, presento dos argumentos para rechazar el no conceptualismo. La posición resultante es una versión mínima o deflacionada de conceptualismo de acuerdo con la cual ciertos animales no humanos son capaces de participar del espacio lógico de las razones aun cuando no sean capaces de justificar sus creencias o acciones.

**Palabras clave:** conceptualismo; no conceptualismo; McDowell; mentes animales, experiencia perceptiva.

### [en] Perception and Animal Minds

**Abstract.** In this article I propose a variety of conceptualism against the non-conceptualist objection according to which conceptualism is not able to appropriately explain animal perception. Firstly, I outline McDowell's position on animal minds. Secondly, I point out some conceptual problems in it. Thirdly, I suggest a way to extend conceptualism to the animal kingdom in order to both solve McDowell's inconsistencies and accommodate some empirical evidence about certain intellectual capacities attributed to certain animals. Finally, I present two arguments for rejecting non-conceptualism. The resulting position is a minimal or deflationist version of conceptualism according to which certain non-human animals are able to participate in the logical space of reason even when they are not capable of justifying their beliefs or actions.

**Keywords:** conceptualism; non-conceptualism; McDowell; animal minds; perceptual experience.

**Cómo citar:** Kalpokas, D. E. (2018): "Percepción y mentes animales", en *Revista de Filosofía* 43 (2), 201-221.

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de Córdoba  
dkalpokas@gmail.com

1. En *Mind and World*, McDowell sostiene que los animales no humanos son incapaces de tener experiencias perceptivas de la realidad objetiva tal como nosotros podemos tenerlas. No es que el contenido de sus experiencias sea, a diferencia del de las nuestras, de carácter no conceptual. Su afirmación es, simplemente, que los animales no humanos no pueden *representarse* perceptivamente el entorno en absoluto. La razón que McDowell aduce a favor de esta afirmación es que, según él, los animales carecen de toda suerte de capacidades conceptuales. Y sólo criaturas poseedoras de capacidades conceptuales son capaces de percibir objetos y estados de cosas propiamente dichos, así como de pensar reflexivamente acerca de ellos y de actuar intencionalmente.

Ahora bien, este punto de vista acerca de la percepción animal se enfrenta a la siguiente objeción: tal como aducen los defensores del no-conceptualismo, resulta contra-intuitivo negarles a los animales la capacidad para percibir el entorno. Aunque sea cierto que los animales no humanos carezcan de las capacidades conceptuales necesarias para hacer juicios –sostienen los no-conceptualistas– parece innegable que algunos estados perceptivos de ciertos animales no-lingüísticos poseen el mismo contenido representacional que el que tienen las experiencias perceptivas de los seres humanos adultos (Peacocke, 2001, p. 260; Shellenberg, 2013, p. 272). Esta objeción puede cobrar más fuerza todavía si tenemos en cuenta la evidencia empírica que provee la etología cognitiva. En efecto, los etólogos cognitivos frecuentemente describen el comportamiento de individuos de muchas especies de animales no humanos en términos de percepciones, creencias, deseos, temores, etc. Tales descripciones, que suponen la atribución de estados mentales intencionales, parecen ser muchas veces la única vía explicativa plausible para dar cuenta de los comportamientos observados; y este hecho, naturalmente, arroja un manto de sospecha sobre la tesis conceptualista que sostiene que los animales no humanos serían incapaces de percibir, en sentido estricto, su entorno.

Se suma a esto que, cuando prestamos atención a los trabajos de McDowell sobre el tema, posteriores a *Mind and World*, puede advertirse una radical falta de claridad conceptual en la caracterización que hace de las mentes animales. En efecto, como trataré de mostrar, es sumamente difícil determinar si, según McDowell, los estados mentales de algunos animales no humanos poseen algún tipo de contenido, o si, más bien, piensa que podemos arreglárnoslas describiendo las conductas animales en términos de disposiciones a responder diferencialmente al entorno. En consecuencia, parece que la caracterización que McDowell hace de las mentes animales enfrenta tanto problemas empíricos como conceptuales.

El supuesto compartido e indiscutido tanto por McDowell como por sus críticos no-conceptualistas es que los animales no humanos no poseen ningún tipo de capacidad conceptual<sup>2</sup>. Sin embargo, si estamos dispuestos a poner en duda dicho supuesto, podemos delinear una posible respuesta –de carácter conceptualista– a los dos tipos de problemas que, según he señalado, enfrenta McDowell. Esto puede hacerse si aceptamos una forma deflacionada de conceptualismo, una variedad de conceptualismo que, reteniendo la idea de que las capacidades conceptuales son constitutivas de los contenidos mentales, se despoja de la exigencia de la reflexividad como condición necesaria para que ciertas capacidades puedan contar como

<sup>2</sup> En verdad, este supuesto también trae dificultades explicativas para los no conceptualistas. La excepción, en el campo de los conceptualistas, es Noë. Véase Noë (2004).

conceptuales. En lo que sigue, pues, no voy a argumentar directamente a favor de la tesis según la cual algunas especies animales poseen capacidades conceptuales<sup>3</sup>; antes bien, quisiera mostrar de qué manera el conceptualismo –en su forma mínima o deflacionada, tal como reza mi sugerencia– puede conciliarse con nuestras intuiciones acerca de las capacidades mentales de algunos animales no humanos, y resolver, además, las tensiones conceptuales que McDowell enfrenta a la hora de caracterizar las mentes animales. Mis razones para preferir una versión deflacionada del conceptualismo, antes que el no-conceptualismo, quedarán más claras –espero– hacia el final del trabajo.

2. En *Mind and World*, McDowell aborda el problema de las mentes animales dentro del contexto epistemológico más amplio de la relación entre la mente y el mundo. Según McDowell, existe en la filosofía contemporánea una tendencia a oscilar entre dos posiciones igualmente insatisfactorias, a saber, el coherentismo –que, puesto que no reconoce relaciones racionales entre la mente y la realidad, torna imposible explicar cómo el pensamiento puede tener contenido empírico– y la vana apelación a lo Dado –que, al extender el espacio de las razones más allá del espacio de los conceptos, no puede explicar cómo las experiencias perceptivas podrían justificar racionalmente nuestras creencias. De acuerdo al diagnóstico de McDowell, esta oscilación entre el coherentismo y el Mito de lo Dado refleja una distorsión de la vieja idea aristotélica de que los seres humanos maduros son animales racionales. La idea de McDowell es que la concepción moderna de la naturaleza tiende a excluir la racionalidad del mundo natural. Al equiparar a la naturaleza con el dominio de la ley, la ciencia moderna vacía de significado a la primera. Consecuentemente, la razón es separada de nuestra naturaleza animal como si no perteneciera al reino animal en absoluto. Dicho en términos kantianos, el entendimiento es separado de la sensibilidad y, así, llega a pensarse que los aportes de la experiencia perceptiva pueden ser separados de nuestras capacidades conceptuales. La manera de subsanar los inconvenientes generados por esta separación artificial consiste en reunir nuevamente entendimiento y sensibilidad, razón y naturaleza. En este intento, es preciso retener –sostiene McDowell– la idea de que el espacio de las razones es *sui generis*, y combinarla con la tesis de que la razón tamiza las actualizaciones de nuestra naturaleza animal. Esta es, justamente, la idea de “segunda naturaleza” que McDowell recupera de Aristóteles. Según esta noción, la naturaleza excede el simple dominio de la ley, pues incluye otro tipo de inteligibilidad además de la legaliformidad, a saber, la que es distintiva del espacio de las razones. Así puede concebirse a la sensibilidad como conceptualizada por la espontaneidad, a la experiencia perceptiva como poseyendo contenido conceptual.

Ahora bien, de acuerdo a este punto de vista, es el poder del pensamiento conceptual lo que permite objetivar tanto al mundo como al yo: “El mundo objetivo está presente únicamente a un sujeto auto-consciente, un sujeto que puede auto-adscribirse experiencias; es sólo en el contexto de la habilidad de un sujeto para auto-adscribirse experiencias que las experiencias pueden constituirse como consciencia [awareness] del mundo [...] Criaturas sin capacidades conceptuales carecen de auto-consciencia y de [...] experiencia de la realidad objetiva” (McDowell, 1994, p. 114).

---

<sup>3</sup> Para tales intentos, véase, por ejemplo, Danón (2013), Aguilera (2013), Morales (2009), Glock (2010), Camp (2009a) y Carruthers (2009).

Esto lo lleva naturalmente a McDowell a excluir a los “meros animales” –como él los llama– del alcance de su tesis kantiana acerca de la experiencia, pues –según él sostiene– ellos carecen de la espontaneidad que es distintiva del entendimiento<sup>4</sup>. No podemos pensar en ellos como si tuvieran la capacidad de elaborar y re-elaborar un punto de vista sobre el mundo, como si pudieran responder racionalmente a la experiencia, “no si la idea de respuesta racional requiere de sujetos que están a cargo de su pensamiento, que están preparados para re-evaluar qué es una razón para qué, y para cambiar sus propensiones a responder de un modo u otro de acuerdo a ello” (McDowell, 1994, p. 114). Según McDowell, la forma de vida meramente animal está estructurada exclusivamente por imperativos biológicos inmediatos. “Un mero animal no sopesa razones ni decide qué hacer” (1994, p. 115). McDowell sostiene, además, que una vida estructurada de ese modo no está dirigida al mundo, en sentido estricto, sino sólo a un mero entorno. La distinción entre mundo y entorno es la siguiente. Por “mundo” McDowell entiende aquí todo lo que es el caso<sup>5</sup>, y utiliza el concepto de “entorno” para aludir a una mera sucesión de problemas y oportunidades articulados por imperativos biológicos. Así, según McDowell, los animales serían incapaces de representarse los hechos que componen el mundo objetivo porque serían incapaces de sustraerse a las necesidades biológicas inmediatas, de adoptar una actitud libre y distanciada del mundo que les permitiera pensar qué es y qué no es el caso, y por qué pensar una u otra cosa. No es que los animales conciban su entorno como una sucesión de problemas y oportunidades, sino que, simplemente, su entorno consiste en tal cosa para ellos.

Ahora bien, afirmar que los animales no poseen una visión o representación del mundo no significa negar –aclara McDowell– que los animales posean cierto tipo de sensibilidad perceptiva. Pero esta sensibilidad no es consciencia del mundo externo: “los meros animales no pueden tener ‘experiencia externa’” (McDowell, 1994, p. 114) –dada la concepción de la experiencia que él recomienda<sup>6</sup>. No es que la sensibilidad perceptiva de los meros animales los capacite para representar el mundo de una manera no conceptual (McDowell, 1994, p. 121), como si la diferencia entre ellos y los seres humanos residiera en que nosotros somos capaces, pero ellos no, de conceptualizar el contenido no conceptual que provee la experiencia perceptiva. La idea misma según la cual los meros animales recibirían lo Dado, mientras que nosotros no sólo lo recibimos, sino que también somos capaces de darle una forma conceptual, constituye –señala McDowell– una reconocida forma del Mito de lo

<sup>4</sup> Como se sabe, el entendimiento es, para Kant, la facultad de los conceptos. Se trata de la capacidad para pensar espontáneamente en un objeto que es dado en la experiencia. Kant vincula la actividad de esta facultad con la capacidad para juzgar (véase Kant, 2007, A 68/B 93). McDowell aprovecha esto para sostener que, sin la capacidad para decidir racionalmente qué es el caso, esto es, sin la capacidad para distanciarse de los estímulos presentes provenientes del mundo y juzgar qué es el caso o qué hacer en las presentes circunstancias, no hay posibilidades de hablar de criaturas racionales en absoluto.

<sup>5</sup> Véase McDowell (1994), p. 27.

<sup>6</sup> Asimismo, tampoco puede decirse que posean experiencia interna. Desde luego, muchos animales pueden sentir dolor, por ejemplo, y miedo; pero sentir dolor o miedo no es equivalente a ser consciente de un mundo interno constituido por tales episodios mentales. La mera presencia de tales sensaciones y sentimientos no constituye, por sí misma, un episodio epistémicamente significativo para el poseedor de tales estados. La idea de McDowell parece ser que una mera presencia no puede ser una razón y, por tanto, so pena de caer en el Mito de lo Dado, no puede servir para justificar creencia alguna acerca de la vida interior del sujeto. Véase McDowell (1998). Puesto que el tema del presente trabajo es la experiencia del mundo externo, no me extenderé más sobre el tema de la experiencia del mundo interno.

Dado<sup>7</sup>. Y esta es una de las razones por las cuales McDowell rechaza la idea de que los meros animales perciban no conceptualmente el mundo como siendo de un modo u otro, esto es, que lo perciban en un sentido epistemológicamente relevante.

¿Qué es lo que determina –según McDowell– que nosotros lleguemos a ser criaturas con espontaneidad, y el resto de los animales, en cambio, meros animales? Al nacer, dice McDowell, los seres humanos también son meros animales, pero se transforman en sujetos racionales y en agentes intencionales en el proceso por el cual adquieren el lenguaje<sup>8</sup>. Esto introduce una diferencia crucial con el resto de los animales, pues “aprender a hablar no es simplemente adquirir un nuevo rango de conducta expresiva [...] sino adquirir capacidades conceptuales, lo cual incluye la adquisición de la propensión para que tales capacidades sean actualizadas en la consciencia sensorial” (McDowell, 1998, p. 412)<sup>9</sup>. Cuando adquirimos nuestras capacidades conceptuales, nuestras vidas dejan de estar determinadas solamente por las fuerzas biológicas inmediatas. Adquirimos la capacidad de decidir qué pensar y hacer. Esto nos torna capaces de elevarnos por encima de las presiones inmediatas que el mundo ejerce sobre nosotros y nos capacita para alcanzar una orientación libre y distanciada sobre el mundo<sup>10</sup>. Por tanto, para McDowell, es la capacidad para evaluar razones y decidir qué creer o hacer lo que nos define como animales racionales. Sólo a los animales racionales, que poseen aquellas capacidades que son definitivas de la espontaneidad, cabe atribuirles un punto de vista sobre el mundo objetivo y la capacidad de actuar intencionalmente.

**3.** Ahora bien, no se trata meramente de que negarles a los animales no humanos toda capacidad de representar el entorno resulta contra-intuitivo (ésta es justamente la objeción no-conceptualista), sino que, además, cuando tenemos en cuenta las afirmaciones que McDowell hace en trabajos subsecuentes a *Mind and World*, no queda en absoluto clara cuál es su posición sobre las mentes animales<sup>11</sup>. En efecto, como hemos visto, McDowell niega que los animales posean espontaneidad en el sentido kantiano del término. Así entendida, la espontaneidad es la capacidad para responder reflexivamente a las normas de la razón. Más específicamente, se trata de

<sup>7</sup> Es difícil caracterizar en unas pocas líneas el Mito de lo Dado, pero, en una primera aproximación, podría decirse que consiste en creer que episodios internos (e.g. tener la sensación de rojo), que son necesarios para tener experiencias (e.g. de un objeto rojo), pueden tener lugar sin necesidad de poseer conceptos y, sin embargo, constituir instancias de conocimiento no inferencial. Se supone, además, que tales instancias no conceptuales constituirían la base última de todo nuestro conocimiento empírico. Así pues, el Mito en cuestión consiste en pensar, erróneamente, que episodios mentales carentes de contenido conceptual y, por ende, de relevancia epistémica pueden, no obstante, justificar no inferencialmente episodios mentales con contenido conceptual tales como juicios y creencias.

<sup>8</sup> Dice McDowell: “Al ser iniciados en el lenguaje, un ser humano es introducido en algo que ya encarna vínculos racionales entre conceptos, vínculos que son constitutivos del diseño del espacio de las razones” (1994, p. 125). Otros filósofos también han defendido la tesis de que la posesión de lenguaje es un requisito necesario para poseer conceptos. Véase Davidson (2001), Brandom (2010) y Bermúdez (2010). Críticas a tal posición (a veces llamada “lingualista”), pueden hallarse en Aguilera (2013), Danón (2013).

<sup>9</sup> En otro lugar dice: “No quiero unirme a aquellos que piensan, en contra de Davidson, que las criaturas sin lenguaje tienen una orientación subjetiva hacia la realidad objetiva, al menos en el sentido interesante que da origen a los problemas familiares de la epistemología” (McDowell, 2009b, p. 153).

<sup>10</sup> Entiendo que la orientación hacia el mundo es “libre” para McDowell en el sentido de que está sujeta, como la libertad kantiana, a los dictados de la razón. En tal sentido, un punto de vista es libre en la medida en que podría estar justificado en el espacio de las razones.

<sup>11</sup> De un modo completamente diferente aunque, a mi modo de ver, dudoso, Gaskin (2006) también cuestiona este aspecto de la filosofía de McDowell.

“la capacidad para volverse hacia atrás y evaluar si unas supuestas razones garantizan la acción o la creencia” (McDowell, 2009a, p. 129). La idea de McDowell es que, para poseer espontaneidad, una criatura *tiene que poder* reflexionar acerca de si ciertas razones son suficientes para *garantizar* una acción o una creencia (aunque no es necesario que de hecho lo haga). Esto le permite a McDowell trazar una distinción entre “responder a razones en cuanto tales” y “responder a razones (aunque no a razones en cuanto tales)”. El contexto paradigmático en el que tiene lugar la idea de responder a razones en cuanto tales es el razonamiento: “una actividad en la cual alguien considera explícitamente qué creer o hacer, y en donde tiene en cuenta las razones que determinan su creencia o su acción” (McDowell, 2009a, p. 130)<sup>12</sup>. Pero también se puede responder a razones en cuanto tales de un modo irreflexivo: por ejemplo, cuando una persona sigue una indicación en el camino y dobla a la derecha. Por eso dice McDowell: “Actuar por una razón, cuando uno está respondiendo a una razón como tal, no requiere que uno reflexione acerca de si alguna consideración es una garantía racional suficiente para hacer algo que parece recomendable. Es suficiente con que uno pueda hacerlo” (2009<sup>a</sup>, p. 129). Lo distintivo de la conducta humana, cuando ésta es una respuesta irreflexiva a una razón en cuanto tal, es que después un ser humano puede responder a la pregunta de por qué ha hecho lo que ha hecho. Un mero animal, en cambio, puede tener una razón para huir – por ejemplo, la percepción de un depredador en las inmediaciones –, pero –según McDowell– esa no es una razón en cuanto tal para ese animal, pues los animales no pueden refrenar su inclinación de huir para preguntarse si efectivamente deben huir. Sus comportamientos están inmediatamente determinados por sus “tendencias motivacionales naturales” (McDowell, 2009<sup>a</sup>, p. 128), no por lo que consideran que es una razón para actuar.

Así, aunque McDowell no quiere negar que los animales posean *algún* tipo de mente (McDowell, 1994, p. 182), afirma: “Una mente, en el sentido relevante, es esencialmente algo cuyo poseedor *puede* moldear; tener una mente de cierta forma es una actualización de capacidades de una clase definida en términos de su ejercicio en el pensamiento auto-crítico [...] Una criatura que no puede moldear su mente no tiene, en el sentido relevante, una mente” (1998, pp. 410-411). Empero, ¿cuál podría ser entonces el sentido *no* relevante del concepto de mente? Es decir, ¿cuál podría ser la idea de mente que, fuera del contexto epistemológico en el cual está interesado McDowell, torne todavía significativo hablar de “mentes animales”?

McDowell concede que “al ser capaz de ser consciente del peligro, un animal no necesita ser racional” (2009a, p. 133). Con ello pretende dejar en claro que él rechaza la idea de Brandom según la cual los animales simplemente responden diferencialmente al peligro<sup>13</sup>. Según esta última propuesta, la capacidad para responder diferencialmente al peligro no nos autoriza a atribuirles a los animales la capacidad para ser conscientes del peligro, no más, al menos, que la autorización que podemos tener para atribuirle consciencia de la humedad a un trozo de hierro que responde diferencialmente a la humedad. Para McDowell, este punto de vista

<sup>12</sup> En otro lugar, McDowell caracteriza a las capacidades conceptuales como aquellas capacidades “cuyas actualizaciones paradigmáticas se ejercitan en el juicio, el cual es el fin (...) de la actividad controlada y auto-crítica de modelar la propia mente” (McDowell, 1998, p. 410).

<sup>13</sup> Véase Brandom (2010). Aunque McDowell muestra mayor simpatía por la visión que Davidson tiene sobre los animales (véase McDowell, 2009b, p. 153), en sentido estricto, la de Brandom y Davidson son muy semejantes. Véase Davidson, (2001).

sobre los animales es inadmisibles: “Va en contra del sentido común acerca de cómo debe ser entendida la conducta de los animales vivos” (McDowell, 2009a, p. 134)<sup>14</sup>. Sin embargo, a renglón seguido afirma: “Para preservar el sentido común acerca de la consciencia animal, no necesitamos separar las capacidades conceptuales de la capacidad de responder a razones en cuanto tales. Mi estipulación no requiere desacreditar la idea de una consciencia [awareness] que no es conceptual” (2009a, p. 134)<sup>15</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta su fuerte conceptualismo, es difícil ver cómo todas las afirmaciones de McDowell podrían configurar una imagen consistente y unitaria de la mente animal. Por ejemplo, la consciencia no conceptual que McDowell concede que ciertos animales pueden tener del peligro, ¿es consciencia de algún tipo de contenido? ¿Es consciencia *de que* algo es peligroso? ¿Y en qué sentido tal consciencia podría ser una razón (aunque no sea una razón en cuanto tal) para escapar del peligro? ¿Cuál podría ser, según el mismo McDowell, el tipo de contenido de semejante razón? Y si no se trata de que tales razones son razones *para* el animal, sino para el observador humano que trata de explicar su comportamiento, ¿en qué sentido la posición de McDowell se diferenciaría de la de Brandom? (pues, ciertamente, tal uso del término “razón” bien podría ser consistente con la idea de que los animales sólo responden diferencialmente al entorno<sup>16</sup>).

La inestabilidad de la caracterización que McDowell hace de la vida animal es un indicio inequívoco de los problemas que enfrenta a la hora de tratar de hacer conceptualmente inteligible la mente animal en general. En efecto, por un lado, McDowell no desea sostener que, al menos las especies animales más sofisticadas, simplemente responden diferencialmente al entorno. Esto va en la dirección de una posible atribución de ciertos contenidos mentales a los animales. De acuerdo a una interpretación posible, es consistente con esto la afirmación de McDowell según la cual los animales pueden responder a razones (aunque no puedan responder a razones en cuanto tales). Por otro lado, sin embargo, tenemos todas aquellas afirmaciones según las cuales los animales carecen de capacidades conceptuales “en el sentido relevante” que le importa destacar a McDowell. Sucede, empero, que este sentido le impide atribuir a los animales las capacidades conceptuales suficientes como para adscribirles un punto de vista acerca del mundo, experiencia perceptiva de la realidad externa, y la capacidad para adquirir creencias y actuar sobre la base de

<sup>14</sup> Sin embargo, en el mismo lugar dice algo con lo que Davidson estaría de acuerdo: “Si un animal tiene en su repertorio conductual, apropiadamente concebido, el huir, debe ser capaz de discriminar (...) entre situaciones que le plantean peligro y situaciones que no se lo plantean. Pero dada mi estipulación, esta habilidad para discriminar no es suficiente para tener el concepto de peligro”. McDowell, (2009<sup>a</sup>, p. 130).

<sup>15</sup> Aunque McDowell concede que los animales pueden ser conscientes del peligro, niega que posean –en el sentido de su estipulación– el concepto de peligro: “Tener el concepto requiere que un sujeto pueda responder a la peligrosidad como la razón que es. Y eso requiere la habilidad para considerar la peligrosidad en una explicación del razonamiento” (2009<sup>a</sup>, p. 130).

<sup>16</sup> El texto no permite decidir claramente si las meras razones son tales para los animales o para el observador humano que intenta explicar la conducta animal. Por un lado, McDowell dice: “Los animales de varias clases son capaces de, por ejemplo, huir. Y huir es una respuesta a algo que es en un sentido obvio una razón para ello: el peligro o, al menos, *lo que es tomado como peligro*” (2009<sup>a</sup>, p. 128. Las cursivas son mías). Por otro lado, McDowell dice: “Si *nosotros* describimos una porción de conducta como una huida, *nosotros* la representamos como inteligible a la luz de una razón para ella” (2009<sup>a</sup>, p. 128. Las cursivas son mías). De acuerdo a la primera cita, pareciera que los animales son capaces de percibir algo *como* peligroso. De acuerdo a la segunda, podría entenderse que son incapaces de ello, y que sólo nosotros, cuando explicamos sus conductas, hablamos como si pudieran percibir algo como peligroso y tomarlo como una razón para huir.

razones. Finalmente, como hemos visto, McDowell rechaza la tesis que afirma que el contenido de la experiencia es de carácter no conceptual. Consecuentemente, según su punto de vista, no debemos atribuir contenido no conceptual a la sensibilidad perceptiva de los animales. El *dictum* kantiano “intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 2007, A 51/B 75) vale tanto para los seres humanos como para el resto de las especies animales. En particular, no debemos pensar que lo que nos diferencia del resto de los animales es el hecho de que nosotros podemos –pero los animales no– conceptualizar el contenido no conceptual de la experiencia perceptiva. Tenemos aquí, pues, tres posibilidades conceptuales para hacer inteligibles las mentes animales que, sin embargo, McDowell rechaza: la que dice que los animales sólo responden diferencialmente al entorno; la que atribuye (al menos cierto tipo de) contenido conceptual a los estados mentales animales; y la que sostiene que el contenido intencional de los estados mentales animales es de carácter no conceptual. Parece claro que si no puede decirse, dado el fuerte conceptualismo de McDowell, que la sensibilidad perceptiva de los animales posee contenido conceptual, ni tampoco puede afirmarse que su contenido es de carácter no conceptual, entonces no puede decirse tampoco que las mentes animales posean algún tipo de contenido. En un caso así, no tendría sentido tampoco hablar, literalmente, de “mentes animales” en absoluto. La afirmación de que los animales responden a razones, pero no a razones en cuanto tales, tendría que entenderse en un sentido meramente figurativo. Sin embargo, tampoco podemos caracterizar a los animales –según el mismo McDowell– como respondiendo simplemente diferencialmente al entorno. ¿De qué espacio conceptual disponemos, entonces, entre el simple automatismo de las respuestas diferenciales y la espontaneidad característicamente humana, para hacer inteligible la idea de que los animales son capaces de responder a su entorno en virtud de una razón (aunque no sea una razón en tanto tal); de que son capaces de ser conscientes del peligro; o de que pueden ser perceptivamente conscientes de algunos rasgos de su entorno aunque esto no signifique que meramente responden diferencialmente a él?

En mi opinión, la única salida que tiene aquí un filósofo conceptualista consiste en hacer algo que McDowell se niega a hacer, a saber, separar la idea de lo que son las capacidades conceptuales de la capacidad de responder a razones en cuanto tales. Con esto no estoy sugiriendo, naturalmente, que la capacidad de responder a razones en cuanto tales no suponga el ejercicio pleno de las capacidades conceptuales de un sujeto racional. Antes bien, estoy sugiriendo que no es esencial, para caracterizar a ciertas capacidades como conceptuales, la idea de ser capaz de responder a razones en cuanto tales. La tesis de que esta última es necesaria para caracterizar las capacidades conceptuales de una criatura parece ser un residuo intelectualista de McDowell.

#### 4. ¿Es posible brindar una caracterización conceptualista de las mentes animales?<sup>17</sup>

Si algo así ha de tener alguna plausibilidad, ha de ser una versión deflacionada o

<sup>17</sup> La exigencia, dirigida a McDowell, de tratar de aclarar conceptualmente cómo han de ser concebidas las mentes animales no es una exigencia ilegítima por mi parte; es, por el contrario, un pedido que el mismo McDowell le hace, por ejemplo, a Davidson: “Necesitamos más que la simple insistencia, que aplaudo, de que nuestras formas de comprender a los animales difiere crucialmente de nuestras formas de comprendernos a nosotros mismos y a los otros. Precisamos una línea positiva acerca de nuestras formas de comprender a los animales, y no resulta satisfactorio sugerir que atribuirles compromisos inteligentes con sus entornos es simplemente una conveniencia surgida por el hecho de que carecemos de conocimiento detallado acerca del control interno de su maquinaria” (McDowell, 2009b, pp. 153-4).

mínima de conceptualismo<sup>18</sup>. En efecto, si la capacidad para responder a razones en cuanto tales requiere de una criatura que sea capaz de *explicitar* sus razones (como cuando uno *dice* que, por ejemplo, dobló a la derecha porque así lo indicaba la señal en el camino) y de *evaluarlas reflexivamente* de acuerdo a si efectivamente *garantizan* sus creencias y acciones (como cuando uno concluye que una creencia está justificada sobre la base de tales y cuales razones), entonces ciertamente los animales no humanos no responden a razones *qua* razones. Y si la capacidad para responder a razones *qua* razones es un requisito necesario para atribuir capacidades conceptuales, entonces los animales no humanos carecen de tales capacidades. Sin embargo, ¿por qué caracterizar a las capacidades conceptuales en términos tan exigentes? En particular, ¿por qué habría de requerirse la capacidad de reflexionar sobre las propias razones para que las capacidades relevantes que operan en la experiencia perceptiva, en razonamientos básicos sobre el entorno y en la acción intencional fueran conceptuales? McDowell piensa que todos estos requisitos son necesarios porque parece haber forjado su concepción de lo que son las capacidades conceptuales a la medida de lo que Sellars llama “el espacio lógico de las razones”, esto es, el espacio “del justificar y ser capaz de justificar lo que uno dice” (Sellars, 1997, p. 76)<sup>19</sup>. Así concebido, el espacio lógico de las razones impone, sin duda, exigencias sumamente demandantes para poder participar en él.

En esta sección, a fin de desactivar la objeción no conceptualista presentada en § 1, argumentaré que es perfectamente inteligible pensar en criaturas que sólo poseen pensamientos y capacidades conceptuales de primer orden, y que, además, ello se ajusta adecuadamente a la evidencia empírica de que disponemos acerca de sus capacidades cognitivas. Con esto pretendo liberar al conceptualismo de un requisito que, según mi punto de vista, es innecesariamente restrictivo, a saber, el requisito que sostiene que, para tener capacidades conceptuales y pensamientos de primer orden, hay que ser capaz de reflexionar (i.e. tener pensamientos de segundo orden) sobre los pensamientos de primer orden. En la sección siguiente (§ 5), reforzaré mi argumento presentando algunas razones de por qué el no-conceptualismo es incorrecto. Así, la objeción del no-conceptualista no sólo quedará desactivada, sino que, además, la carga de la prueba pasará a su campo, de modo que tendrá que dar, ahora, una explicación más plausible de las capacidades cognitivas de los animales no humanos.

Pues bien, ciertamente, se puede pensar que, para poder justificar lo que uno cree o hace, uno tiene que ser capaz de tener pensamientos de segundo orden, es decir, pensamientos acerca de las creencias que requieren de justificación y pensamientos acerca de aquellas creencias que han de ser consideradas como razones para sustentar otras creencias. Pero no es para nada claro que los pensamientos de segundo orden sean necesarios para *tener* pensamientos de primer orden, es decir, pensamientos que versan sobre objetos y estados de cosas del mundo<sup>20</sup>. Según mi punto de vista, es

<sup>18</sup> Lo que aquí llamo “conceptualismo mínimo” guarda ciertas similitudes con la posición epistemológica que Pryor (2000) atribuye a la figura del dogmático (dogmatist). Pryor introduce dicha posición para tratar de responder a cierto tipo de argumento escéptico. Mi propósito es diferente: ofrecer una versión del conceptualismo que sea capaz de hacer inteligible el comportamiento de muchas especies animales.

<sup>19</sup> McDowell explota esta idea de Sellars en muchos lugares de su obra. Véase (1994), (2009a), (2009b). En (2010) conecta explícitamente la idea de responder a razones en cuanto tales con la idea de Sellars del espacio lógico de las razones.

<sup>20</sup> No he hallado en los trabajos de McDowell argumento alguno de por qué él piensa que el pensamiento de

perfectamente concebible la existencia de criaturas pre-lingüísticas y no lingüísticas que posean creencias justificadas, y que ejecuten acciones intencionales, aun cuando sean incapaces de justificar lo que creen y hacen. Dicho en otros términos, no parece imposible pensar en criaturas que respondan a razones, conceptualmente articuladas, aunque sean incapaces de responder a razones *qua* razones<sup>21</sup>. Así, puede decirse, pongamos por caso, que un mono que percibe a un depredador *como* una amenaza tiene una razón para creer que hay un depredador frente a él (o que tiene una razón para actuar), aunque sea incapaz de explicitar y evaluar si efectivamente esa razón justifica su creencia (o su acción). Para poder adquirir racionalmente dicha creencia (o para poder actuar por una razón) sólo precisa saber identificar perceptivamente a su depredador; no precisa saber, además, que la presencia del depredador es una *razón en cuanto tal* (lo que exigiría tener el concepto de razón), ni precisa saber que su razón proviene del hecho de que lo percibe (lo que seguramente exigiría tener el concepto de percepción). Todo lo que se requiere es que el mono sea consciente – mediante su experiencia perceptiva – de la presencia del depredador (i.e. que perciba *que* el depredador está presente frente a él) y de que lo perciba *como* una amenaza. Así, si estamos dispuestos a atribuirle al mono ciertas capacidades conceptuales de primer orden y, consecuentemente, estamos dispuestos también a decir que el contenido de sus experiencias perceptivas es de carácter conceptual – como hacen los conceptualistas para el caso de la percepción humana – habremos sentado las bases para sostener que las experiencias del mono pueden constituir, para él, razones para creer o actuar de cierto modo. Es su experiencia perceptiva misma, en virtud de su contenido conceptual, lo que resulta relevante para formarse la creencia perceptiva correspondiente o para actuar intencionalmente de acuerdo a las circunstancias, no el saber que la experiencia constituye una razón para creer tal o cual cosa, o para actuar de tal o cual modo.

Ciertamente, el mono es incapaz de justificar su comportamiento, de reflexionar sobre el hecho de que ha visto a un depredador y de determinar si su huida está justificada por su percepción. ¿Pero por qué la incapacidad para reflexionar acerca de la situación percibida – si ésta justifica la huida o no – habría de hacer que su percepción no sea una razón en absoluto para él? Si ya hemos descartado la posibilidad de que su conducta sea una mera respuesta diferencial ante la situación percibida, como el mismo McDowell parece conceder, ¿qué otra cosa podría ser? Y si se concede que la presencia percibida del predador es una razón (aunque no una razón en cuanto tal), ¿por qué ello implicaría, no obstante, que el mono no puede en absoluto representarse perceptivamente estados de cosas, que no puede actuar intencionalmente, y que carece de toda suerte de capacidades conceptuales? Después de todo, parece que al detectar perceptivamente la presencia de su depredador está percibiendo cierto estado de cosas, y la consciencia de esa amenaza – plasmada en el sentimiento del miedo – parece una muy buena razón para escapar.

---

segundo orden es necesario para tener pensamiento de primer orden. En cualquier caso, la tesis de que la existencia de pensamiento de primer orden requiere de la existencia de pensamientos de segundo orden (o de la capacidad para tenerlos) parece conducir a un regreso, pues, ¿no requeriría, a su vez, la existencia de pensamiento de segundo orden de la capacidad para tener pensamientos de tercer orden, y así *ad infinitum*?

<sup>21</sup> Como podrá advertirse más claramente en las páginas siguientes, no estoy apelando aquí al externismo epistemológico. Según mi punto de vista, el estar justificado no es simplemente un asunto de tener una creencia como resultado de un proceso confiable, sino de tener razones que, sin embargo, no precisan ser articuladas lingüísticamente ni ser pensadas *qua* razones.

El hecho de que un mono, en tal situación, responda a una razón y no a una razón en cuanto tal no implica, como sugiere McDowell, que su conducta esté determinada inmediatamente por “sus tendencias motivacionales naturales” (McDowell, 2009a, p. 128), no, al menos, si esto excluye la posibilidad de que perciba estados de cosas y de que pueda hacer alguna suerte de evaluación de su situación. La etología cognitiva puede servir para ilustrar este punto. Según Cheney & Seyfarth (1990), los monos vervet poseen, en su repertorio de vocalizaciones, tres gritos diferentes de alarma: uno para leopardos (y otros depredadores similares); otro para águilas (y aves semejantes), y otro para serpientes. Se ha observado que, en respuesta a esos tres tipos de llamadas, los sujetos no reaccionan inmediatamente con una acción de huida según cuál haya sido el tipo de llamada de alarma; antes bien, la respuesta inmediata de tales sujetos es observar al sujeto que ha realizado la llamada y su entorno inmediato, como si buscaran evidencia complementaria para decidirse a aceptar lo que les ha sido comunicado (Cheney & Seyfarth, 1990, p. 107). Cuando un mono pequeño, al hacer el llamado de alarma, comete un error (alertando sobre una presencia inofensiva), los adultos típicamente retornan a lo que estaban haciendo después de haberse asegurado de la verdadera naturaleza de la situación. En cambio, cuando el pequeño acierta con su grito, los adultos mismos hacen la llamada de alarma, como si quisieran reforzar la llamada inicial y guiar, en los más jóvenes, el desarrollo del reconocimiento de la relación entre las llamadas de alarma y sus referentes (Cheney & Seyfarth, 1990, p. 133).

En este ejemplo, no encontramos en los monos vervets nada parecido a lo que McDowell describe como “el resultado inmediato de las fuerzas que son parte de su naturaleza animal” (McDowell, 2010, p. 6). Tal como Cheney & Seyfarth describen su reacción ante el grito de alarma, los vervets efectivamente hacen algo parecido a una evaluación de la situación antes de decidirse a actuar. Esto es incluso más claro en aquellos casos en que los sujetos adultos desechan, por considerarlas como erradas, las llamadas de alarma de sujetos pequeños, que se encuentran en un estadio de aprendizaje de este rito. Resulta intuitivo, pues, describir las acciones de los vervets como si estuvieran bajo su propio control, como si pudieran tomar alguna distancia de su propia situación y determinar cómo han de responder al llamado de alarma<sup>22</sup>. Seguramente, ellos son incapaces de considerar si una llamada de alarma, en una situación particular, constituye una razón en cuanto tal. Pero, si aceptamos que la capacidad para hacer alguna evaluación de las circunstancias y de actuar conforme a su resultado implica el ejercicio de cierto tipo de capacidades conceptuales, entonces debemos atribuirles a los monos vervets la posesión y ejercicio de tales capacidades. Aunque no puedan responder a razones *qua* razones, ciertamente su comportamiento no puede ser descrito como una mera respuesta diferencial a los estímulos de su entorno.

Considérese ahora este otro caso. Según nos dicen estudios realizados en torno a la racionalidad animal, los simios (y tal vez otras especies) serían capaces de razonar inferencialmente por exclusión, en virtud de la comprensión de la estructura causal de un problema (Call, 2006). En un estudio, primero se presentan al sujeto dos tazas opacas y se introduce alimento en una de ellas. Luego, se agita la taza vacía y se

---

<sup>22</sup> Tal como Glock define el acto mental del juzgar (como la capacidad para discriminar deliberadamente en contextos de resolución de problemas), se podría decir que los monos vervets juzgan, en tales casos, cuándo la llamada de alarma ha de tomarse en serio y cuándo no. Véase Glock (2010), p. 25 y ss.

levanta con cuidado la taza que contiene el alimento, de modo que ninguna de las tazas produzca sonido alguno. Los resultados muestran que, cuando tienen la oportunidad de elegir una de las tazas, los simios escogen rápidamente, sin necesidad de apelar a una estrategia de ensayo y error, la taza que tiene el alimento. Según la interpretación que se hace de este experimento, los simios comprenden que el alimento produce sonido cuando la taza en la que está es sacudida, de modo que parecen entender que deben escoger la taza que fue levantada, porque si una taza fue sacudida y no produjo sonido alguno, entonces el alimento debe estar en la otra taza<sup>23</sup>. En este caso, el comportamiento de los simios parece ajustarse a un patrón de razonamiento que combina el *modus tollens* con un silogismo disyuntivo. Por ejemplo: “El alimento está en la taza A o B”; “Si el alimento está en la taza A, entonces tiene que producir sonido al ser agitada”; “La taza A no produjo sonido al ser agitada”; luego, “El alimento no está en la taza A”; por tanto, “El alimento está en la taza B”<sup>24</sup>.

Con todo, se podría pensar, razonablemente, que atribuirles literalmente a los simios estas formas de razonamiento es excesivo. Por ejemplo, alguien podría pensar que el uso de, al menos, algunas conectivas lógicas –especialmente, la negación y la implicación material–, pero también de los cuantificadores, requiere esencialmente el uso de vehículos lingüísticos. Por otro lado, aunque en la misma dirección, se ha argumentado que el razonamiento lógico requiere de ascenso intencional (la capacidad para pensar sobre pensamientos), y que esto requiere, necesariamente, de vehículos lingüísticos (Bermúdez, 2006, 2010)<sup>25</sup>. Así, si alguien creyera que las inferencias lógicas, en sentido estricto, son dependientes del lenguaje, podría tener reparos en atribuirles literalmente a los simios del experimento en cuestión el uso de formas de razonamientos tales como el silogismo disyuntivo y el *modus tollens*.

Afortunadamente, sin embargo, existen alternativas que, según parece, se ajustan convenientemente a la evidencia disponible y que permiten retener la idea intuitiva de que los simios del caso en consideración están, en efecto, razonando. Este es el caso, por ejemplo, de la influyente propuesta de Bermúdez (2003, 2006) de una proto-lógica diseñada especialmente para tratar de explicar el razonamiento de criaturas no-lingüísticas. A tales efectos, Bermúdez sugiere que existen análogos no lingüísticos para la negación y el condicional material que no requieren de ascenso intencional. Así, la llamada “proto-negación” sería un asunto de aprehender pares de conceptos contrarios –como los conceptos de presencia y ausencia, o de seguro y peligroso– más que de negar un pensamiento completo. Y el condicional material, a su vez, podría tener su análogo no lingüístico en la capacidad para aprehender y rastrear relaciones causales entre dos estados de cosas. El razonamiento causal sería, pues, desde este enfoque, una forma primitiva del razonamiento condicional. De esta forma, podríamos ahora explicar el razonamiento de los simios del experimento de Call recurriendo al uso de pares de conceptos contrarios y al razonamiento proto-causal: “El alimento está presente en la taza A o B”; “Si el alimento está presente en la taza A, entonces tiene que producir sonido al ser agitada”; “La taza A permaneció en silencio (digámoslo así) al ser agitada”; luego, “El alimento está ausente en la taza A”; por tanto, “El alimento está presente en la taza B”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Las posibilidades de la mera asociación o del condicionamiento son eliminadas en la confección del experimento.

<sup>24</sup> Formalmente, el argumento completo tiene la siguiente estructura:  $p$  o  $q$ , si  $p$  entonces  $t$ , no  $t$ , luego no  $p$ , por tanto,  $q$ .

<sup>25</sup> Para una crítica de la posición de Bermúdez, véase Lurz (2007); Aguilera (2013) y AUTOR XXXX.

<sup>26</sup> Para una discusión de la propuesta de Bermúdez, véase, por ejemplo, Millikan (2007) y Morales Ladrón de

Con todo, aquí no es preciso decidir cuál de las alternativas reseñadas es la correcta. Para mis presentes propósitos, basta con el hecho de que ellas suponen el reconocimiento de que al menos algunos animales no humanos son capaces de razonar, reconocimiento que, según parece, se encuentra actualmente bien asentado en la evidencia empírica disponible. El punto crucial que deseo destacar aquí es, en realidad, que, para razonar como lo hacen los simios del experimento considerado por Call, no es preciso saber que uno está siguiendo ciertas formas de razonamiento (como el silogismo disyuntivo y el *modus tollens*, o los principios de una protológica, etc.); basta con que el razonamiento, en virtud de su contenido y su forma, se ajuste a ellas. Tampoco es preciso saber que el hecho de que una taza no produzca cierto tipo de sonido, por ejemplo, es una razón en cuanto tal para pensar que no posee el alimento. Basta, como sugiere Call, con la comprensión causal del problema o, al menos, con la capacidad para hacer la transición que va desde un estado de cosas percibido (la taza no produce cierto tipo de sonido al ser agitada) hasta otro estado de cosas, correlacionado con el anterior, que es, a su vez, pensado (la taza no tiene el alimento). Para lograr tal transición, la criatura sólo debe ser capaz de advertir que la ausencia de sonido que tiene lugar cuando la taza es agitada es un signo de la ausencia, en ella, del alimento. Pero no es necesario que, además, la criatura pueda explicitar las premisas de su razonamiento, ni que pueda reflexionar sobre ellas para decidir si realmente justifican su conclusión. Si la conclusión a la que arriba la criatura es el resultado de su capacidad para vincular, en virtud de una regla o principio, los estados de cosas involucrados en su razonamiento, entonces su conclusión está –sugiero– justificada, aunque la criatura misma no pueda ofrecer tal justificación.

En este punto, conviene distinguir, pues, entre *la práctica de justificar* lo que uno dice, y *el estar justificado* como resultado de ciertos procesos de razonamiento<sup>27</sup>. La práctica de justificar es, efectivamente, una actividad reflexiva consistente en ofrecer razones –lingüísticamente articuladas– a favor de lo que uno cree o dice. Es en este ámbito en el que la noción de razón en cuanto tal tiene su lugar. Al explicitar las razones de lo que uno cree, uno pone de manifiesto su capacidad para pensar acerca de sus propias creencias y sus mutuas relaciones racionales. Al decir que uno cree que *p*, por ejemplo, porque *q* y *r*, uno muestra que es consciente, no sólo de que cree que *p*, sino también de las razones de por qué cree que *p*. Es consciente de que *q* y *r* son sus *razones* para creer que *p*. Así, uno puede estar en condiciones de examinar reflexivamente a *q* y *r*, y de evaluar, llegado el caso, si efectivamente son buenas

---

Guevara (2011). Otras posibilidades explicativas sostienen que el razonamiento (en particular, operaciones que involucran la equivalencia material, el condicional material, la disyunción y la conjunción), tanto en animales no humanos como humanos, depende fundamentalmente de procesos sub-simbólicos de evaluación de similitud, discriminación y categorización (Vigo & Allen, 2008). En conexión con el problema del pensamiento animal en general, también se ha hipotetizado que su formato podría ser no lingüístico (quizá pictórico). Esto podría explicar, por un lado, tanto el carácter composicional como la generalidad expresiva del pensamiento animal; aunque, por otro lado, también podría dar cuenta de sus limitaciones en comparación con el poder composicional y la generalidad expresiva del pensamiento humano (Camp, 2009b). Finalmente, una posibilidad no explorada, pero digna de exploración, sería la de explicar el razonamiento animal en términos de las inferenciales materiales de Sellars (1953).

<sup>27</sup> Adviértase que esta distinción no es la misma que la que suelen hacer los externistas en epistemología (por ejemplo, Alston, 1983). Según mi punto de vista, *el estar justificado* es, como quieren los internistas, un asunto de *tener* razones para una creencia, aunque el sujeto de tal creencia sea incapaz de justificarla en el espacio de las razones.

razones para sostener *p*. Esta es la manera paradigmática –según McDowell– de responder a razones *qua* razones.

En contraste, el estar justificado es simplemente un asunto de *tener* razones para lo que uno cree o hace. Uno puede estar justificado aun cuando no sea capaz de justificar su creencia o acción<sup>28</sup>. De tal suerte, un estado de cosas, en tanto percibido, puede constituir una razón para una criatura, aun cuando ésta no sea capaz de concebir tal estado de cosas como una razón en cuanto tal. La capacidad para hacer explícitas las razones y para evaluarlas *qua* razones no tiene por qué ser una condición necesaria para *tener* una razón para creer algo o para actuar de cierto modo. Lo que se requiere para poder tener una razón (en el sentido que motiva la atribución de capacidades conceptuales) no es, como parece pensar McDowell, la capacidad para entender y explicitar que un estado de cosas es una razón; antes bien, es suficiente con que la criatura realice (a) una transición que va de un estado de cosas (percibido o pensado por ella) a otro estado de cosas (también percibido o pensado por ella) siguiendo alguna regla o principio; y (b) que dicha transición sea efectuada porque la criatura nota o advierte, en algún sentido, que tiene lugar la conexión relevante entre los estados de cosas en cuestión<sup>29</sup>. Aunque los estados de cosas involucrados, junto con sus conexiones, puedan ser cognitivamente accesibles a ella y, por tanto, puedan ser *sus* razones para creer algo o actuar de cierto modo, la criatura no precisa representarse cuáles son las reglas que rigen las transiciones inferenciales entre sus pensamientos, ni precisa ser capaz de pensar que un estado de cosas, en tanto percibido o pensado, constituye una razón en cuanto tal<sup>30</sup>.

Según hemos dicho, McDowell considera que un aspecto esencial de un sujeto que posea la capacidad kantiana de la espontaneidad es el de poder auto-controlar su pensamiento y sus acciones. Es fácil ver cómo este requisito puede satisfacerse si pensamos en un sujeto que es capaz de participar del espacio de las razones tal como Sellars lo describe, pues dicha capacidad supone la capacidad para hacer explícitas las razones de lo que uno dice y cree, la habilidad para evaluarlas *qua* razones, y aceptarlas o rechazarlas en virtud de consideraciones que las tienen a ellas mismas como objeto. Y es difícil ver cómo criaturas que carecen de lenguaje podrían participar del espacio de las razones definido de ese modo.

Sin embargo, no es necesario diseñar dicho espacio a la medida de sujetos lingüísticos exclusivamente, pues es posible pensar en el espacio de las razones de un modo menos exigente. En efecto, un aspecto importante del auto-control es la capacidad para corregir el propio pensamiento o la propia conducta. Es innegable que los individuos de varias especies animales son capaces de corregir su conducta

<sup>28</sup> Como lo anticipé anteriormente, con esto no pretendo defender una posición externista en teoría de la justificación, pues, según lo que quiero sugerir, el “porque” que vincula la creencia o la acción de una criatura con su experiencia no es meramente causal, sino racional y normativo. Para seguir con uno de los ejemplos ya considerados, la *razón* por la cual una criatura cree que hay un depredador enfrente es que lo ve y, por ende, la razón que sustenta su creencia es accesible cognitivamente hablando desde su propia perspectiva. Esta es una forma primitiva de internismo que es compatible con la razonable aspiración de atribuir percepciones y creencias a sujetos epistémicos poco sofisticados.

<sup>29</sup> Si bien aquí hablo de estados de cosas que, en tanto que percibidos o pensados, constituyen razones para la creencia o la acción, puede discutirse, especialmente en el caso de los seres humanos, si las razones son efectivamente estados de cosas, creencias o estados mentales. Sobre la ontología de las razones epistémicas, véase Turri (2009).

<sup>30</sup> Burge (2010) también sostiene que lo que llamo razonamiento de primer orden no requiere de meta-representación.

en virtud de un propósito dado. Un mono, por ejemplo, puede tratar de alcanzar con su mano el alimento que tiene a la vista y ser capaz de advertir si su esfuerzo ha sido coronado por el éxito o no. Supongamos que no. En ese caso, bien puede recurrir a algún tipo de herramienta –una rama, por ejemplo– para satisfacer su propósito<sup>31</sup>. Este sencillo cambio de conducta puede entenderse como una legítima corrección de su primer intento. Para adscribirle al mono la capacidad de auto-corregirse, no es preciso atribuirle los conceptos de “error”, “corrección” ni nada semejante. El mono no necesita decirse a sí mismo que ha cometido un error para poder modificar su conducta. El hecho de que mantenga firme su intención de alcanzar el alimento, de que tenga la capacidad para advertir los resultados de sus acciones, y de que posea un repertorio conductual adecuado basta para explicar su capacidad de auto-corrección. Todo esto es perfectamente factible en el plano de lo que denominé “pensamiento de primer orden”. Si, adicionalmente, posee la capacidad de retener en la memoria sus éxitos y fracasos, así como los trucos que le han permitido satisfacer sus propósitos, podemos plausiblemente atribuirle también la capacidad de aprender de sus propios errores.

La auto-corrección dentro del espacio del pensamiento de primer orden también puede ser aplicada al caso de los simios que averiguan en qué taza está el alimento. En efecto, supongamos que uno de los simios del experimento se equivoca y elige la taza que no tiene el alimento. Es perfectamente concebible que, habiendo notado el resultado de su elección, y consciente de las alternativas (el alimento está en la taza A o B), el simio busque el alimento en la otra taza. Por supuesto, el simio no puede decirse a sí mismo que la proposición que dice que el alimento está en la taza A, digamos, es falsa. Pero, quizás, pueda pensar algo como esto: “esta taza está vacía”, o, si concedemos que puede manejar la negación, “el alimento no está en esta taza”. Así, aunque no sea capaz de pensar que su pensamiento original sobre la ubicación del alimento era falso, o que no estaba adecuadamente justificado, ciertamente puede corregir, en la práctica, su pensamiento por una buena razón (el alimento no estaba en la taza A). Lo que quiero decir con esto es que es conceptualmente posible y, dada la información que tenemos, empíricamente plausible, que una criatura posea únicamente pensamiento de primer orden, que adquiera racionalmente creencias o actúe por una razón y que, además, pueda corregir sus pensamientos y acciones aun en el caso de que sea incapaz de albergar pensamientos de segundo orden. La capacidad para reflexionar sobre los propios pensamientos de primer orden no es una condición necesaria para poseer este último tipo de pensamientos.

En este punto es importante aclarar que mi rechazo de la idea de que el pensamiento de segundo orden sea necesario para tener, justificadamente, pensamiento de primer orden, o, dicho en otros términos, que la meta-representación sea necesaria para tener justificadamente representaciones del mundo, *no* es equivalente al rechazo de que, aun en el caso de los animales no humanos, exista alguna variedad de meta-cognición. Mi posición es consistente con la atribución de cierta clase de meta-cognición que, según algunos estudios más o menos recientes, puede ser atribuida a, al menos, ciertos animales no humanos.

En efecto, por “meta-cognición” actualmente se alude, en general, a la capacidad de auto-evaluación epistémica, ya sea que ésta esté basada en afectos o conceptos. Así

---

<sup>31</sup> La capacidad que tienen los primates no humanos para usar distintos tipos de herramientas está ampliamente atestiguada por la etología cognitiva. Véase, por ejemplo, Boesch y Boesch, (1990).

entendida, la meta-cognición puede, ciertamente, involucrar meta-representación; pero también, en ciertos casos, puede no hacerlo. Ahora bien, de acuerdo a los llamados “enfoques evaluacionistas”, la meta-cognición es la capacidad para evaluar y controlar nuestros procesos cognitivos por medio de una simulación mental de ellos (Proust, 2013, 2014)<sup>32</sup>. El punto principal de esta propuesta es que esta capacidad de evaluación no depende de capacidades meta-representacionales (de la capacidad de pensar sobre pensamientos de primer orden). No es, en sentido estricto, voluntaria ni requiere de reflexión. Por tanto, no requiere de la posesión de conceptos psicológicos ni de una teoría de la mente. Simplemente, esta capacidad puede ser entendida como una capacidad para monitorear y controlar actividades cognitivas tales como recordar o percibir.

Ahora bien, algunos estudios sugieren que ciertos animales no humanos, que presuntamente carecen de conceptos psicológicos y de la capacidad de lectura de mente, serían capaces, no obstante, de monitorear y controlar sus actividades cognitivas en tareas de memoria y percepción (Proust, 2006, 2013; Call, 2006; Shettleworth & Sutton, 2006). Por ejemplo, los delfines y los monos Rhesus serían capaces de advertir cuándo carecen de certeza acerca de la naturaleza de cierto estímulo; de modo semejante, algunos monos darían muestras de que “saben” cuándo han olvidado cierto estímulo; y, en la misma línea, parece que ciertos simios (gorilas, orangutanes, bonobos y chimpancés) serían capaces de advertir cuándo no han visto algo que es relevante ver para tomar una decisión. En síntesis, algunos estudios sobre meta-cognición sugieren que algunos animales no humanos tienen acceso a lo que han visto o no han visto, “saben” cuándo están inseguros acerca de la naturaleza de cierto estímulo, y son capaces de advertir si realmente recuerdan un evento pasado o no. En palabras de Call, “los sujetos saben lo que saben y lo que no saben, y pueden responder apropiadamente a fin de remediar su carencia de conocimiento, ya sea escapando de la situación, ya sea buscando información adicional” (Call, 2006, p. 273)<sup>33</sup>.

A los fines del presente artículo no es necesario discutir si estos nuevos enfoques acerca de la meta-cognición animal son correctos o no<sup>34</sup>. Mi punto es, simplemente, que la meta-representación (el pensamiento de segundo orden que versa sobre el pensamiento de primer orden) no es un requisito necesario para tener, con justificación, pensamientos de primer orden acerca del mundo. Este punto puede ser sostenido, según pienso, independientemente de si los animales no humanos poseen meta-cognición en el sentido de la capacidad para evaluar y controlar sus actividades cognitivas. Si resultara que los animales carecen de meta-cognición en el sentido recientemente especificado, mi tesis, obviamente, se mantendría. Si, en cambio, se mostrara que, después de todo, algunos animales no humanos poseen, en efecto, este tipo de meta-cognición, todavía podría mantener que esto es perfectamente compatible con el hecho de que carezcan de la capacidad para reflexionar acerca de sus propios pensamientos<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Para un intento de reconciliar los enfoques meta-representacional y no meta-representacional (evaluacionistas) de la meta-cognición, véase Arango-Muñoz, (2011).

<sup>33</sup> Para una breve reseña de los principales experimentos realizados sobre meta-cognición animal, véase el ya citado Call (2006).

<sup>34</sup> Para opiniones escépticas acerca de la meta-cognición animal, pueden verse Burge (2010, nota 17, p. 54); Bermúdez (2003) y Carruthers (2008).

<sup>35</sup> Puesto que en su teoría Proust apela a la idea de contenidos no-conceptuales, podría pensarse que su propuesta

Hasta aquí he argumentado que resulta atractivo y plausible atribuir a ciertas especies de animales no humanos la capacidad para percibir y pensar acerca del mundo, así como para corregir –y así auto-controlar hasta cierto punto– su conducta y su pensamiento. Y he sugerido también que tal atribución es perfectamente consistente con una variedad mínima o deflacionada de conceptualismo de acuerdo con la cual puede afirmarse que, aunque los animales no puedan responder a razones en cuanto tales, son capaces de responder a razones.

En suma, si uno aspira a retener alguna variedad del conceptualismo, y está dispuesto a atribuir a los animales no humanos capacidades conceptuales de cierto tipo, estará dispuesto a atribuirles también puntos de vista sobre el mundo, percepciones y pensamientos de cierta clase acerca de objetos y estados de cosas del entorno. Una de las razones para hacer semejante atribución es que, de hacerlo así, podemos disipar las dificultades conceptuales que hemos hallado en la filosofía de McDowell. Una segunda razón para atribuir cierto tipo de capacidades conceptuales a los animales es que ello parece estar en armonía con la evidencia empírica existente sobre el comportamiento animal. Si todo esto es correcto, entonces un conceptualista podría desactivar la objeción no conceptualista de que resulta contra-intuitivo negarles a los animales la capacidad de representar perceptivamente el entorno aduciendo que, efectivamente, son capaces de hacerlo, sólo que ejerciendo sus capacidades conceptuales.

**5.** En este punto, la alternativa que desafía la legitimidad de semejante atribución es el no conceptualismo. En efecto, ¿por qué no atribuir contenidos no conceptuales a las experiencias perceptivas de los animales? Aunque no puedo discutir *in extenso* este punto aquí, considero que McDowell tiene una buena razón al insistir en que cualquier apelación a supuestos contenidos no conceptuales para explicar la justificación de las creencias y las acciones significa una recaída en el Mito de lo Dado. Tal como he sugerido arriba, aunque los animales no sean capaces de participar de la práctica de la justificación, pueden tener, no obstante, justificación para sus creencias y acciones. Así, se puede decir que no podríamos entender el hecho de que posean creencias justificadas si los contenidos de sus estados mentales no pudieran tener relaciones inferenciales entre sí. Y no podrían tener tales relaciones si no tuvieran contenido conceptual.

Con todo, la forma de conceptualismo que he estado sugiriendo a lo largo de estas páginas no descansa en la posibilidad de juzgar si las experiencias perceptivas, *qua* experiencias, representan correctamente el mundo o no, sino que apela al hecho mismo de tenerlas. Según mi punto de vista, para que las experiencias de una criatura posean contenido conceptual, no es preciso que dicha criatura sea capaz

---

acerca de la meta-cognición animal es difícil de compatibilizar con el conceptualismo que estoy defendiendo en este artículo (véase Proust, 2013, cap. 6). Sin embargo, en la medida en que uno sea cuidadoso en distinguir qué actividades le atribuye al animal y cuáles a sus sistemas y sub-sistemas, se puede sostener, según creo, que el conceptualismo es compatible con la teoría de Proust. En efecto, McDowell no rechaza (como parece pensar Proust) la noción misma de contenido no-conceptual (véase McDowell, 1994, p. 55 y 121). Esta noción parece ser esencial en la psicología cognitiva, de modo que, dentro de ese campo disciplinar, McDowell no tiene nada que objetar a dicha noción. La noción de contenido no-conceptual se torna problemática cuando pretende ser usada epistémicamente dentro del espacio lógico de las razones. Así, mientras que el control y monitoreo de las actividades cognitivas de una criatura no figuren en las explicaciones racionales de sus conductas, esto es, en tanto y en cuanto no aparezcan a la par y confundidos con sus pensamientos, no hay nada que objetar al uso que Proust hace de la noción de contenido no-conceptual.

de examinar reflexivamente si sus experiencias representan fielmente el entorno. Basta con que pueda percibir significativamente el entorno. Y una criatura puede percibir significativamente el entorno si es capaz de identificar los objetos y estados de cosas que son relevantes para su supervivencia. La identificación perceptiva supone que una criatura es capaz de reconocer *a un mismo* objeto (o tipo de objeto) en diversas circunstancias y desde distintas perspectivas, que es capaz de formarse expectativas acerca de ese objeto (o tipo de objeto) y que puede aprender algo acerca de su comportamiento<sup>36</sup>. Para tomar un ejemplo sencillo, considérese el caso de la identificación perceptiva de cierto objeto desde distintas perspectivas, en contextos diferentes, y a través de más de un sentido. Puesto que las apariencias de ese objeto pueden variar dependiendo de la perspectiva desde la que se lo perciba, del contexto en que se lo encuentre y de los sentidos que intervengan en su percepción, ¿en virtud de qué una criatura podría reunir toda esa información multimodal y variable de modo tal que sea capaz de identificar a un mismo objeto? Una respuesta plausible a esta pregunta es, en mi opinión, la siguiente: en virtud de un concepto de ese objeto (o tipo de objeto). La criatura tiene que poder comprender que las distintas apariencias de un objeto son apariencias de *un mismo* objeto o tipo de objeto; tiene que poder entender que los distintos modos en que aparece el objeto dependen de circunstancias tales como que ahora lo ve desde un costado (y no de frente), que ahora lo ve de lejos (y no de cerca), etc. Puesto que las apariencias percibidas del objeto varían constantemente, se requiere de un elemento conceptual para que una criatura sea capaz de identificar a un mismo objeto (o tipo de objeto) en el flujo de las cambiantes apariencias. Y esta es una razón importante –según pienso– para pensar que el contenido de la experiencia perceptiva es de carácter conceptual.

Pero existe otro argumento a favor del conceptualismo. Cualquier teoría que pretenda explicar el comportamiento y la vida mental de una criatura, tiene que poder dar cuenta de la integración cognitiva de sus estados mentales. En el caso que aquí nos ocupa, tiene que poder explicar cómo puede tener lugar la vinculación racional entre las experiencias perceptivas de una criatura y sus otros estados mentales vinculados relevantemente. Supongamos, pues, que un sujeto llega a creer, en ciertas circunstancias, que el objeto que tiene adelante es rojo<sup>37</sup>. Supongamos también que ha adquirido esa creencia en virtud de su experiencia perceptiva: ha visto que el objeto que tiene delante de sí es rojo. Finalmente, supongamos, por mor del argumento, que el contenido de su experiencia es de carácter no conceptual. Esto quiere decir que el sujeto no percibe el objeto en cuestión como cayendo bajo la extensión del concepto “rojo”. Sin embargo, la creencia que el sujeto tiene de que el objeto que está adelante de él es rojo está constituida, entre otras cosas, por el concepto de rojo. Ahora bien, dados todos estos supuestos, ¿cómo puede la percepción de un objeto rojo ser una razón para creer que el objeto es rojo? Si el ver un objeto rojo no involucra subsumir

<sup>36</sup> Otro tanto puede plantearse para la identificación de propiedades, relaciones, eventos y estados de cosas.

<sup>37</sup> Me valgo de este ejemplo porque el caso de los colores (junto con las formas, sonidos, olores y texturas) es el mejor caso para los no conceptualistas. En efecto, muchos de los filósofos que defienden el no conceptualismo conceden que, en ciertos casos, el contenido de la experiencia perceptiva es indudablemente de carácter conceptual (véase, por ejemplo, Peacocke, 1992). El punto que desean destacar, no obstante, es que, para el caso de propiedades directamente observacionales (como los colores), el contenido de la experiencia perceptiva ha de ser no conceptual. Si se objetara que los animales no humanos son incapaces de pensar en propiedades tales como el color rojo, entonces mi ejemplo podría variar, aunque en tal caso nos alejaríamos de los ejemplos favoritos de los no conceptualistas.

al objeto en cuestión bajo el concepto “rojo”, ¿por qué dicho sujeto habría de tomar su experiencia perceptiva como una razón a favor de su creencia? ¿Por qué habría de suponer que la propiedad que percibe es la misma que aquella que le atribuye doxásticamente al objeto? Claramente, el contenido de su creencia es conceptual. En él, el concepto de un objeto es subsumido bajo el concepto de rojo que aparece en el predicado. Pero si al ver al objeto en cuestión no lo ve como cayendo bajo el mismo predicado que figura en su creencia, ¿por qué el sujeto habría de pensar que su experiencia visual representa la misma propiedad que se le atribuye al objeto en su creencia?

Una vez más, no es preciso que un animal no humano sea capaz de pensar en su experiencia perceptiva como una razón en cuanto tal, ni que sea capaz de examinar reflexivamente si su experiencia justifica su creencia o no. Basta con que pueda formarse la creencia relevante como consecuencia de haber tenido la experiencia correspondiente. El punto de mi argumento es que la integración cognitiva entre creencia y experiencia supone que los conceptos que constituyen el contenido de una creencia tienen que ser los mismos que los que intervienen en el contenido de la experiencia perceptiva, si es que ha de tener lugar cierto tipo de integración cognitiva entre los contenidos de esos dos tipos de estados mentales.

6. Una de las críticas más conocidas dirigidas contra el conceptualismo ha sido la que sostiene que éste no puede explicar satisfactoriamente la percepción animal. Y hemos visto las dificultades que enfrenta el propio McDowell a la hora de hacer inteligible las mentes animales. Sin embargo, tales dificultades pueden ser sorteadas si –como he sugerido– rebajamos las exigencias del conceptualismo. Una versión mínima de éste es capaz de evitar, tanto los inconvenientes del no conceptualismo, como las consecuencias contra-intuitivas del conceptualismo fuerte de McDowell<sup>38</sup>.

## 7. Referencias bibliográficas

- Aguilera, M. (2013): “Pensamiento de primer orden”, *Crítica*, Vol. 45, No 133, pp. 55-81.
- Alston, W. (1983): ‘What’s Wrong with Immediate Knowledge’, *Synthese*, 55, pp. 73-95.
- Bermúdez, J. (2003): *Thinking Without Words*, Oxford, Oxford University Press.
- Bermúdez, J.L. (2006): “Animal Reasoning and Proto-logic”, en S. Hurley y M. Nudds, (eds.), *Rational Animals?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 127-137.
- Bermúdez, J. (2010): “Two Arguments for the Language-Dependence of Conceptual Thought”, *Grazer Philosophische Studien*, vol. 81, pp. 37-54.
- Boesch, C. & Boesch, H. (1990): “Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees”, *Folia Primatologica*, vol. 54, pp. 86-99.
- Brandom, R. (2010): “Conceptual Content and Discursive Practice”, *Grazer Philosophische Studien*, vol. 81, pp. 13-35.
- Burge, T. (2010): “Steps Towards Origins of Propositional Thought”, *Disputatio*, vol. IV, No 29, pp. 39-67.
- Call, J. (2006): “Descartes’ Two Errors: Reason and Reflection in the Great Apes”, en S. Hurley & M. Nudds, (eds.), *Rational Animals?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 219-234.

<sup>38</sup> Estoy en deuda con los informadores anónimos de *Revista de Filosofía* por sus observaciones y recomendaciones.

- Camp, E. (2007): "Thinking With Maps", *Philosophical Perspectives*, 21, pp. 145-182.
- Camp, E. (2009a): "Putting Concepts to Work: Systematicity, and Stimulus-Independence", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 78, 2, pp. 275-311.
- Camp, E. (2009b): "A Language of Baboon Thought?", en R. Lurz, (ed.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 108-127.
- Carruthers, P. (2008): "Meta-cognition in Animals: A Skeptical Look", *Mind and Language*, 23, pp. 58-89.
- Carruthers, P. (2009): "Invertebrate Concepts Confront the Generality Constraint (and Win)", en R. Lurz, (ed.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 89-107.
- Cheney, D. & Seyfarth, R. (1990): *How Monkeys See the World*, Chicago, University of Chicago Press.
- Danón, L. (2013): "Conceptos de sustancia y conceptos de propiedades en animales no humanos", *Crítica*, Vol. 45, No 133, pp. 27-54.
- Davidson, D. (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press.
- Gaskin, R., (2006): *Experience and the World's Own Language*, Oxford, Clarendon Press.
- Glock, H. (2010): "Can Animal Judge?", *Dialéctica*, vol. 64, nro 1, pp. 11-33.
- AUTOR XXXXXXXXXXXX
- Kant, E. (2007): *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- Lurz, R. (2007): "In Defense of Wordless Thoughts about Thoughts", *Mind & Language*, vol. 22, No. 3, pp. 270-296.
- McDowell, J. (1994): *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998): "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, no 2, pp. 403-431.
- McDowell, J. (2009a): *Having the World in View*, Cambridge, Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009b): *The Engaged Intellect*, Cambridge, Harvard University Press.
- McDowell, J. (2010): "Autonomy and Its Burdens", *The Harvard Review of Philosophy*, vol. XVII, pp. 4-15.
- Millikan, R. (2007): "Reply to Bermúdez", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 75, pp. 670-673.
- Morales Ladrón de Guevara, J. (2009): "Racionalidad animal", en L. X. López-Farjeat (ed.), *La mente animal*, México, Los Libros de Homero, pp. 103-123.
- Morales Ladrón de Guevara, J. (2011): "Razonamiento animal: negación y representaciones de ausencia", *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento (RACC)*, vol. 3, No 1, pp. 20-33.
- Peacocke, C. (1992): *A Study of Concepts*, Cambridge, The MIT Press.
- Peacocke, C. (2001): "Does Perception Has a Nonconceptual Content?", *Journal of Philosophy*, vol. 98, no 5, pp. 239-264.
- Proust, J. (2006): "Meta-cognition and Animal Rationality", en S. Hurley & M. Nudds, (eds.), *Rational Animals?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 247-274.
- Proust, J. (2013): *The Philosophy of Metacognition*, Oxford, Oxford University Press.
- Proust, J. (2014): "Précis of *The Philosophy of Metacognition*", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXXIX, No. 3, pp. 703-709.
- Pryor, J. (2000): "The Skeptic and the Dogmatist", *Noûs*, 34, 4, pp. 517-549.
- Schellenberg, S. (2013): "A Trilemma About Mental Content", en J. Schear, (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The Debate McDowell-Dreyfus*, New York, Routledge, pp. 272-282.
- Sellars, W. (1953): "Inference and Meaning", *Mind*, 62, 274, pp. 313-338.

Sellars, W. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press.

Shettleworth, S. & Sutton, J. (2006): “Do animals know what they know?”, en S. Hurley M. Nudds, (eds.), *Rational Animals?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 274-296.

Turri, J. (2009): “The Ontology of Epistemic Reasons”, *Noûs*, 43 (3), pp. 490-512.