



Universidad de Concepción

Dirección de Postgrado

Facultad de Humanidades y Arte – Programa de Magíster en Filosofía

**AUTOCONCIENCIA NO-CONCEPTUAL Y YO CORPORAL:
EN BÚSQUEDA DE UNA AUTOCONCIENCIA NATURALIZADA**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

VANESSA AYLEEN VERGARA FICA

CONCEPCIÓN – CHILE

2021

Profesor Guía: Dr. Francisco Javier Vidal López

Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción

Deseo expresar mis más grandes y sinceros agradecimientos al Dr. Javier Vidal, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, profesor guía de esta tesis, por su ayuda, apoyo y asesoría en todas las etapas del proceso de trabajo e investigación, sin su ayuda la culminación de este proceso no habría sido posible. Deseo agradecerle por las oportunidades brindadas, la paciencia y la confianza depositada, que se manifestaba alentándome a que concluyera esta investigación. También agradezco al Dr. Sebastián Briseño, por su ayuda y sus consejos en la primera parte del proceso de este trabajo. En general agradezco a todas las personas del Departamento de Filosofía por el clima propicio el cual genera oportunidades para que todo estudiante desarrolle de buena manera el trabajo académico, pese a los tiempos difíciles que hemos estado viviendo.

Agradezco con enorme emoción y afecto a mi familia y amigos, por la ayuda brindada, el apoyo incondicional y contención emocional, por siempre estar ahí alentándome a crecer en el desarrollo de la disciplina y animándome a seguir adelante en el desempeño de mi vocación en las áreas de la filosofía a las que me he inclinado y, a no decaer, a pesar de las dificultades. Gracias infinitas a: mi madre, Margarita Fica, a Juan Fica, a Ramón Fica, a Angie Solarte y en especial a Roque Vidal, por todos estos años, por nunca dejar de creer en mí y en este proyecto.

TABLA DE CONTENIDOS

Resumen.....	p.3
Introducción.....	p.4
I. Capítulo primero: las teorías deflacionarias y la paradoja de la autoconciencia.....	p. 8
1. La concepción deflacionaria de la autoconciencia.....	p. 10
2. La paradoja de la autoconciencia	p. 13
3. Dos ejemplos de teorías deflacionarias.....	p. 20
A. La perspectiva robusta de primera persona en L. R. Baker.....	p. 20
B. La base lingüística de la “conciencia de sí” como saber proposicional en Tugendhat.....	p. 23
4. El desafío de E. Anscombe a la referencia de primera persona.....	p. 26
II. Capítulo segundo: el contenido no-conceptual de las experiencias, el punto de vista no-conceptual y la autoconciencia corporal.....	p.34
1. Contenido no-conceptual versus contenido conceptual.....	p.34
2. Campos de aplicación del contenido no-conceptual.....	p.35
3. La autonomía del contenido no-conceptual.....	p.51
4. La discusión entre no-conceptualismo de estado y no conceptualismo de contenido.....	p. 54
5. El punto de vista no-conceptual.....	p. 55
6. La autoconciencia corporal.....	p. 57
A. La noción de conciencia corporal en M. Ponty.....	p. 57
B. Autoconciencia no-conceptual y autoconciencia corporal.....	p. 59
III. Conclusiones.....	p. 65
IV. Referencias Bibliográficas.....	p. 69

Resumen

De entre los intentos por dar cuenta del origen de la autoconciencia, una de las posturas más fuertes y extendidas en la filosofía analítica contemporánea es la que intenta explicarla en términos conceptuales y lingüísticos, esta es la postura que permea a las llamadas teorías ortodoxas o deflacionarias de la autoconciencia, las cuales pese a los intentos de proveer una explicación de la autoconciencia robusta caen en problemas de circularidad, entre otros que le restan mérito explicativo para que siga manteniéndose como la mejor alterativa.

En esta tesis defenderemos que hay una mejor explicación de la autoconciencia y es aquella que hace posible desarrollar una perspectiva en la que todos los aspectos de la autoconciencia se entrelacen en una concepción filosófica naturalizada, alternativa que por el alcance explicativo y su sencillez tiene múltiples ventajas. Algunos de los principales es que admite grados en el fenómeno autoconsciente y qué explica cómo podría ser posible una noción de una autoconciencia mínima y primitiva que explique el fenómeno de la autoconciencia lingüística-conceptual (autoconciencia robusta), asentada en una auto-representación de primera persona, manteniendo ese carácter consciente, pero no obstante dotada de un contenido no-conceptual, lo que implicaría poder considerar ampliar más el alcance de la autoconciencia en la naturaleza, a otras criaturas además de los seres humanos.

Introducción

La autoconciencia o sentido del yo es lo que en nuestro caso, como *homo sapiens*, nos ha llevado no solamente a auto-representarnos a nosotros mismos, planteándonos nuestro lugar en el universo de entre todos los demás organismos, sino que además ha tenido la trascendental labor de resignificar nuestra vida como personas, en los ámbitos del entramado de nuestra vida moral.

Al intentar explicar esta gran capacidad, hay dos caminos posibles, el primero se queda en el ámbito de capacidades altamente complejas que solo seres humanos adultos podrían llegar eventualmente a poseer, conceptuales y/o lingüísticas, sin las cuales no podría existir ni hacerse manifiesto el fenómeno de la autoconciencia. El segundo, es explicar la autoconciencia como algo que ha emergido de capacidades más básicas y primigenias, tales como la conciencia de nuestra propia corporalidad, hipótesis que haría plausible la existencia de un tipo de autoconciencia de índole no-conceptual y seguramente corporal, que posiblemente compartiríamos no solamente todos los seres humanos, de distintas edades y en distintas etapas de su desarrollo, sino que además hace verosímil la idea de que podamos compartir esta base con otros animales, a los cuales se les atribuirían contenidos mentales no-conceptuales. Esto haría posible que tuviesen una autoconciencia, pero no una autoconciencia conceptual o lingüística (puesto que no poseerían este tipo de contenido ni de capacidades complejas), sino que en base a contenidos y un punto de vista no-conceptual y habilidades corporales.

En ese marco, el objetivo de este trabajo es analizar la primera forma de explicar la autoconciencia, a través del estudio de la concepción deflacionaria de la autoconciencia, hacer una revisión de sus principales problemas e inconvenientes, para posteriormente examinar y apoyar la idoneidad de una teoría de la autoconciencia que tenga en su base un tipo de autoconciencia primitivo, el cual descansa en la postulación de un punto de vista no-conceptual y contenidos no-conceptuales de primera persona.

En el primer capítulo se examinará más o menos en detalle la concepción más extendida de la autoconciencia en el ámbito filosófico, esta es, la concepción

deflacionaria de la autoconciencia, la cual, a través de la manifestación del tipo particular de autoconciencia de los seres humanos adultos, arrastra con dos supuestos: en primer lugar, el de que existe un solo tipo de autoconciencia y de que este tipo es de índole conceptual y, más aun, lingüístico. La existencia de la autoconciencia misma, en sentido ontológico fundamental, dependería de formas conceptuales y lingüísticas de auto-representación. Así es como según Baker, la autoconciencia depende de que se tenga un autoconcepto (una idea de uno mismo "como uno mismo", entendiéndose como sustrato de las propias experiencias). En efecto, esto se expresa en otros autores representantes de esta visión, como E. Tugendhat, en la tesis de que el fundamento de la autoconciencia es un fundamento lingüístico. La capacidad de formar yo-pensamientos, que es lo que en concreto serían el rasgo definitorio de la autoconciencia, implica que cuando pienso en mí mismo soy capaz de desarrollar un tipo particular de concepto cuyo contenido puede ser especificado ya sea directamente por medio del pronombre de primera persona "yo", o también, indirectamente por medio del pronombre reflexivo indirecto "él*" / "ella*" (cuando me estoy refiriendo a mí mismo sin que sea una autorreferencia accidental). Una de las características que diferencia una autorreferencia accidental de la autoconciencia genuina es la inmunidad a un error de identificación. Esto a su vez debe ser explicado, desentrañando la semántica del pronombre de primera persona.

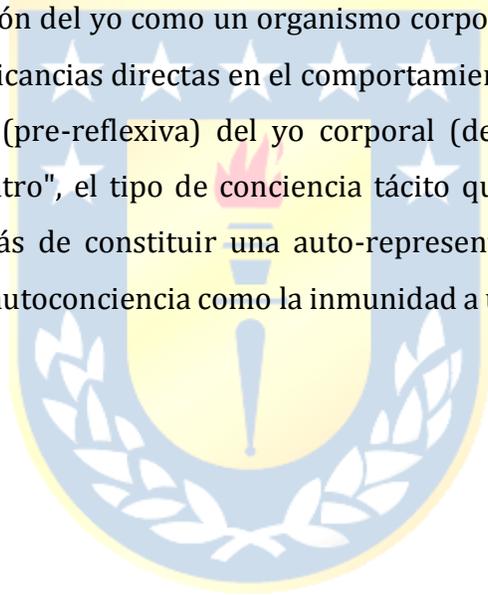
Así es como se llega, según Bermúdez, a uno de los problemas más intrincados en cuanto a la explicación de la autoconciencia, dando lugar a la paradoja de la autoconciencia, ya que las teorías deflacionarias creen dar una explicación al considerarla nada más que como "la capacidad de albergar pensamientos inmunes a un error de identificación", haciendo depender está última capacidad de la semántica de la primera persona. Esto nos hace pasar de una capacidad conceptual a una lingüística y viceversa, formándose al menos dos tipos de circularidad. Las teorías deflacionarias son circulares en dos sentidos, como veremos: sufren de una circularidad de tipo explicativo (el dominio de la semántica del pronombre de primera persona ya implica la capacidad de tener pensamientos de primera persona, por ende no puede explicarla) y una circularidad en la adquisición de las capacidades (la capacidad de dominar la semántica

del pronombre de primera persona ya implica una adquisición de la capacidad tener pensamientos de primera persona, por lo cual no se logra dar sentido de cómo se adquirió esta última capacidad en base a la primera).

Se indagarán críticamente posturas deflacionarias que, no obstante, pretenden ser inmunes a la paradoja, tales como las de L.R Baker y B. Garrett, posturas que al restringir la capacidad de dar una explicación en términos ontogenéticos y filogenéticos demuestran no proporcionan la mejor y más completa explicación de la autoconciencia. También veremos por qué a pesar de intentar sustraerse a la paradoja, una postura como la de Anscombe que niega la referencialidad del pronombre personal "yo" no sería una alternativa viable, en la medida en que no logra escapar a la paradoja.

En el segundo capítulo, en una primera parte, se realizará un estudio más o menos minucioso del contenido no-conceptual, es decir, el contenido de estados genuinamente representacionales (tienen unas condiciones de corrección en su relación con la realidad representada), pero respecto del cual el sujeto no requiere poseer los conceptos adecuados para especificar su contenido. Para ello, al ser una noción fundamentalmente contrastiva, se hará una revisión del contenido conceptual y los rasgos que caracterizan este tipo de contenido, tales como la restricción de generalidad. Además, se examinarán los principales argumentos del no-conceptualismo así como cuáles son los criterios para que un estado mental sea genuinamente representacional. Conjuntamente se realizarán observaciones a cerca de la utilidad de la herramienta teórica del contenido no-conceptual en diversos aspectos: para caracterizar los contenidos de estados (representacionales) subpersonales; para caracterizar el contenido de las experiencias perceptivas; para explicar el comportamiento de animales no-humanos y bebés pre-lingüísticos; y breves apreciaciones en torno a su uso para explicar el origen de los conceptos. En tercer lugar, veremos algunas consideraciones en torno a la denominada tesis o principio de la autonomía del contenido no-conceptual, respecto del contenido conceptual, que es la tesis fuerte que afirma que puede haber criaturas que se encuentren en estados con contenido no-conceptual pese a no poseer ningún concepto en absoluto.

Todo este análisis se lleva a cabo para justificar y sustentar una noción de autoconciencia no-conceptual y un punto de vista no-conceptual de criaturas que poseerían dicha auto-representación consciente y de primera persona. Por tanto, el presente trabajo se cuestiona la idea de excluir el contenido no-conceptual del nivel de explicación personal. Veremos que hay no solo evidencia empírica, sino que además razones filosóficas, que favorecen la idea de postular contenidos no-conceptuales en niños pre-lingüísticos y animales no-lingüísticos, quienes en base a estos contenidos estarían dotados de una auto-representación consciente y de primera persona a través del punto de vista propio de una autoconciencia no-conceptual. Un buen candidato para constituir esta autoconciencia no-conceptual es la autoconciencia corporal, la cual da lugar a una representación del yo como un organismo corporal que navega y actúa en el mundo, teniendo implicancias directas en el comportamiento de dichos organismos. Esta es una conciencia (pre-reflexiva) del yo corporal (del propio cuerpo) que se experimenta "desde dentro", el tipo de conciencia tácito que uno tiene como sujeto encarnado y que, además de constituir una auto-representación, cumple con otros rasgos principales de la autoconciencia como la inmunidad a un error de identificación.



I. CAPITULO PRIMERO: LAS TEORÍAS DEFLACIONARIAS Y LA PARADOJA DE LA AUTOCONCIENCIA.

El término “autoconciencia” (*self-consciousness*), como concepto filosófico del arte que refiere a un concepto teórico fundamental en la filosofía de la mente, se encuentra presente ya de manera primigenia en la filosofía antigua y medieval. Pero fue objeto de mayor especulación a partir del siglo XVII, donde ha llegado a distar en buena medida de su uso pre-filosófico común en el lenguaje ordinario como un auto-reconocimiento de los rasgos de carácter, a menudo de tipo vergonzoso o incómodo, de uno mismo. Pues, ampliando los tipos de elementos a los que aplica y abordando una amplia y compleja red de capacidades interrelacionadas, han llegado a plantearse cada vez nuevos sentidos en que dicho término pueda ser entendido. Así, de manera unificada y general ha llegado a concebirse la autoconciencia como una capacidad que consiste en la posesión de un cierto tipo de *auto*-representación consciente de uno mismo, a la cual solo se tiene acceso desde el punto de vista de primera persona. Mediante este tipo peculiar de representación uno se concibe o es consciente de sí mismo *como uno mismo* (por ello, normalmente se entiende a la autoconciencia como un “sentido del yo”), en el sentido de ser conscientes de nuestra existencia y nuestra distinción respecto a otros: se trata de una concepción de uno mismo que tiene unas características peculiares y únicas en relación a la conciencia tanto de las demás cosas u objetos del mundo como de los individuos distintos a nosotros mismos.

En este sentido, no existe un solo problema de la autoconciencia, entendida en términos de un “sentido del yo” en general, sino que hay una variedad de problemas a los que se enfrenta un estudio de dicho fenómeno con el fin de dilucidar y de articular sus peculiaridades, que van desde cuestiones metafísicas (la naturaleza de la autoconciencia o del yo, las condiciones necesarias y suficientes para poseer autoconciencia, etc.); pasando por los descubrimientos empíricos que plantean serios retos científicos y filosóficos (las diversas explicaciones de la autoconciencia desde su origen filogenético y ontogenético, tomando en cuenta los hallazgos de la ciencia cognitiva y psicología del desarrollo) para eventualmente poder modular una concepción filosófica; hasta problemas semánticos y epistemológicos que abordan la

estrecha relación entre autoconciencia como auto-representación y autoconocimiento. No obstante, como veremos en este y los siguientes capítulos, es posible desarrollar una perspectiva en la que todos los aspectos anteriormente mencionados de la autoconciencia se entrelacen en una concepción filosófica naturalizada que responda a preguntas como: ¿qué constituye el fenómeno de la autoconciencia?, ¿qué tipo de representación es?; ¿es un fenómeno que admita grados?; ¿es la conducta lingüística que permite expresar un autoconcepto la única evidencia de autoconciencia? De no ser así, ¿podría ser posible una autoconciencia propia de seres con un contenido representacional de índole no-conceptual?; ¿Es posible ampliar aún más el alcance de la autoconciencia en la naturaleza, a otras criaturas además de los seres humanos?, etc.

Una respuesta afirmativa a estas dos últimas interrogantes es ofrecida por dos conjuntos de teorías alternativas, las de raíz fenomenológica y las teorías del contenido no-conceptual, las cuales intentan proveer una explicación de abajo-arriba (*bottom up*) de la autoconciencia, en el sentido de que para entender la autoconciencia deberíamos fijar nuestra atención en primer término en formas no-reflexivas (o pre-reflexivas) (Zahabi, 2005; D. Legrand, 2006) y no-conceptuales (J. Bermúdez, 1998, 2007; Hurley, 1997) de auto-referencia del yo, respectivamente. Estas teorías están en consonancia con el proceder de distinguir entre la posesión de un sentido del yo (o de la propia vida experiencial) y la articulación lingüística de la autoconciencia, abriendo un espacio adecuado para establecer grados en que se podría manifestar el fenómeno autoconsciente, desde formas primitivas y básicas hacia formas más sofisticadas y complejas.

No obstante, de entre los intentos por dar cuenta de la autoconciencia desde la filosofía analítica contemporánea, una de las posturas más fuertes, y que ha sido la que más ha dominado en la tradición, es la que intenta explicarla en términos conceptuales y lingüísticos. En el presente capítulo se expondrá en términos generales en qué consiste la concepción ortodoxa o deflacionaria de la autoconciencia (cuáles son sus características, qué tipo de teorías agrupa y cuáles son sus premisas de base), a la vez que se mostrará su tensión con la idea de una autoconciencia independiente de conceptos y del lenguaje. Dentro de la misma línea se examinarán críticamente dos

teorías provenientes de tradiciones diversas que no obstante conservan lo fundamental de la concepción deflacionaria: por un lado, L. R. Baker con su concepción de una autoconciencia *robusta* entendida como la posesión de un autoconcepto lingüístico y, por otro, E. Tugendhat con su comprensión de la autoconciencia como un saber *proposicional* de sí.

Junto con ello también el capítulo se sumará a la preocupación de J.L Bermúdez con respecto a las teorías deflacionarias. Interesado porque se pueda avanzar en la articulación interna del fenómeno de la autoconciencia, expone pertinentemente un problema fundamental de estas teorías en términos de una paradoja que se manifiesta, por un lado, en una circularidad viciosa de la explicación del pensamiento autoconsciente a partir de la auto-referencia lingüística y, por otro, en una circularidad en cuanto a las capacidades implicadas en el fenómeno autoconsciente. Esto para sentar las bases para trabajar en los capítulos posteriores, desde de la perspectiva de un naturalismo filosófico o naturalización de la autoconciencia, en una explicación, apoyada en Bermúdez, que haga verosímil la idea de que la única manera de disolver dicha paradoja y proveer una explicación no circular de la autoconciencia es postular una forma de autoconciencia no-conceptual, tanto lógica (o explicativa) como ontogenéticamente más primitiva que las formas tradicionalmente concebidas en términos conceptuales y lingüísticos. Por último, se examinará el desafío de G. E. Anscombe a las dos principales teorías sobre la fijación de la auto-referencia lingüística, analizando los principales tipos de problemas que ella constata en términos de su pertinencia tanto para la concepción de la autoconciencia analizado durante el capítulo como en particular para la postura de Bermúdez.

1. La concepción deflacionaria de la autoconciencia

En la llamada concepción ortodoxa, caracterizada por J. Bermúdez (1998) como concepción deflacionaria, encontramos una comprensión unificada de la autoconciencia, entendida como una autoconciencia robusta, o también caracterizada por autores como Baker (1998 ; 2000; 2012; 2013) como una perspectiva sólida de los fenómenos de primera persona. La intuición general es que diversas manifestaciones de la autoconciencia en seres humanos adultos: la capacidad de concebirse como un

agente moral (y todo lo que ello implica, esto es, autocomprensión, reflexión y autoevaluación moral), la capacidad de plantearse y sopesar objetivos, de tener recuerdos autobiográficos, etc., parecen mostrar que son habilidades conceptuales y lingüísticas las que están de fondo constituyendo el fundamento de la autoconciencia. De ahí que sostienen que la autoconciencia depende de formas conceptuales y lingüísticas de representación, por lo cual sólo seres dotados de conceptos y, más aún, de un lenguaje pueden desarrollar genuinamente una autoconciencia, la cual no es nada más que la formación de una clase de concepto particular, un autoconcepto (que se expresa lingüísticamente): el concepto de uno mismo *como uno mismo*, es decir, como el sujeto de sus propias experiencias y el agente de sus propias acciones (Baker, 2012, p. 21); o, también, se dice que en la autoconciencia se les manifiesta a los sujetos que ellos mismos son el objeto de la conciencia (J. Smith, 2017), no simplemente en el sentido de tener esa capacidad mínima de diferenciarse de los demás sujetos y del entorno desde su particular punto de vista. Esta capacidad de concebirse a uno mismo *como uno mismo* (por medio de un autoconcepto) sería, desde una perspectiva ontológica, una condición necesaria y suficiente para la existencia de la autoconciencia. (Baker, 1998, p. 60). De igual modo, incluso algunas de las características consideradas como esenciales de la autoconciencia desde una perspectiva epistemológica, como lo es la inmunidad a un error de identificación, son explicadas en función de la semántica del pronombre de primera persona.

Esta capacidad de pensar en mí mismo que subyace a las principales manifestaciones de la autoconciencia es conceptualizada como la capacidad de tener yo-pensamientos o pensamientos *de se*, es decir, que implican una autorreferencia consciente a partir de los cuales se forman las creencias sobre uno mismo, recuerdos autobiográficos, se puede construir una narrativa de nuestro pasado, etc. Esta capacidad, por tanto, implica que puedo desarrollar un cierto tipo de concepto (cuando pienso en mí mismo) que involucra a su vez que estoy poniendo en práctica un determinado tipo de habilidad que no pongo en práctica al pensar en otros sujetos u objetos. Así, un yo-pensamiento genuino es uno cuyo contenido sólo puede ser especificado ya sea directamente por medio del pronombre de primera persona “yo”, o

también, indirectamente por medio del pronombre reflexivo indirecto “él*” / “ella*”¹, por ejemplo, como en “yo aprenderé a conducir” y “V.V cree que ella* (misma) aprenderá a conducir”, respectivamente.

Por otro lado, los yo-pensamientos serían clave para entender la “inmunidad a un error de identificación”. Como ya adelantaba Wittgenstein (1958, pp. 66-67), hay dos tipos de contenido de primera persona especificados en el uso de yo como objeto (por ejemplo, “Mi brazo está roto”) y el uso de yo como sujeto (“Yo tengo dolor de muelas”). Los del primer tipo pueden implicar una identificación errónea del sujeto en cuestión, es decir, cabe la posibilidad del siguiente tipo de error: puedo ver un brazo roto y creer que es mío cuando en realidad es de alguien que está a mi lado. En cambio, el caso en que digo “Yo tengo dolor de muelas” no puedo equivocarme de esta manera. Esta condición fue conceptualizada por S. Shoemaker como inmunidad a un error de identificación cuando no es posible (como ocurre en un juicio del último tipo) saber que alguien tiene o instancia una determinada propiedad (un dolor de muelas), pero estar equivocado con respecto a creer que es *uno mismo* quien instancia esa propiedad o, de otro modo, dado que experimento conscientemente un dolor de muelas, carece de sentido preguntarse de *quién* es el dolor de muelas que estoy experimentando. Este tipo de inmunidad es en términos generales una de las características más importantes de la genuina autoconciencia *versus* la auto-referencia accidental en la que me auto-refiero ignorando que se trata de mí mismo, y es particularmente importante dentro de las teorías deflacionarias, para las cuales es una función de la semántica del pronombre de primera persona², de modo que consideran que en el momento en que hayamos explicado lo que es dominar la semántica del pronombre de primera persona, ahí recién “habremos explicado todo lo que es distintivo acerca de la capacidad de pensar pensamientos inmunes al error mediante una identificación errónea.” (Bermúdez,

¹ La noción de pronombre reflexivo indirecto o cuasi-indicadores proviene de Neri-Castañeda (1966), quien fue el primero en alertar de la ambigüedad en ciertas adscripciones de creencias que usan “él” o “ella”, por ejemplo en “Jane cree que ella es F”. Hay un sentido en el que estos cuasi-indicadores o reflexivos indirectos no implican autoconciencia por parte de Jane, en el sentido de que Jane no se dé cuenta de que es ella misma quien ella cree que es F. Para resolver esta ambigüedad, Castañeda reserva “él*” o “ella*” para señalar las atribuciones de pensamientos autoconscientes.

² Lo que significa que no buscan la explicación de la inmunidad a un error de identificación en los tipos de predicados sino que se centran en el componente de primera persona.

1998, p. 11). Y podría ser así, de acuerdo a las teorías deflacionarias, en parte por el fenómeno relacionado de la referencia garantizada del pronombre de primera persona, dada por la intuitivamente plausible regla de auto-referencia (*Self-Reference Rule*), de aquí en adelante SRR, que es un dispositivo que gobierna el uso correcto del pronombre de primera persona asegurando que siempre y cuando una instancia particular o *token* del pronombre de primera persona se use correctamente, se estará refiriendo a la persona que lo produce (Kaplan, 1977; Anscombe, 1981; Campbell, 1994; Bermúdez³, 1998; O'brian 1994/2007). Así, de partida los usos de "yo" quedarían resguardados contra fallos en la referencia, puesto que el uso correcto sería suficiente para asegurar una referencia reflexiva y autoconsciente⁴. Aunque claramente ambos fenómenos no son coextensionales, es decir, hay que diferenciar entre los dos fenómenos, es decir, entre la inmunidad a un fallo en la referencia que es propia de todos los pensamientos en primera persona y el de la inmunidad a un fallo en la identificación que sólo tienen algunos pensamientos en primera persona. No obstante, se cree que la segunda puede ser una función (si bien no directamente) de la SRR. De esta manera, una descripción deflacionaria resuelve el problema de la autoconciencia, considerándola como la capacidad de tener pensamientos inmunes a un error de identificación siendo esta inmunidad función de la semántica de la primera persona.

De esto se deduce el conjunto general de tres afirmaciones que según Bermúdez (1998) defienden las teorías deflacionarias:

- i) Se habrá explicado la autoconciencia sólo cuando se haya logrado explicar la capacidad de tener yo-pensamientos.
- ii) Se habrá explicado la capacidad de tener yo-pensamientos sólo cuando se haya logrado explicar la capacidad de tener pensamientos inmunes a un error de identificación.

³ Bermúdez formula los problemas de las teorías deflacionarias tomando la siguiente versión de la SRR, *Token-Reflexive Rule, versión 4*: "Si una persona emplea un *token* de 'yo', entonces se refiere a sí misma en virtud de ser el productor de ese *token*." (1998, p. 15)

⁴ La referencia estaría garantizada de tres maneras: 1) el sujeto siempre logra referir usando la primera persona; 2) logra referirse a *sí mismo* (reflexividad); 3) el sujeto *sabe* que se está refiriendo a *sí mismo* (autoconciencia) (O'Brien, 2007, p. 5)

- iii) Se habrá explicado la capacidad de tener pensamientos inmunes a un error de identificación sólo cuando se haya logrado explicar la semántica de la primera persona.

Esto último, la explicación de lo que es dominar la semántica de la primera persona, constituiría el paso más importante para la explicación de la autoconciencia, y se basa en el principio general que dicta una determinada metodología y que hace depender el análisis del pensamiento del análisis del lenguaje:

Principio del análisis lingüístico del pensamiento: (*Thought-Language Principle*): “la única forma de analizar la capacidad de pensar un rango particular de pensamientos es mediante el análisis de la capacidad de expresión lingüística canónica de esos pensamientos” (Bermúdez, 1998, p. 13)

Este principio considera que es esencial al pensamiento el ser *comunicable*, transmisible a través del lenguaje, pero no afirma la tesis más fuerte de que sin lenguaje es imposible el pensamiento o que no se pueda pensar sin lenguaje. Esta brecha, como veremos más adelante, es cubierta, según Bermúdez, por otros dos principios: el principio del requisito conceptual y el principio de prioridad, que en conjunción con el *principio del análisis lingüístico del pensamiento* componen la concepción clásica del contenido. No obstante, el principio del análisis lingüístico del pensamiento combinado con las otras premisas de las teorías deflacionarias conduciría, de entrada, a dos insalvables problemas de circularidad. En primer lugar, las teorías deflacionarias son circulares explicativamente, puesto que el dominio de la semántica del pronombre de primera persona ya implica la capacidad de tener pensamientos de primera persona: es decir, para demostrar un dominio de la SRR (en Bermúdez, *Token-Reflexive Rule*, versión 4, cf. nota 4), en relación a los *tokens* del pronombre de primera persona, hay que pensar/conocer con anterioridad que *uno mismo* es el productor de ese *token*. En segundo lugar, estas teorías adolecen de una circularidad de la capacidad, la cual se produce porque se está intentando explicar la capacidad de tener pensamientos de primera persona en base a la capacidad de dominar la semántica del pronombre de primera persona, cuando resulta que poseer esta última capacidad ya presupone poseer

la primera y, por tanto, no puede invocarse en una explicación genuina de cómo surge dicha capacidad.

2. La paradoja de la autoconciencia

Las argumentaciones sobre los dos tipos de circularidad que generan las teorías deflacionarias, una *circularidad de tipo explicativo* y una circularidad en la *adquisición de las capacidades*, son apoyadas por Bermúdez de manera independiente. El primer tipo de circularidad es un problema más bien lógico, que va en contra de la lógica de la explicación, pues, en términos generales, está dicta que el fenómeno a explicar, es decir, el *explanandum*, no puede estar contenido en la explicación o *explanans*. Si esto no se da podríamos decir que no hay relevancia explicativa o simplemente que no hay explicación. De este modo, en las teorías deflacionarias se produce una circularidad explicativa porque para estas concepciones el ser autoconsciente o tener un pensamiento *de se* se explica en términos de dominar la semántica del pronombre de primera persona y, con ello, de dominar la siguiente regla *token-reflexiva*: cualquier instancia (*token*) de “yo” refiere al productor de esa instancia, lo que correspondería a tener un pensamiento consciente como “Yo soy el productor de este *token*”. El problema no es sólo que este es otro pensamiento *de se*, el cual debería explicarse en conformidad con la misma regla, lo que introduciría un nuevo pensamiento *de se* que debe explicarse también, y así sucesivamente. Aparte de esta potencial regresión al infinito, el problema de una circularidad viciosa consiste en que el propio dominio de la semántica de la primera persona (*explanans*) remite a la capacidad de tener pensamientos de primera persona (*explanandum*), que es lo que se trataba de explicar en primer lugar. En efecto, una aplicación de la regla *token-reflexiva* requiere tener el pensamiento/conocimiento de que *uno mismo* es el productor del *token* relevante. (De Sa Pereira, 2018, p. 157).

Por otra parte, la circularidad en cuanto a la adquisición de las capacidades se produce al no satisfacer un requisito operativo sobre la cognición, el cual Bermúdez (1998, p.19) denomina “restricción de adquisición” (*Acquisition Constraint*). Este requisito establece que si una cierta *capacidad* cognitiva, como la capacidad lingüística de dominar el pronombre de primera persona en este caso, es psicológicamente real, debe poder darse una explicación coherente de cómo el sujeto pasa a adquirir esa

capacidad mediante un proceso de desarrollo humano normal a partir de un momento anterior en que no la poseía, pero en el cual poseía “otras capacidades en base a las cuales es inteligible que un individuo pueda adquirir la capacidad de dominio lingüístico del pronombre de primera persona.” (Bermúdez, 1998, p.20). Ahora bien, debido a la interdependencia mutua entre la capacidad para tener pensamientos en primera persona y la capacidad de dominar la semántica de la primera persona que hace que una presuponga a la otra, la circularidad es tal que el dominio de la semántica del pronombre de primera persona requiere la capacidad de albergar pensamientos en primera persona, es decir, se requiere un cierto grado de autoconciencia para dominar la semántica del pronombre “yo”, lo que crea el problema de cómo este dominio del pronombre “yo” puede ser aprendido, puesto que el pensamiento en primera persona que necesito albergar para aprender el empleo de este pronombre, no es algo que pueda adquirir antes de dominar efectivamente su uso, de acuerdo con estas teorías, por lo que se llega a la absurda conclusión de que “para dominar el pronombre en primera persona, ya debo haber dominado el pronombre en primera persona” (Bermúdez, 1998, p.20). Esto lleva a Bermúdez a concluir que la capacidad de dominio del pronombre “yo” debe explicarse en términos de capacidades ontogénicamente más básicas, so pena de caer en circularidad y a su vez dar sentido de cómo es posible que dicha capacidad pueda ser aprendida, pues si estas capacidades se explican unas a otras su adquisición se retorna en algo inexplicable.

Téngase en cuenta además que, para Bermúdez, la restricción de adquisición funciona como una prueba de la existencia de cualquier capacidad o habilidad cognitiva putativa, puesto que señala que si es imposible para un individuo adquirir una cierta habilidad cognitiva, entonces esta no puede ser considerada psicológicamente real.

De esta manera, las proposiciones sobre la autoconciencia aceptadas por las teorías deflacionarias son (Bermúdez, 1998, p.24):

- i) Lo que es distintivo de la autoconciencia se descubre a través del análisis de la capacidad de tener yo-pensamientos;

- ii) La única forma de analizar la capacidad de tener un rango particular de pensamientos es por medio del análisis de la expresión lingüística canónica de estos (*Principio del análisis lingüístico del pensamiento*).
- iii) Los yo-pensamientos se expresan canónicamente por el uso del pronombre de primera persona.
- iv) El dominio del pronombre de primera persona requiere la capacidad de tener yo-pensamientos.

Y los supuestos metodológicos que según Bermúdez debe poseer:

- v) No-circularidad en la explicación de la autoconciencia; y
- vi) Restricción de adquisición.

Pues bien, la paradoja de la autoconciencia consiste en que no es posible que todas estas proposiciones sean verdaderas a la vez. Bermúdez disuelve la paradoja rechazando ii), es decir, el principio del análisis lingüístico del pensamiento, lo que le lleva a proponer, en el lugar de la concepción clásica del contenido, una teoría alternativa que introduce contenidos *no-conceptuales* de primera persona, que permiten evitar la circularidad al no tener la necesidad de recurrir a una base conceptual y lingüística de la autoconciencia. Así, de la concepción clásica Bermúdez rechaza el *principio del requisito conceptual* (1998, p.41) según el cual el rango de contenidos que se puede atribuir a una criatura se determina directamente por los conceptos que esa criatura posee. Al mismo tiempo acepta el *principio de prioridad* (1998, p.42) según el cual las capacidades o habilidades conceptuales están vinculadas constitutivamente a las habilidades lingüísticas, por lo que criaturas carentes de habilidades lingüísticas deben carecer de habilidades conceptuales.

Apoyándose en los hallazgos de la psicología y la etología cognitivas, Bermúdez desarrolla la idea de que hay contenido mental no-conceptual que da lugar a un nivel básico de autoconciencia, o sentido del yo primitivo de origen corporal, en infantes y criaturas no-lingüísticas, las cuales, *ex hypothesi*, tendrían estados representacionales sin poseer los conceptos correspondientes. En efecto, la idea principal detrás del contenido no-conceptual es que existen estados mentales que pueden representar el

mundo aunque el portador de esos estados no posea los conceptos necesarios para especificar ese contenido representacional. Se trata de estados que, a pesar de ser no-conceptuales, son genuinamente representacionales porque tienen condiciones de corrección (= son correctos cuando el mundo es del modo representado). En un sentido más fuerte aún, Bermúdez suscribe el principio de autonomía según el cual el contenido no-conceptual es independiente con respecto al contenido conceptual, en el sentido de que un organismo puede representar el mundo no-conceptualmente sin poseer ningún concepto en absoluto (Bermúdez y Cahen, 2015).

Algunos ejemplos donde presumiblemente podríamos presenciar este tipo de contenido corresponden a la información producida por los sistemas perceptivos, como la exterocepción, la propiocepción corporal y la percepción por *affordances*, facultades que entregarían información autoespecificada sobre el sujeto, lo cual lleva naturalmente a pensar que habría algo así como una “auto-referencia experiencial” o un “yo ecológico” detrás. Esta interpretación se examinará en el capítulo posterior de este trabajo. Ahora es importante tener claro que para Bermúdez son las fuentes ontogenéticas, de cómo surgen en el desarrollo humano las capacidades cognitivas y lingüísticas asociadas a la autoconciencia, y las fuentes filogenéticas, esto es, su emergencia a partir de un relato evolutivo coherente, las que tienen prioridad sobre las fuentes epistemológicas como el tipo de representación que hay a nivel de los juicios de primera persona autoconscientes en pleno derecho, en la medida en que las primeras constituyen los fundamentos primitivos en los que se fundan en última instancia los fenómenos epistémicos. (Bermúdez, 2002, p. 88).

Una solución similar a la paradoja de la autoconciencia, o un problema relacionado con ella, es propuesta por L. O'Brien (2007), quien formula el problema señalando dos pasos necesarios para que haya una referencia de primera persona: a) saber que uno mismo es quien está usando el pronombre personal “yo” y b) conocer la regla general de auto-referencia según la cual un uso de “yo” refiere a quien lo está usando. Una vez que se satisfacen estos dos requisitos, puede aplicarse efectivamente esa regla, la SRR, para llegar a c) saber que ese uso de “yo” refiere a uno mismo. El problema es que en el primer paso ya está implícito el uso de la primera persona, dado

que se trata de saber que *uno mismo* es quien está usando el pronombre personal. O'Brien intenta explicar el tipo de autoconciencia presente ahí basándose en la idea, propuesta por C. Peacocke, de una "autoconciencia de agente", la conciencia que tiene un agente de sus propias acciones, que sería primitiva, no-conceptual y no-observacional. De este modo, la autoconciencia de agente, este autoconocimiento no-observacional de estar usando "yo", podría proveer una explicación adecuada de la referencia de primera persona.

Volviendo a la formulación de la paradoja por parte de Bermúdez, en concreto con respecto a la circularidad de la capacidad, surgen varias cuestiones que permitirían discutir escépticamente la acusación de este autor. En primer lugar, se podría cuestionar la idea misma de que v) no se deben admitir formas circulares de explicar la autoconciencia. Podría decirse incluso que, debido a la naturaleza peculiar de la autoconciencia, no cabe en este caso ningún tipo de comprensión que no sea circular, sin que, por tanto, esa circularidad sea viciosa. Algo como esto defienden quienes sostiene un tipo de holismo local con respecto a las habilidades cognitivas de las que se ha estado hablando, en el sentido de que se explicarían internamente entre sí sin necesidad de una explicación en términos de capacidades más fundamentales.

Quien adopta una postura como esta es B. Garrett (2003), manteniendo la proposición ii), pero negando el supuesto metodológico v). Su "teoría simple" viene a ser así una especie de teoría deflacionaria que, sin embargo, escapa a la objeción de circularidad (tanto explicativa como de la capacidad), puesto que ya no se trata de explicar unas habilidades en términos de otras (o explicar la existencia de unas en función de su derivabilidad de otras más fundamentales), sino que simplemente se trata de *elucidar* el concepto de autoconciencia una vez *identificado* el fenómeno de la autoconciencia con el dominio semántico del pronombre de primera persona. (Garrett, 2003, p.100). Ahora bien, considera erróneamente que Bermúdez estaría proponiendo una explicación reduccionista de la autoconciencia, puesto que una explicación de la autoconciencia en términos de estados con un contenido no-conceptual *de se*, como la de Bermúdez, es una explicación que se sustrae a la reducción que más bien sería propia de aquellas teorías, como las expuestas por Baker (2013), que intentan explicar la

autoconciencia, o la perspectiva de primera persona, en términos de estados sin un contenido *de se* (o aproximaciones directamente eliminativistas). Además, en respuesta a Garrett parece que la mejor explicación de la autoconciencia debería tomar en cuenta las bases ontogenéticas y filogenéticas de esta, por lo que sería más adecuado tomar partido por una relación de fundamentalidad de tipo asimétrico entre unas habilidades cognitivas más básicas o primitivas y otras habilidades más sofisticadas, como lo sería la capacidad para dominar la semántica del pronombre de primera persona.

3. Dos ejemplos de teorías deflacionarias: Baker y Tugendhat.

Hay varias teorías sobre la autoconciencia que podrían considerarse como teorías deflacionarias. Aquí serán discutidas las concepciones de L. R. Baker y E. Tugendhat como ejemplificaciones interesantes de dichas teorías por lo que tienen en común, a pesar de las tradiciones diversas de las cuales ambos filósofos proceden.

A. La perspectiva robusta de primera persona en Baker.

Baker, representante contemporánea de la tradición anglosajona de las teorías ortodoxas o deflacionarias, cree que la mejor forma de entender el surgimiento de la autoconciencia es en términos de la adquisición de un autoconcepto, el cual se desarrolla a medida que se aprende el dominio de un lenguaje (y con ello el dominio del pronombre de primera persona)⁵. Pero, si bien conserva las proposiciones principales de la descripción general que Bermúdez hace de las teorías deflacionarias y se apoya en la concepción clásica del contenido, desarrolla ciertos argumentos y postulados que, enmarcados en una unificada concepción metafísica, ella considera que harían su explicación inmune a la paradoja de la autoconciencia. Como veremos, parece que sólo podría lograr esto hasta un cierto punto.

En primer lugar, traza una distinción clara entre los fenómenos de la conciencia y de la autoconciencia. El fenómeno de la conciencia, por su parte, estaría dado por una *perspectiva rudimentaria de primera persona*, la cual claramente está extendida en la

⁵ Para Baker, el autoconcepto y el dominio del pronombre de primera persona de hecho emergen juntos.

naturaleza más allá del caso humano, abarcando al menos a los recién nacidos y los animales superiores. Esta perspectiva comprende sólo la localización predeterminada (o por defecto) del sujeto, es decir, el marco egocéntrico desde el cual se percibe o experimenta el mundo, sin implicar esto que el sujeto se tome a sí mismo como objeto en la experiencia. Esta perspectiva es independiente de las habilidades lingüísticas y conceptuales, pero está ligada a ciertas habilidades cognitivas básicas. Así, una entidad tiene una perspectiva rudimentaria de primera persona si y sólo si tiene sensibilidad, tiene intencionalidad y tiene la capacidad de imitar (Baker, 2012, p.21). Por lo cual, no son sólo organismos que sienten sino que además tienen determinados contenidos representacionales de sus entornos.

La autoconciencia, por su parte, sería un fenómeno más complejo, cuya formación pasa por el desarrollo del ser humano desde el recién nacido consciente hasta el ser humano autoconsciente, siendo posibilitado por la adquisición de un lenguaje proposicional dado sólo en el contexto de interacciones sociales sofisticadas. En efecto, la de Baker es una concepción deflacionaria porque sostiene que la autoconciencia es un fenómeno que depende de conceptos y un lenguaje altamente complejos, y así tiene que ser explicada centrando la atención en la capacidad de albergar yo*-pensamientos⁶, esto es, pensamientos (entendidos como cualquier estado mental con contenido proposicional) conscientes sobre uno mismo que involucran no sólo autorreferencia sino, más allá de esto, atribución de esa misma referencia en primera persona. Así, esta *perspectiva robusta de primera persona*, como ha sido caracterizada por ella, ya no sólo requiere la capacidad conceptual y lingüística de auto-referencia por medio del pronombre de primera persona, como el pensamiento de primera persona “yo soy aburrida” (*I am boring*) sino que requiere, además, la capacidad más compleja de *atribuir* una referencia de primera persona a uno mismo, lo que, por ejemplo, expresaría de manera directa como “yo desearía que yo* sea divertida” (*I wish that I* to be fun*) y/o también de manera indirecta usando el pronombre reflexivo indirecto

⁶ La manera de caracterizar el pensamiento típicamente autoconsciente como yo*-pensamientos (mediante los cuales el hablante se *auto-atribuye* una referencia de primera persona) en la literatura, en contraposición a pensar yo-pensamientos (mediante los cuales el hablante sólo se *auto-refiere*), fue tomado de Matthews, quien se basó en la idea de los cuasi-indicadores de H. Neri Castañeda.

“él/ella mismo(a)” como “V.V desea que ella* sea más divertida” (*V.V wishes that she* is fun*). En el caso directo, el segundo uso de “yo”, el uso de “yo” con asterisco dentro de la cláusula-que, es el uso por el que, al *atribuirme* una referencia de primera persona, me pienso a mí misma como yo misma. En otras palabras, sé que el objeto acerca del cual estoy pensando soy yo misma. De este modo, los yo*-pensamientos satisfacen el Principio de Russell (Baker, 2012, p.24), según el cual para estar pensando en un objeto uno debe “saber cuál” es aquel objeto en el que uno está pensando.

La relevancia de la articulación y expresión de los yo*-pensamientos para la comprensión de la autoconciencia se da, por un lado, en función de que parecen constituir una evidencia lingüística clave para la distinción entre fenómenos débiles de primera persona, por ejemplo, el deseo de un niño pequeño de alcanzar la pelota y otra clase de fenómenos fuertes de primera persona, como desear dominar la propia voluntad. Por otro, Baker resalta la idea de que la referencia en primera persona no puede ser eliminada de las yo*-sentencias, independientemente de que se pueda o no eliminar de las oraciones “yo” en el discurso directo, al estilo de lo que propusieron autores como P. Geach o B. Russell.

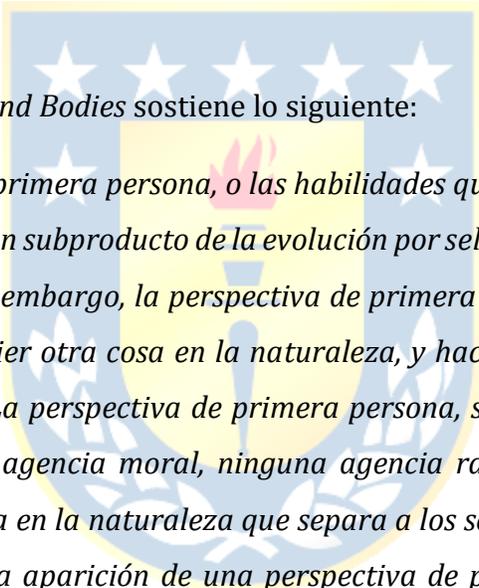
De entrada, su explicación de la autoconciencia como la posesión de un autoconcepto, se apoya en el supuesto de que la posesión de conceptos requiere el dominio de un lenguaje, puesto que la capacidad de aplicar correctamente un concepto en un determinado rango de circunstancias relevantes sólo es posible a través del lenguaje. Para tener un pensamiento que contenga, por ejemplo, el concepto C, lo que implica que uno debe ser capaz de aplicarlo correctamente, es necesario dominar un lenguaje y, siguiendo a Wittgenstein, poder ser corregido en su uso. Los pensamientos se individualizan por sus contenidos, que están determinados por los conceptos que implementan, los cuales a su vez se individualizan por sus condiciones de aplicación en diversas circunstancias posibles, lo que remite al uso del lenguaje. Es decir, las condiciones de aplicación mediante el uso del lenguaje determinan la identidad de los conceptos, los cuales determinan consiguientemente la identidad de los pensamientos (Baker, 2012, pp. 26-27). En cualquier caso, el aprendizaje de un lenguaje natural genera un aumento tanto en la cantidad como en la complejidad de los pensamientos

que un sujeto puede tener, si es que fuera posible tener algún tipo de pensamiento sin lenguaje. Así, la idea es que uno se forma un autoconcepto cuando ya posee una batería de conceptos empíricos (como ser bajo, alto, blanco, alegre, etc.) correspondientes, en general, a la adquisición de un lenguaje básico, los cuales uno aprende entonces a auto-atribuirse articulando yo*-pensamientos completos.

Con respecto a la paradoja de la autoconciencia, ella específicamente ofrece un argumento en contra de una potencial acusación de circularidad entre la capacidad de tener yo*-pensamientos, la adquisición del autoconcepto y el dominio del pronombre de primera persona. Para ello introduce una distinción entre capacidades disponibles (*in hand capacities*) y capacidades remotas (*remote capacities*) (Baker, 2012, p.34; Pasnaur, 2002, p.115). Las primeras corresponderían a las capacidades (de primer orden) que una criatura posee actualmente, mientras que las últimas pueden ser entendidas como capacidades de segundo orden, es decir, como capacidades para desarrollar una determinada capacidad (de primer orden): por ejemplo, la capacidad que tiene un embrión para desarrollar la capacidad de digerir los alimentos o las piezas de un martillo sin ensamblar de clavar clavos. Para Baker entonces, el infante que no domina la semántica del pronombre “yo” (ni el de “yo*”) en la medida en que aún no posee la capacidad *disponible* de pensar yo*-pensamientos ni la capacidad lingüística natural para su expresión, no obstante, posee la capacidad *remota* para desarrollar dichas capacidades o habilidades en una etapa posterior en la cual se produzca una suerte de “explosión” en sus habilidades conceptuales producto de las interacciones socio-lingüísticas. En este sentido, su planteamiento no iría contra el supuesto metodológico vi), la restricción de adquisición, ya que se puede hacer sentido de cómo el aprendiz pasa a adquirir la capacidad disponible del dominio lingüístico a partir de un momento anterior en que lo único que poseía era la capacidad remota para dicho dominio. Pero, a pesar de que esta pudiera ser una forma plausible de entender la ontogénesis de la autoconciencia, no está claro que la posición de Baker haga lo mismo con respecto a la filogénesis: puesto que entre las implicaciones de sus afirmaciones

más radicales está el que nosotros poseemos *esencialmente*⁷ una perspectiva robusta de primera persona (es decir, autoconciencia) y, por tanto, somos de distinta categoría ontológica que los demás animales que poseen una consciencia sólo de manera accidental o contingente, es problemático entender cómo se produjo el surgimiento de estas habilidades cognitivas (y las correspondientes habilidades sociales) a partir de nuestros antepasados evolutivos, por lo que se genera el problema de explicar cómo surgió filogenéticamente la capacidad *remota* para poder tener autoconciencia. Parece que, tal como lo expone Baker, la irrupción de la autoconciencia es algo que se produjo de repente en la historia evolutiva, marcando una ruptura ontológicamente fundamental.

De hecho, en *Person and Bodies* sostiene lo siguiente:



La perspectiva de primera persona, o las habilidades que trae consigo, bien puede ser un producto o un subproducto de la evolución por selección natural. Mi reclamo es el siguiente: sin embargo, la perspectiva de primera persona surgió, es única y diferente a cualquier otra cosa en la naturaleza, y hace posible mucho de lo que nos importa. (...) La perspectiva de primera persona, sin la cual no habría vidas internas, ninguna agencia moral, ninguna agencia racional, es tan diferente a cualquier otra cosa en la naturaleza que separa a los seres que la tienen de todos los demás seres. La aparición de una perspectiva de primera persona hace una diferencia ontológica en el universo.

¿Cómo puede una habilidad que eventualmente surgió por selección natural introducir tal discontinuidad metafísica? Por un lado, hoy no se considera del todo compatible una explicación esencialista de un rasgo perteneciente a una especie, en este caso una habilidad cognitiva perteneciente los seres humanos, con la explicación evolutiva⁸. Este es un alcance que podría hacerse si es que Baker considerara que esa propiedad esencial la tenemos en cuanto especie (como parece interpretarse en las primeras líneas). Sin embargo, ella varias veces en otros lugares (1998; 2012) indica

⁷ La perspectiva robusta de primera persona es una propiedad esencial, una especie de *haecceitas* o esencia individual, cuya ejemplificación es única para cada persona.

⁸ Ver Sober (1980).

que tenemos esencialmente una perspectiva (robusta) de primera persona no en cuanto animales pertenecientes a una especie (esto es, *homo sapiens*), sino en cuanto *personas*, una entidad diferente al organismo que de hecho tiene una fecha de nacimiento distinta, pues nace al adquirir una perspectiva rudimentaria de primera persona para luego alcanzar la plenitud de su esencia al formar una perspectiva robusta de primera persona. Entonces, parece que al hablar primero de la perspectiva (robusta) de primera persona como algo que pudo haber surgido como producto o subproducto de la evolución por selección natural, está refiriéndose a nosotros en cuanto *homo sapiens*, para posteriormente hablar de nosotros como entidades pertenecientes a otra categoría, la de personas, al señalar que la posesión de esta perspectiva es lo que nos permite tener una vida interna distintiva, agencia racional y moral, etc., introduciendo esa diferencia ontológica en el universo. Parece que quien tiene, de hecho, la capacidad remota o de *segundo orden* que habilita para ser autoconsciente es ya el organismo, antes de volverse persona y ser autoconsciente, es decir, antes de tener la capacidad disponible o de *primer orden*, por lo cual persistiría el problema filogenético de explicar cómo es que esa capacidad no tiene antecedentes en otras especies.

B. La base lingüística de la “conciencia de sí” como saber proposicional en Tugendhat.

Podríamos situar también a Tugendhat, un autor que Bermúdez no considera, como otro de los filósofos que, desde la filosofía alemana contemporánea, ejemplifica una versión de una teoría deflacionaria de la autoconciencia. Para Tugendhat (1979/1993) la autoconciencia, que equivale a una “conciencia de sí (mismo)”, es un fenómeno esencialmente lingüístico, en el sentido de que somos conscientes de nosotros mismos porque somos usuarios de un determinado lenguaje y podemos utilizar el pronombre de primera persona “yo”. El modo en que esta autoconciencia, señalada por él como una “autoconciencia epistémica” en la medida en que implica un saber inmediato (y proposicional)⁹ de los propios estados conscientes, puede ser entendida es por medio de un análisis lingüístico, es decir, un análisis del modo como se utiliza la palabra “yo”.

⁹ Puesto que “toda conciencia intencional es proposicional” (Tugendhat, 1993, p.18).

Se ve así claramente cómo está presente una versión del principio del análisis lingüístico del pensamiento que es característico en el marco teórico y metodológico de una concepción deflacionaria. En el contexto en que trabaja Tugendhat esta postura nace como una alternativa a la teoría de la reflexión¹⁰ y, en general, a la llamada “filosofía de la conciencia”. Con respecto al estudio de la conciencia, Tugendhat rechaza la metáfora visual husserliana que ve a la conciencia intencional como un estar dirigido a un objeto. Este entendimiento tradicional debe ser reemplazado, a su juicio, por el análisis lingüístico, que nos llevaría a entender todo fenómeno consciente como una entidad proposicional o un determinado estado de cosas. Este sería el caso de la autoconciencia, el saber proposicional por excelencia acerca de uno mismo, como un saber que está sujeto a las reglas del lenguaje público. Por lo cual, una de las implicaciones favorables de esta teoría es que descartaría la idea de la autoconciencia como la captación o aprehensión de un Yo¹¹ o ego cartesiano, dado que el espacio público y la intersubjetividad serían las condiciones de posibilidad de la autoconciencia mediante el uso de “yo”. (López de Lizaga, 2012, p. 303).

No obstante, la teoría de Tugendhat no está exenta de críticas, especialmente por parte de dos pensadores de la “Escuela de Heidelberg”, D. Henrich y M. Frank. Estos mantienen una controversia con Tugendhat que, en esencia, es paralela a la disputa que mantiene Bermúdez con las teorías deflacionarias. En primer lugar, Henrich defiende, una vez que constata las dificultades o recurrentes paradojas que traen las teorías tradicionales de la autoconciencia, una teoría de la autoconciencia como un fenómeno pre-reflexivo y pre-lingüístico. En segundo lugar, ambos autores acusan en Tugendhat un tipo de circularidad semejante al que Fichte había hallado en las teorías de la reflexión, puesto que en realidad se presupone el fenómeno a explicar. Fichte constata dos problemas en las teorías de la reflexión: o bien caen en circularidad, pues el sujeto que lleva a cabo el acto de reflexión ya se sabe a sí mismo como sujeto, por lo cual la reflexión presupone autoconciencia, o bien se conduce a un regreso ya que el acto de reflexión mediante el cual el sujeto cobraría conciencia de sí mismo es un acto

¹⁰ Tal como es formulada, por ejemplo, por Locke (1994, p. 83), como una captación u observación introspectiva de la propia conciencia que se vuelca hacia sí misma mientras percibe los objetos.

¹¹ Por eso es que señala que su posición constituye un descenso del Yo al “yo” (Tugendhat, 1993, p. 55).

inconsciente que requeriría a su vez otro acto de reflexión para volverse consciente de sí, lo mismo con el nuevo acto y así *ad infinitum*.

En efecto, la teoría de Tugendhat compartiría con la teoría de reflexión, de la cual justamente él quería distanciarse, un mismo supuesto estructural: ambas teorías estarían comprometidas con el tradicional enfoque sujeto-objeto de conocimiento en el entendimiento de la autoconciencia. Pues, en ambos casos está presente la concepción de una conciencia intencional dirigida a una cierta entidad, cambiando sólo que en el caso de Tugendhat este *relata* es una proposición, no un objeto: no es una conciencia de *x* sino una conciencia de que *p*. Así, aplicando el marco estructural intencional, lo que genera la circularidad es el intento de explicar la autoconciencia como un saber basado en otro *saber*, este es, la competencia en el empleo correcto del lenguaje de la primera persona, lo que en el fondo está presuponiendo la autoconciencia, pues está realmente cumpliría en esta teoría el rol de ser condición de posibilidad del uso correcto del pronombre “yo”. (López de Lizaga, 2013, p. 92)

Por otro lado, parece que las semejanzas estructurales entre la expresión lingüística del saber acerca de estados del mundo y de nuestro saber proposicional de sí son más fuertes y de peso que las diferencias en la exposición de Tugendhat, lo que finalmente iría en desmedro de una explicación que subraye las peculiaridades de la autoconciencia. Sin embargo, a pesar de que Henrich, desde el otro lado del debate, intenta proponer una explicación de la autoconciencia lingüística en base a un modo de autoconciencia independiente tanto del lenguaje como de una relación intencional (privilegiando, en su lugar, un sentido unitario de la autoconciencia carente de una dimensión relacional), también tropieza con unos límites. Dado que ha intentado definir la autoconciencia prescindiendo de los elementos considerados por las teorías anteriores, concibiéndola mínimamente como una especie de “familiaridad con uno mismo” (López de Lizaga, 2013, p. 92), que en ese sentido tiene un carácter inmediato, previo a toda tematización, reflexión o conocimiento, la convierte en algo inanalizable teóricamente y, por tanto, misterioso. Además, al renunciar a la relacionalidad de la autoconciencia, ha renunciado, según algunos (Tugendhat, 1993; López de Lizaga, 2013), a lo esencial, esto es, a la subjetividad (eliminando el fenómeno de la auto-

referencia a sí mismo), convirtiendo a la autoconciencia en un proceso puramente objetivo y como sin-sujeto, lo que en el fondo equivaldría a renunciar a ella.

Lo que podemos sacar en claro de este debate es, por una parte, que, independiente de la tradición, una explicación de la autoconciencia conceptual y lingüística que no postule una base no-conceptual, no-lingüística y no-intencional terminará cayendo en circularidad. Y, por otra parte, se concluye que aceptar una teoría como la de Henrich nos obliga a postular nuevos elementos teóricos que, evitando los problemas que han arrastrado las teorías tradicionales, no nos lleven sin embargo a renunciar a la explicación ni a transformar la autoconciencia en algo inanalizable y aparentemente misterioso. En esta misma línea, López de Lizaga declara que, a partir de esta controversia, necesitamos explorar “algún otro enfoque teórico que sea capaz de articular distintos niveles de autoconciencia y de aclarar la relación entre los niveles pre-lingüísticos y los niveles dependientes del lenguaje.” (2013, p.79). Justamente el enfoque de Bermúdez podría ser el idóneo para desarrollar esta tarea de una manera antes no considerada.

4. El desafío de E. Anscombe a la referencia de primera persona

En este apartado discutiremos por qué, a pesar de que la postura de E. Anscombe se sustrae a la paradoja de Bermúdez por negar, de entrada, que el pronombre personal “yo” sea una expresión referencial, no es una alternativa aceptable precisamente porque no logra demostrar de manera decisiva la no referencialidad de “yo”.

En efecto, en su artículo “*The First Person*”, Anscombe sostiene, siguiendo a Wittgenstein¹², la tesis de que “yo” no es una expresión referencial¹³ como resultado de considerar una serie de problemas. Especial relevancia tiene examinar los intentos de dar el significado de “yo” mediante el uso de pronombres reflexivos en la formulación de una regla de auto-referencia, lo que, según Anscombe, o bien es insuficiente o bien

¹² Quien en las *Investigaciones Filosóficas*, párrafo 410, señala: “‘Yo’ no nombra a ninguna persona, ‘aquí’ ningún lugar, ‘esto’ no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. (...)” (Wittgenstein, p.421).

¹³ “Yo” no pertenece a la categoría de los términos de referencia singulares: “‘Yo’ no es ni un nombre ni otro tipo de expresión de referencia cuyo papel lógico sea hacer una referencia, en absoluto”. (Anscombe, 1981, p. 32)

introduce circularidad. En primer lugar, dice Anscombe, entender “yo” como un dispositivo de auto-referencia no es suficiente para dar el significado de “yo” porque decir: “la palabra ‘yo’ es aquella que cada hablante usa para hablar de él” (SRR) implica usar el reflexivo directo “él”, que también se aplica a casos donde la auto-referencia es accidental o no es una auto-referencia autoconsciente de primera persona. Se trata de casos en los que el hablante se refiere a sí mismo pero no sabe que lo está haciendo, por ejemplo, cuando Edipo dice “el asesino de Layo debe ser condenado” está hablando acerca de él, pero no lo sabe, pues ignora que la persona a la que él se está refiriendo con “el asesino de Layo” es él mismo. La reformulación en términos de la conciencia e intencionalidad en hablar sobre uno mismo, en otras palabras, ahora diciendo que “yo” es la palabra que cada uno usa para hablar intencionalmente o a sabiendas de sí mismo, tampoco salvaguarda la situación por la misma insuficiencia, pues trivialmente ¿no era acaso Edipo la persona, el referente de la que él quería hablar intencionalmente?

Segundo, si entendemos el significado de “yo” en términos del reflexivo indirecto (o cuasi-indéxico) “él mismo”, parece que caeríamos en una circularidad viciosa, pues decir: “la palabra ‘yo’ es aquella que cada hablante usa para hablar de él mismo” (SRR) implica usar una expresión *de primera persona*, “él mismo”, cuyo significado tendría que ser explicado en términos del significado de “yo” que precisamente estamos buscando explicar. (Anscombe, 1981, p. 23). Pero quizá esta objeción a la segunda versión de SRR no es tan importante. Como vimos, Garrett cree probable que las teorías que intentan comprender la autoconciencia no puedan ser formuladas de un modo no circular u holístico. De manera similar, A. Hamilton sostiene que no es posible evitar una explicación holística, por lo que propone un holismo conceptual entre autoconciencia y auto-referencia tal que, en la comprensión, ninguno de estos dos conceptos tendría prioridad sobre el otro. Ahora bien, por ello mismo no puede explicarse el significado de “yo” ni, por tanto, la capacidad de “yo” para expresar autoconciencia en términos de la regla de auto-referencia: “la auto-referencia presupone una comprensión de ‘yo’ porque para entender la generalidad expresada por ‘cada uno’, como en “‘yo’ es la palabra que cada uno usa...”, uno debe tener la capacidad de distinguir entre uno mismo y los demás...” (Hamilton, 2013, p.23). Por otro lado, está la opinión de que la verdadera

razón por la que Anscombe se opone a la idea de que el significado de “yo” viene dado por la segunda versión de SRR es que esta regla introduce “vacuidad” en la explicación de la autoconciencia (Garrett, 1994 ; Vidal, 2012). La idea es que esta formulación de la regla no es capaz de detallar el tipo de pensamiento de primera persona que el hablante tiene cuando aplica la regla de auto-referencia con el reflexivo indirecto: “no puede especificar en qué consiste hablar de uno mismo bajo tal-y-tal modo de presentación de primera persona.” (Vidal, 2012, p.139).

Para Anscombe el error yace, en primer término, en que tratamos a “yo” como una especie de nombre propio. Pero aunque funciona sintácticamente como un nombre propio, no lo es, pues en ese caso sería un nombre que todos poseeríamos, es decir, que cada uno usaría para referirse a sí mismo, por lo cual no cumpliría papel alguno para presentar o llamar a alguien. Ahora bien, Anscombe se pregunta cuánto tiene de verdadero decir que “yo” no puede ser considerado un nombre propio por el hecho de que cada uno lo usa para referirse a sí mismo. Para responder a este cuestionamiento, supongamos inicialmente que la referencia de “yo” es fijada por una regla de auto-referencia. Imaginemos ahora el caso de una sociedad en la que todos sus habitantes se caracterizan por poseer dos nombres: el primero, “A”, que es un nombre que todos y cada uno de los hablantes llevan estampado en sus respectivas muñecas, es el nombre empleado por todos y cada uno de los hablantes para hablar de sí (en el sentido de la SRR con el reflexivo directo), y el segundo lo llevan inscrito en su pecho y espalda y es diferente para todos (de “B” a “Z”, representando lo que entendemos normalmente por un nombre propio). Al hacer informes sobre las acciones de otros sujetos los hablantes usan este último nombre, pero para realizar informes sobre sus propias acciones usan “A”¹⁴. Empero, todos los informes con “A” están basados en la observación directa de su cuerpo. Por esto mismo, es claro que los usos de “A” no constituyen una expresión de autoconciencia. En efecto, a diferencia de lo que ocurre con los usos de “A”, los usos de “yo” expresan la autoconciencia de los hablantes porque expresan una concepción no-observacional o inmediata de sus acciones, es decir, la perspectiva que como agentes

¹⁴ En este caso, un reporte de las propias acciones implica que un sujeto, por ejemplo B, emite una cierta información sobre su propio comportamiento (en base a la observación directa de su cuerpo o el testimonio de C), diciendo que “A” hizo tal y tal cosa.

tienen sobre sus propias acciones (Vidal, 2012, p.141). Además, los usos de “A” están todos sujetos a la posibilidad de un error de identificación: así, B puede realizar un reporte de una determinada acción diciendo que “A” hizo tal cosa, cuando en realidad fue C, no B, quien realizó dicha acción (esto ocurrirá cuando B esté observando la muñeca de C, no la suya). El problema es que los usos de “yo”, que sí expresan autoconciencia y en algunos casos son inmunes a un error de identificación, también se guiarían *ex hypothesi* por la regla de auto-referencia (SRR). Esto implica que el significado de “yo” no puede realmente ser dado por la regla de auto-referencia, contrariamente a lo que empezamos suponiendo, so pena de que no pudiéramos explicar cuál es la diferencia con “A” con respecto a la expresión de autoconciencia (ni con respecto a la inmunidad a un error de identificación).

Frente a esta conclusión, Garrett sostiene que, de entrada, no puede afirmarse que “A” se rija por la regla de auto-referencia, como si fuera un índice. El nombre “A” no es simplemente un dispositivo de auto-referencia, puesto que su uso competente está sujeto a criterios o condiciones de observación que el usuario debe satisfacer para lograr referirse a sí mismo: el usuario debe ser idéntico al cuerpo que está bajo observación. Es decir, la regla que fija la referencia de “A” en cada caso no sería, en realidad, una versión de SRR sino una regla observacional. Se sigue entonces que la conclusión de que en el caso de “yo” la SRR no podría garantizar la expresión de autoconciencia pierde su fuerza. (O’Brien, 2007, p. 57; Garrett, 1997, p. 509). Justamente Anscombe afirma, siguiendo a Wittgenstein, que los usos de “yo” expresan una concepción “sin-sujeto” de los propios estados o acciones, es decir, una concepción libre de identificación o de reconocimiento (es decir, de observación), en contraste con el caso de un *lapsus* de autoconciencia que sufre Baldy, personaje W. James¹⁵, en el cuál él sabe que un sujeto se cayó, pero busca reconocer un sujeto que satisfaga dicha descripción.

¹⁵ Citado en Anscombe (1981, p. 36): “Íbamos conduciendo (...) en un carruaje; la puerta se abrió de golpe y X, alias ‘Baldy’, se cayó en el camino. Nos detuvimos de inmediato y luego dijo: ‘¿Alguien se cayó?’ (...) Cuando se le dijo que Baldy se cayó, dijo ‘¿Se cayó Baldy?’ ‘¡Pobre Baldy!’”.

Termino con una consideración de la postura de Bermúdez en relación a la postura de Anscombe. Bermúdez cree que la primera versión de la regla de auto-referencia (“yo” es la palabra que cada hablante usa solo para hablar de él”) efectivamente es válida como una regla semántica. El problema estaría en la circularidad introducida por el paso posterior de intentar reformularla para obtener una referencia autoconsciente, sea reemplazando el pronombre reflexivo directo por el indirecto (como en la segunda versión de Anscombe) o agregando el requerimiento de que el usuario *sepa* que él mismo es productor del *token*. Pero exigir este último paso es, para Bermúdez, confundir la semántica con la pragmática del pronombre de primera persona, y es justamente la pragmática lo que tiene que explicarse en términos de formas primitivas (no-conceptuales) de autoconciencia.



CAPITULO SEGUNDO: EL CONTENIDO NO-CONCEPTUAL DE LAS EXPERIENCIAS, EL PUNTO DE VISTA NO-CONCEPTUAL Y LA AUTOCONCIENCIA CORPORAL.

1. Contenido no-conceptual versus contenido conceptual.

Para poder establecer lo que es contenido no-conceptual es necesario hablar, por un lado, de lo que es el contenido y por otro, de lo que es el contenido conceptual, pues como es una noción contrastiva, de cada concepción de lo que es contenido conceptual se derivará una correspondiente noción de contenido no-conceptual. En el presente capítulo se trabajará en base a la noción más general y estándar de lo que es contenido conceptual.

A menudo, cuando se habla de estados mentales se dice que estos son representacionales, es decir, que poseen un contenido que representa cómo es el mundo en un determinado aspecto, esto se traduce diciendo que los contenidos tienen condiciones de corrección, estas son las condiciones bajo las cuales estarán representando el mundo correctamente. Un ejemplo paradigmático de estado con contenido es una actitud proposicional (como *S cree/desea/teme que p*, donde el contenido está demarcado por lo que sigue a la cláusula *que*) que representa objetos, propiedades y relaciones en términos de conceptos.

A partir de lo anterior, para autores como J. Bermúdez o C. Peacocke se puede describir a una criatura como pensando un contenido conceptual si y solo si posee los conceptos requeridos para la especificación de dicho contenido. Es decir, para poder tener un determinado tipo de pensamiento, por ejemplo, de que el bolígrafo es rojo, se requiere que posea al menos los conceptos de bolígrafo y de rojo. Como contraparte, la existencia misma de la idea del contenido no-conceptual tiene su raíz en la creencia de que existen estados mentales que pueden representar genuinamente el mundo pese a que el sujeto de esos estados no posea los conceptos (y habilidades conceptuales) necesarios y/o requeridos para especificar su contenido. Un estado con contenido no-conceptual es uno del tipo en el cual el sujeto *no necesita poseer* o *no requiere poseer* los

conceptos adecuados para especificar su contenido.¹⁶ (Bermúdez 1995, 1998; Peacocke 1992; Cussins 1990). En otras palabras, los contenidos no-conceptuales no están constreñidos por los conceptos que eventualmente el sujeto posee. De este modo, tomando el caso de la experiencia perceptiva como fuente de contenidos no-conceptuales, una criatura puede representarse un árbol, percibiendo los distintos matices de verde de sus hojas y marrón del tronco, sin la necesidad de poseer los conceptos ni de árbol ni de cada uno de los diferentes matices. Del mismo modo, se puede estar en un nivel temprano de procesamiento visual subpersonal descrito por la teoría de la visión de Marr (1982), que representa una determinada forma delimitada, sin poseer los conceptos con los que los teóricos intentan explicar el proceso de la visión.

Los contenidos no-conceptuales son de relevancia fundamental para este trabajo, pues con Bermúdez (1998, p.94) podemos decir que son los bloques o cimientos de construcción a partir de los cuales podemos reconstruir una explicación tanto de la naturaleza de la autoconciencia como de su adquisición. De entre los principales defensores del contenido no-conceptual (denominados en la literatura no-conceptualistas) se encuentran G. Evans (1982), Ch. Peacocke (1994), M. Tye (1995) y J.L Bermúdez (1998). Evans (1982), por su parte, fue el primer filósofo en introducir la idea del contenido no-conceptual a partir de la noción de estados informacionales que serían justamente unidades de información no-conceptual. En principio, este contenido no-conceptual de la información producida por los sistemas perceptuales es no-consciente, por lo que esta noción no se refiere inmediatamente o no es equivalente, por un lado, ni a una experiencia perceptiva, que según analizaremos sería no-conceptual y consciente, ni tampoco, por otro, a juicios perceptivos, conceptuales y conscientes. Por consiguiente, para Evans esta información no-conceptual solo se vuelve consciente una vez que sirve de entrada para un sistema de pensamientos y de

¹⁶ En una primera definición general del contenido no-conceptual nada se nos dice sobre si de hecho el sujeto posee algunos conceptos o no los posee en absoluto, solo se nos dice que no se requiere que los posea.

aplicación de conceptos, es decir, una vez que el sujeto es poseedor de herramientas conceptuales.¹⁷

Para precisar mejor la distinción contenido conceptual/contenido no-conceptual, seguiremos ahora a Bermúdez como representante de una visión hasta cierto punto clásica, más o menos estándar, de lo que significa que nuestro pensamiento esté constituido por conceptos. El pensamiento conceptual para una visión como ésta (como propio de usuarios de un lenguaje) es esencialmente de dominio general, sistemático y productivo. (Bermúdez y Cahen, 2015) Siendo así una de sus características esenciales que cumple con la Restricción de Generalidad (Evans, 1982) según la cual los conceptos constitutivos de tales estados mentales deben ser capaces de recombinarse libremente y sistemáticamente unos con otros¹⁸, a partir de la capacidad que tenemos de generar un número casi indefinido de nuevos conceptos usando como materia prima los que ya poseemos. Es una capacidad del pensamiento análoga a la que tenemos al nivel del lenguaje natural de recombinar las distintas palabras para formar nuevas oraciones. Así por ejemplo, si poseo los conceptos de gris, de triste, del gato Tom y del gato Félix, no hay ninguna barrera conceptual de principio para recombinarlos. Si albergo el pensamiento de que Tom es gris, puedo asimismo tener el pensamiento de que Tom está triste, o el de que Félix es gris. Tal y como señala Evans y donde a denota un objeto particular, mientras que F y G propiedades: “Así, si a un sujeto se le atribuye el pensamiento de que a es F , entonces debe tener los recursos conceptuales para tener el pensamiento de que a es G , para cada propiedad de ser G de la cual tiene una concepción. Esta es la condición que llamé “La restricción de generalidad”. (Evans, 1982, p.104). De este modo, al establecer la restricción de generalidad como la condición por la que los estados cognitivos con contenido

¹⁷ No obstante, Evans es ambiguo sobre si es posible aplicar la noción de contenido no-conceptual a nivel personal o si es un fenómeno exclusivamente existente a nivel subpersonal.

¹⁸ Independientemente de cuál sea la perspectiva ontológica de los conceptos, es decir, ya sean entendidos al modo fregeano (o neo-fregeano) como entidades abstractas, como representaciones mentales o como el ejercicio de determinadas habilidades, se reconocen estas características principales de que el pensamiento está estructurado por conceptos que deben satisfacer el requisito de generalidad, esto es, ser combinables o recombinables. No obstante, para algunos neofregeanos como Evans el requisito de generalidad será una propiedad esencial, mientras que para otros como Fodor es más bien una característica empírica y contingente.

conceptual deben ser sistemáticos, podemos decir negativamente que los estados con contenido no-conceptual se caracterizan por no cumplir dicha restricción.

Ciertamente, tal como señala J. Toribio (2009, p.257), entre más minimalista sea una teoría sobre lo que es poseer conceptos menos importancia tendrá la distinción contenido conceptual/contenido no-conceptual. Este es el caso, por ejemplo, de una concepción fundamentalmente defendida por psicólogos según la cual poseer el concepto de cebra dependería simplemente de poseer ciertas habilidades discriminatorias que le permitieran a uno distinguir las cebras de otros objetos en general. Para Bermúdez, en contraste, poseer conceptos no se reduce a la posibilidad de ejercer ciertas habilidades discriminatorias, sino que incluye el requisito básico, pero más exigente, de que el sujeto sea capaz de realizar inferencias y de poder hacer justificaciones, definiendo los conceptos como “aquellos constituyentes de contenido que están individualizados en términos normativos y de razón.” (Bermúdez, 1998, p. 54). De ahí que el dominio de un concepto está necesariamente relacionado con la comprensión de su rol inferencial. Se precisa distinguir aquí entre las inferencias genuinas y la mera sensibilidad a la verdad de las transiciones inferenciales, pues para realizar las primeras es menester poseer la capacidad de proporcionar justificaciones (sensibilidad racional), lo cual a su vez es una actividad lingüística paradigmática. Así pues, llegamos a la idea, que Bermúdez comparte con otros filósofos como Davidson¹⁹ (1975), Dummett (1993), Brandom (1994), de que hay una interdependencia fundamental entre pensamiento conceptual y el lenguaje, por lo cual es necesario el dominio de algún lenguaje natural para poder tener conceptos. Como ya veíamos en el capítulo anterior, el principio de prioridad, según el cual las habilidades conceptuales están ligadas constitutivamente a las habilidades lingüísticas, corta la posibilidad de que lo conceptual exista allí donde no hay lenguaje ni las capacidades para

¹⁹ Por otro lado, hay una diferencia fundamental entre Bermúdez y Davidson, y es que el segundo concluye que los seres no-lingüísticos no pueden pensar mientras que para Bermúdez sí tienen ciertos tipos de pensamientos (no-conceptuales) que no dependen de un fundamento lingüístico, en el sentido de “pensar sin palabras”. Para más ahondamiento, revisar sobre esta postura el libro de Bermúdez (2003).

desarrollarlo, lo que sin duda agudiza el problema de explicar la naturaleza de las representaciones de las criaturas que carecen de lenguaje, o que aún no lo desarrollan.

2. Campos de aplicación del contenido no-conceptual.

Los contenidos no-conceptuales típicamente son invocados en el nivel personal para la caracterización del contenido de las experiencias perceptivas, estados representacionales en niños pre-lingüísticos y animales no-lingüísticos, y también en el nivel subpersonal para caracterizar, por ejemplo, los estados de los mecanismos de procesamiento de información visual, así como los llamados estados computacionales subdoxásticos, presuntamente implicados en un tipo de conocimiento tácito de la gramática de una lengua. Otro de los fines explicativos es proveer una explicación no circular del origen y la posesión de los conceptos. Una explicación de esto en términos de los conceptos cuyas condiciones de posesión estamos intentando explicar sería una manera obvia de caer en circularidad, por ello debe explicarse mediante estados genuinamente representacionales que, no obstante, no supongan conceptos. Así es como llegamos a tener formulaciones del contenido no-conceptual como las de A. Cussins en términos de habilidades que son una herramienta para comprender el surgimiento de la representación conceptual del mundo objetivo, partiendo de una representación del mundo no objetiva y no estructurada, y la de C. Peacocke del contenido de escenario (o también llamado “contenido egocéntrico”), un tipo de contenido no-conceptual que le permite explicar las condiciones de posesión de conceptos.

A grandes rasgos, de entre las aplicaciones del contenido no-conceptual en general es posible destacar su utilidad desde diversas aristas explicativas: i) su uso para caracterizar los contenidos de estados (representacionales) subpersonales; ii) su utilización para caracterizar el contenido de las experiencias perceptivas; iii) su uso para explicar el comportamiento de animales no-humanos y bebés pre-lingüísticos; iv) su uso para explicar el origen de los conceptos.

El presente trabajo está interesado en intentar justificar una noción de autoconciencia no-conceptual, lo que significa que el interés está puesto en estados

mentales conscientes o personales. Por ello, analizaré principalmente los puntos ii) y iii). Pero antes, realizaré algunas consideraciones muy generales sobre la distinción personal/subpersonal (Dennet, 1969) para ver por qué no está en duda la utilidad de los contenidos no-conceptuales en ámbitos de aplicación de estados subpersonales, mientras que por el contrario encontramos, a veces, actitudes reticentes para aceptar su utilidad en el ámbito de los estados conscientes al sujeto. Con el nivel subpersonal se está haciendo alusión a mecanismos que procesan información a nivel físico, la cual no está disponible para el sujeto, es decir, que no es consciente para este. Por ello, en este nivel situamos las explicaciones de tipo mecánico-causal en sistemas y/o en operaciones fisiológicas de la maquinaria interna de los organismos. En contraparte, el nivel personal responde más bien a los fenómenos mentales y acciones intencionales de los sujetos, canónicamente de personas. Así, podemos decir que los contenidos no-conceptuales en este nivel son atribuibles a personas y organismos, mientras que a nivel subpersonal son atribuibles a subsistemas o módulos dentro de aquellas personas y organismos de tal modo que a menudo explican o justifican las atribuciones a nivel personal²⁰. Naturalmente hay criterios de racionalidad y coherencia que se asocian al nivel personal, pero no al nivel subpersonal. No obstante, en el presente trabajo se cuestiona la idea de excluir el contenido no-conceptual del nivel de explicación personal y de mapear necesariamente el contenido no-conceptual al nivel de explicación subpersonal, a pesar de que la mayoría de los estados representacionales de sistemas subpersonales que poseen contenido poseen un contenido no-conceptual y en general es una idea que no genera tanta resistencia como lo sería el decir que poseen un contenido conceptual, pues es poco viable que generen los conceptos necesarios para especificar dicho contenido. Es una excepción el caso de J. McDowell (1994a), quien se opone al supuesto de la ciencia cognitiva de que los estados de procesamiento de información subpersonales son genuinamente representacionales porque considera que no se les puede atribuir contenido genuino, sino solo una forma de contenido “como

²⁰ Por ejemplo, en el caso de la percepción visual, podríamos decir que el hecho de que podamos representarnos el entorno desde un marco de referencia egocéntrico, centrado en los ojos a nivel personal, se debe al resultado del procesamiento de información producto de varios sistemas de información subpersonales. (Bermúdez, 2007, p. 57).

si". Estos serían sistemas sintácticos, por lo que a menudo habría una explicación mecánica suficiente sin la necesidad de postular estados con contenido. Por razones similares, también critica el situar los estados representacionales de animales en el nivel subpersonal, aunque reconoce la utilidad que puede tener el caracterizar los sistemas sensoriales de animales como sistemas de procesamiento de información (por lo que lo utiliza solo metafóricamente como "subpersonal", con comillas), pues dice que los animales son motores semánticos en contraposición a los sistemas (y sus partes) que son motores sintácticos. Desde la otra arista, tenemos que una resistencia a aceptar contenidos no-conceptuales en la explicación de fenómenos a nivel personal se encontraría en el supuesto de asociar exclusivamente el nivel personal al ámbito de lo conceptual, sin embargo, es solo un presupuesto, el cual no se apoya sólidamente ni en argumentos filosóficos ni en lo que mostraría la evidencia empírica.

ii) El contenido no-conceptual de las experiencias perceptivas.

La discusión sobre la naturaleza de las experiencias perceptivas se da entre dos bandos: conceptualistas y no-conceptualistas. Los conceptualistas son quienes en general defienden que la forma en que un sujeto se representa el mundo está restringida por sus capacidades conceptuales, por consiguiente, para el conceptualista tanto el contenido de las creencias como el de las experiencias perceptuales es de índole conceptual. Mientras tanto, para los no-conceptualistas, quienes piensan que hay maneras de representar el mundo que no están constreñidas necesariamente por los conceptos de los que una criatura es poseedora, las experiencias perceptivas poseen un contenido de carácter no-conceptual. El núcleo de este debate podríamos decir que se dirige directamente al problema de la justificación de las creencias, puesto que los conceptualistas, entre ellos McDowell, creen que las experiencias perceptivas deben justificar las creencias perceptivas y al hacer esto deben, al igual que las segundas, ubicarse dentro del "espacio de razones", ya que ninguna cosa puede considerarse como una razón para creer a menos que pertenezca también al espacio conceptual (McDowell, 1994, p. 143). Ahora bien, esta suposición de que para la justificación de la creencia, la experiencia perceptiva en la que se basa tenga contenido conceptual ha sido bastante controvertida y desafiada por los no-conceptualistas, pues argumentan que

los estados con contenido no-conceptual sí son aptos para constituir razones para las creencias, “el contenido no-conceptual atribuible a las experiencias puede constituir de manera inteligible las razones de un sujeto para creer algo.” (Peacocke, 1992a, p. 163).

De entre la amplia gama de argumentos que se pueden considerar en apoyo de algún tipo de no-conceptualismo de las experiencias perceptuales cabe destacar los siguientes. El que puede considerarse como más difundido, el “argumento de la riqueza o el grano fino de las experiencias perceptivas” (Evans, 1982), no es el más decisivo, pues dicho sea de paso, en paralelo tenemos como contrincante al denominado “argumento maestro” (Bermúdez, 2007), el cual, si bien está basado en una afirmación modal, tiene más fuerza que el primero para apoyar ciertas premisas esenciales. Por su parte, el primer argumento mantiene que las experiencias perceptivas tienen un detalle, riqueza y finura de grano que los contenidos conceptuales no son capaces de capturar²¹. Lo que está de base en la postura no-conceptualista es la distinción entre percepción y creencia, siendo el ejemplo más típico el caso de la percepción visual de los colores donde el rango de los distintos matices de color que podemos discriminar es mucho mayor que los conceptos con los que nos podemos formar creencias o juicios al respecto, y por añadidura, lo mismo ocurre con la percepción de las formas pues sobrepasan los conceptos disponibles para referirnos a ellas. En definitiva, el contenido conceptual no agotaría el contenido representacional total de la percepción.

En segundo lugar, merece la pena subrayar el caso de las ilusiones ópticas donde también es claro que percepción y creencia sufren una separación, pues lo que percibimos puede no concordar con lo que creemos. Prueba de ello es lo que ocurre en la ilusión de Muller-Lyer, en la cual se presentan al perceptor dos líneas que terminan en forma de flechas que en realidad son de la misma longitud, con todo, debido a la orientación de las flechas en sus puntas (las primeras están apuntando hacia fuera y las segundas hacia dentro) las líneas son percibidas como teniendo una diferente longitud, la primera como más corta que la segunda. Así, aunque racionalmente el perceptor

²¹ Esto es sobre lo que intenta llamar la atención Evans con su pregunta retórica: “¿Realmente entendemos la propuesta de que tenemos tantos conceptos de color como tonos de color que podemos discriminar con sensatez?” (Evans, 1982, p. 229).

llegue a creer que son de la misma longitud, las continúa experimentando de un largo diferente. Otras ilusiones perceptivas (ver el caso de la “ilusión de la cascada” en Crane, 1988) nos muestran que al nivel de la percepción cabe la representación de estados de cosas contradictorios o incoherentes, lo que no puede ocurrir en el caso de las creencias, por lo que el contenido conceptual debe ser coherente o consistente. Un tercer foco de diferencias que conviene especificar es la del papel inferencial que cumplen los conceptos en las creencias, tipo específico de estructura que está ausente en el caso de la percepción.

De todas estas consideraciones, el argumento del grano fino de las experiencias ha sido el más debatido. Para algunos conceptualistas, como McDowell, quien defiende que el contenido de las experiencias es conceptual, esta riqueza y detalle de las experiencias perceptivas se puede explicar mejor en términos de conceptos demostrativos (por lo que no sería útil ni necesario recurrir a contenidos no-conceptuales): se especificaría su contenido señalando, por ejemplo, que un determinado objeto es de “ese color” o que tiene “ese tono”. Aquí las percepciones y las creencias perceptivas tienen el mismo tipo de contenido, por tanto, el paso de unas a otras se da en un mismo nivel conceptual, siendo la única diferencia el grado de determinación del contenido. Así, en el caso de la percepción, habría una capacidad de reconocimiento cada vez que se aplican estos conceptos demostrativos a la percepción de dos objetos coloreados con el mismo tono. Esto intenta mostrar que el sujeto tendría, de hecho, todos los conceptos apropiados para la especificación del contenido de la percepción.

Por su parte, Peacocke (1998) cree que los conceptos demostrativos son demasiado gruesos, pues existen gran cantidad de matices que pueden caer bajo la referencia de un solo concepto demostrativo, como, por ejemplo, en “ese tono de rojo” pueden caer el rojo escarlata, el rojo carmesí, el rojo fresa, entre muchos otros. Ahora bien, dice Peacocke que es probable que al nivel de nuestras experiencias perceptivas sencillamente no se hagan todas estas distinciones. Como una explicación local del contenido no-conceptual aplicado al contenido de las experiencias perceptivas, Peacocke (1992b) introduce la noción de contenido de escenario, una clase de

representación espacial, la que utiliza a su vez para explicar las condiciones de posesión de conceptos. Este tipo de contenido se determina “especificando las formas de llenar el espacio existente alrededor del perceptor que son consistentes con la corrección del contenido representacional del estado en el que se encuentra tal perceptor.” (Peacocke, 1992b, p.107). El espacio de que habla se especifica fijando un punto de origen en el cuerpo del perceptor, y luego precisando las coordenadas que emanan desde ese origen junto con la asignación de un tiempo. Si este tipo espacial (o escenario) está instanciado en el mundo real alrededor del perceptor, entonces el contenido es correcto: se trata de un escenario posicionado, con ejes y orígenes asignados en un tiempo particular y direcciones reales. Con respecto al primer paso, que consta en fijar origen y ejes, estos deben poder instanciarse en diversos lugares, por lo que debe tener una cierta flexibilidad, ya que no se tratará de un lugar definido en el mundo. En el segundo paso, que consiste en especificar una forma de rellenar el espacio alrededor del origen, para cada tipo de punto se debe identificar si hay o no una superficie, y de ser así qué propiedades tiene, tales como textura, solidez, matiz, brillo, orientación, etc. Pensando en cualquier aparato conceptual utilizado, ya sea para caracterizar distancias, direcciones, orientaciones y superficies, nos dice Peacocke, no es necesario que el perceptor lo posea. Así, sería el contenido de escenario el que captura el detalle de las experiencias, y es una explicación que puede aplicarse a prácticamente cualquier modalidad sensorial. No obstante, surge un problema al reflexionar sobre la diferencia fenomenológica de ver una figura equilátera de cuatro lados ya sea como un cuadrado o como un diamante. Esta diferencia no se explica por una diferencia en el contenido de escenarios, pues la forma de llenar el espacio alrededor del perceptor consistente con la corrección del contenido es la misma en ambos casos. Es para explicar casos como estos en que se presentan diferencias en la percepción del mismo objeto que Peacocke introduce una capa o nivel intermedio de contenido no-conceptual en la experiencia llamado “contenido proto-proposicional”, el cual es evaluable como verdadero o falso, y comprende objetos, individuos, propiedades y relaciones (más no conceptos). Así, en el primer caso, en el de experimentar la figura como un cuadrado, se está captando la propiedad de ser simétrico en las bisectrices de sus cuatro lados, mientras que al

percibirla como un diamante se está instanciando la propiedad de ser simétrico en las bisectrices de sus cuatro ángulos.

Para Bermúdez (1998; 2009), una mejor explicación del contenido no-conceptual en la percepción sería un esquema compuesto del contenido de escenario y el contenido proto-proposicional de Peacocke más la consideración de la sensibilidad perceptiva a las regularidades físicas de orden superior, esto es, la comprensión implícita de ciertas propiedades canónicas que rigen el comportamiento de los objetos físicos (por ejemplo la propiedades de tener masa, ser impenetrable, seguir una única trayectoria espacio-temporalmente, etc.). No obstante, también agrega el que sería un argumento maestro (Bermúdez, 2007) para el contenido no-conceptual como un requisito básico para explicar la relación entre ciertas habilidades, específicamente la de posesión de un concepto y las habilidades de discriminación perceptual, dado que estas últimas, que están vinculadas al contenido de las experiencias perceptivas, no estarían limitadas por la posesión del concepto (en muchas ocasiones las habilidades discriminatorias pueden superar a las capacidades conceptuales): “un perceptor *no necesita* poseer conceptos correspondientes a todo lo que es capaz de discriminar perceptivamente, incluso cuando limitamos nuestra atención a las discriminaciones perceptivas que reflejan la representación perceptiva” (Bermúdez, 2007, p. 60). Este argumento maestro solo se restringe al caso de los conceptos observacionales, en cuyo caso se ve claramente que la dirección de la explicación va de las habilidades discriminatorias a las habilidades conceptuales, pues las habilidades para discriminar los colores son fundamentales para los eventuales conceptos que pueden formarse o no. Este argumento más seguro y a la vez simple que el del grano fino, ya que solo por la vía del indiscutible vínculo entre las habilidades discriminatorias y las de posesión de un concepto establece la necesidad del contenido no-conceptual, en el sentido que al menos algunos aspectos de la representación perceptiva no necesitan depender de habilidades conceptuales.

iii) El contenido no-conceptual presente en animales no-humanos y bebés pre-lingüísticos.

La idea de explicar la conducta de algunos animales en base a contenidos no-conceptuales está ya presente en Evans y en Peacocke, pero fue mayormente desarrollada por Bermúdez. Todos ellos apoyan una concepción de continuidad psicológica que permite concebir estados genuinamente representacionales en animales no-humanos, pese a negarles el dominio conceptual. En Peacocke (2001b) sorprenderá tal vez un argumento fuerte a favor de los contenidos no-conceptuales en animales que está basada en la necesidad de establecer una base común en la forma de representación primaria de seres humanos y animales que explique la semejanza real (no sólo aparente) entre las percepciones de ambos. Así, de entre todos los propósitos para los que se apela a contenidos no-conceptuales, creo que la más fundamental radica:

en la necesidad de describir correctamente la superposición entre la percepción humana y la de algunos de los animales no lingüísticos. Si bien somos reacios a atribuir conceptos a los animales inferiores, muchos de nosotros también querríamos insistir en que la propiedad de (por ejemplo) representar una superficie marrón plana como a cierta distancia de uno puede ser común a las percepciones de los humanos y de los animales inferiores. La superposición de contenido no es solo una cuestión de analogía, de mera subjetividad en el caso de los animales. Es, literalmente, la misma propiedad de representación que poseen las dos experiencias, incluso si la experiencia humana también tiene contenidos de representación más ricos. Si los animales inferiores no tienen estados con contenido conceptual, pero algunos de sus estados perceptivos tienen contenidos en común con las percepciones humanas, se deduce que algunos contenidos de representación perceptiva no son conceptuales.” (Peacocke, 2001b, pp.613-614)

Observemos cómo esto, en un primer momento, abre el espacio para considerar que tanto los seres humanos como una amplia variedad de otras especies de animales superiores podemos tener contenidos representacionales en común, específicamente los contenidos de sus respectivas experiencias perceptivas. En segundo lugar, abriría la

posibilidad de que hasta animales que no tuvieran contenidos conceptuales pudieran tener contenidos no-conceptuales. De esta manera, podríamos perfectamente describir sus estados perceptivos como dirigidos a un mundo objetivo, en el sentido de que poseen contenido representacional objetivo, sin que ellos mismos tengan concepción alguna de objetividad. En efecto, serían contenidos que permiten a los animales la construcción de un mapa cognitivo de su entorno, permitiéndonos así poder explicar su comportamiento y sus acciones en términos de la relación e interacción con el medio que los rodea.

Para apoyar esto, además podríamos decir con Bermúdez (1998) que existen ocasiones en las cuales, aun aplicando el principio de parsimonia, resulta que una descripción adecuada de cierta conducta animal compleja requiere no solamente atribuir a la criatura deseos y propósitos (es decir, dar una explicación intencional, en vez de mecanicista), sino también atribuir representaciones, mínimamente, de dos tipos (que no obstante pueden caber dentro de un mismo estado): del entorno y de la acción o acciones que permitirían al animal satisfacer sus deseos. Esto ocurre cuando las conexiones entre los *inputs* de la información sensorial y los *outputs* del comportamiento ya no se pueden trazar de manera legaliforme. Los estados representacionales son los intermediarios entre los *inputs* sensoriales y la salida del comportamiento, pues son teóricamente introducidos para explicar cómo surge esta última en base a la información sensorial. Por el contrario, no se requiere la invocación de estados representacionales en situaciones en las cuales la conexión entrada-salida es invariable, como en el caso de un organismo programado para responder con un mismo comportamiento a un determinado estímulo.

Es necesario incidir en que la presencia de los contenidos no-conceptuales en animales no se considera exclusivamente en cuanto a contenidos de sus experiencias perceptivas, sino que también puede haber estados no-conceptuales que sean no-perceptuales, es decir, estados cognitivos de otro nivel que la percepción. En estos casos la atribución de proto-creencias y proto-deseos (pues, en contraste con las actitudes proposicionales tendrían un contenido no-conceptual) permitiría entender el comportamiento de diversos animales. Un caso que ilustra este tipo de contenido

cognitivo serían los estados que representan una magnitud analógica (el número, duración, distancia, área, volumen, etc.). J. Beck (2015, p. 232) cita como ejemplo de este tipo de representación la que está presente en un experimento llevado a cabo por M. Rilling y C. McDiarmid en 1965, el cual sugiere que las palomas son capaces de representar números de una manera tosca y aproximada. Esto debido a que sus representaciones están sujetas a la ley de Weber que impone la siguiente restricción: la capacidad de discriminar dos magnitudes es producto de la función de su ratio. Así, cuando las magnitudes se aproximan son cada vez menos discriminables, y justamente se pudo observar que las palomas, al ser impulsadas a realizar un número constante de picotazos, son capaces de discriminar por ejemplo 43 picotazos de 50, más no de distinguir entre 47 y 50. Pero los estados que exhiben esta habilidad, que ha sido documentada también en monos, chimpancés, peces e incluso en seres humanos, no serían conceptuales porque carecen de sistematicidad: “no están cerrados bajo todas las re combinaciones significativas de los constituyentes de las oraciones que mejor los expresan”. (Beck, 2015, p.239).

La cuestión de si habilidades como estas responden más bien a la posesión de conceptos por parte de los animales es actualmente una cuestión abierta. Con todo, la postura que mantendremos aquí es que estos animales no muestran dicha característica de dominar conceptos en su desempeño, tal como los hemos venido entendiendo hasta el momento. A no ser que se adopte una noción minimalista o meramente operacional según la cual la posesión de un concepto depende solo de las habilidades de discriminar, identificar y hacer inferencias muy básicas, las que no obstante deberán explicar una amplia variedad de conductas. Es lo que subscriben autoras como M. Aguilera (2009, 2010), quien defiende la existencia de un pensamiento conceptual en ciertos animales que es independiente de cualquier tipo de vehículo lingüístico, el cual puede interpretarse en términos de diagramas o mapas. Hay dos problemas con esto. Primeramente, la dificultad que deriva de la estructura del pensamiento animal, pues este solo se estructura en partes localmente re combinables (Bermúdez, 1998) mientras que el pensamiento de seres humanos adultos es globalmente re combinable, por ello decimos que el pensamiento conceptual debe

cumplir con el requisito de generalidad. Habría entonces que liberalizar el requisito de generalidad para admitir una recombinabilidad restringida, lo que cambiaría radicalmente no sólo el entendimiento que tenemos de lo que es un concepto sino que también, en la práctica, admitiría muchos más tipos de sujetos como poseedores de conceptos, lo que incurre en el riesgo de que a muchos probablemente se les termine sobre-atribuyendo habilidades conceptuales. El examen de casos de animales interpretados bajo este esquema, efectivamente, muestra que las presuntas habilidades inferenciales serían limitadas o de dominio específico (M. Aguilera, 2010, p. 31), o sea que las exhibirían en ciertos contextos y en otros no: así, los mapas cognitivos atribuidos a las abejas pueden representar ciertas propiedades de tipo espacial como la localización del polen, pero no sirven para representar el rango de los miembros en jerarquías sociales. Esto hace muy diferentes al tipo de inferencias que nosotros realizamos, y este modelo a decir verdad no da cuenta de cómo es que se pueden englobar ambos tipos dentro de la esfera de lo conceptual, a pesar de las aparentes diferencias en la naturaleza de ambos procesos.

Consideramos, por tanto, que no es necesario postular la posesión de conceptos para explicar ciertos rasgos más o menos complejos del comportamiento animal que reflejan intencionalidad y una flexibilidad que les permiten adaptarse exitosamente a su entorno en base al cúmulo de experiencias recogidas. En el caso específico de eventualmente explicar la autoconciencia, ¿en qué consistiría este auto-concepto mínimo que a pesar de ser muy distinto al que se aplica en nuestro caso, no obstante comparte su naturaleza con él? Es poco plausible que una idea así lograra capturar la autoconciencia animal y a la vez hiciera justicia a nuestro peculiar modo de ser autoconscientes. Al ser un auto-concepto ya nada la diferenciaría en esencia de nuestra autoconciencia robusta, que como hemos dicho, además está íntimamente relacionada con nuestro dominio lingüístico, dominio que el resto de animales no posee y que en nosotros se refleja de una manera muy marcada en ámbitos como la sociabilidad, el ámbito de la racionalidad práctica y la moralidad.

Por otro lado, consideramos que, aunque partiéramos del supuesto de que existieran conceptos animales, habría que enfrentarse a un problema de

inconmensurabilidad respecto de los conceptos humanos. Como señala S. Stich (1970), es poco probable que creencias de un perro acerca de los huesos sean isomórficas de nuestras propias creencias acerca de los huesos. Es cierto que, al interactuar con criaturas pre-lingüísticas tales como bebés y con ciertas criaturas no-lingüísticas, animales, asumimos que interactuamos con seres que tienen una cierta riqueza en su vida mental, una innegable comprensión del entorno y de la relación de éste con sus propios cuerpos, lo que sería lo mismo que decir que damos por sentado que poseen estados con contenido. Ahora bien, parece también que a la vez asumimos que esos contenidos no son en ningún modo conceptuales, puesto que dado nuestro comportamiento hacia ellos es claro que no intelectualizamos sus habilidades. Por ejemplo, no trataríamos de hacer entender a un gato por qué dos por dos es igual a cuatro, o no tendemos a intentar enseñarles algunos de nuestros conceptos por más simples que sean. De lo contrario, como indicábamos, nos veríamos amenazados por el problema de la inconmensurabilidad consistente, dado que los conceptos animales serían de índole diferente a la nuestra, en plantearse la cuestión: ¿cómo procederíamos a hacer alguna traducción de sus conceptos a los nuestros? ¿Qué tal si eso no fuese posible? Pero realmente no nos comportamos así en el día a día, no intentamos dilucidar los conceptos de nuestro perro para traducirlos a los nuestros. Esto muestra que, al menos intuitivamente, la mera atribución de contenidos no-conceptuales a los animales no-humanos es más natural y hace más sentido a las apariencias.

Téngase en cuenta ahora que la atribución de contenidos no-conceptuales explicaría por qué detrás de los resultados de múltiples investigaciones, tanto de etólogos cognitivos como los psicólogos del desarrollo, está el supuesto de que no sólo ciertos animales sino que también los bebés pre-lingüísticos poseen estados de representación del entorno que los rodea.

Este supuesto está presente, por ejemplo, al atribuir a los bebés una representación de la superficie visual (junto con la actuación de otros mecanismos), para así poder explicar la capacidad de organizar perceptivamente el cúmulo de

información visual en segmentos o individuos delimitados²², diferenciados y persistentes, que se corresponden a objetos. (Spelke, 1990). La evidencia experimental actual demuestra que los bebés no perciben un cúmulo confuso, desordenado y caótico de sensaciones tales como simples manchas de colores, destellos, ruidos y olores indiferenciados, como se había supuesto en la investigación anterior (proveniente principalmente de la teoría de los datos sensoriales y de J. Piaget), sino que más bien poseen una comprensión primigenia de los objetos como determinados, limitados y organizados, y de su comportamiento como respondiendo a ciertos principios de una física intuitiva. En los experimentos realizados por Spelke y Van de Walle de la percepción de los objetos en infantes de alrededor de los tres a cuatro meses de edad, se concluye que sus sistemas de percepción y representación son sensibles a tres principios de movimiento: cohesión, continuidad y contacto²³. Pues para ellos los segmentos presentados se mueven de manera cohesionada, de manera continua extendidos espaciotemporalmente y moviendo unos a otros siempre y cuando sus superficies estén en contacto. Usando el método de la deshabitación (Spelke y Van de Walle, 1993), se presenta a los infantes, sobre una pared uniforme y vacía, dos tipos de objetos tridimensionales, uno con forma cónica regular y uno con una forma como de una lámpara. Una vez que se los ha habituado a ver estos objetos, una mano entra y los mueve de dos diferentes maneras: procede primero a levantar el objeto en su totalidad y luego a levantar sólo la parte superior. Los niños en general observaron por más tiempo mostrando sorpresa cuando se realizó el segundo tipo de movimiento, no el primero, pues al parecer tenían de antemano la expectativa de que dichos objetos debían moverse cohesionadamente y no en partes.

Otro de los experimentos que muestra que perciben individuos cuyo comportamiento responde a ciertos principios que poseen de manera latente es el experimento del puente levadizo (Baillargeon, 1993), con el cual se frustran las

²² Respecto a la terminología aquí seguimos a Bermúdez, quien en vez de hablar de objetos propiamente, habla de “segmentos delimitados” o de “individuos acotados” con el objetivo de marcar una mayor neutralidad, pues no quiere asumir de entrada que los infantes se representan objetos explícitamente. Además, como veremos luego, quiere evitar afirmar que poseen el concepto de lo que es un objeto.

²³ Estos principios serían comunes a las demás modalidades sensoriales, por ejemplo, se han encontrado presentes en la percepción háptica (táctil) (ver Strery y Spelke, 1988).

expectativas de los niños de cuatro meses en torno a la idea de que los objetos son sólidos e impenetrables, haciendo que un objeto se mueva y pase “aparentemente” a través de otro objeto sólido. Es notorio que prestan más atención y se sorprenden ante este imposible e inesperado suceso.

Los estados examinados de los infantes y de los animales no-lingüísticos cuentan como representacionales porque cumplen con un conjunto de criterios. Bermúdez establece cuatro criterios generales y básicos para que determinados estados puedan ser descritos de manera apropiada como estados representacionales. Se trata de criterios generales, pues son compartidos tanto por contenidos conceptuales como por contenidos no-conceptuales, y son básicos porque nada puede contar como una representación si carece de alguno de ellos. En primer lugar, como hemos estado advirtiendo, deben ser de utilidad para proporcionar una explicación del comportamiento, allí donde las conexiones entre los *inputs*, o entradas de información sensoriales, y los *outputs*, o comportamientos de salida, no se puedan trazar de manera legaliforme; segundo, deben admitir integración cognitiva, dado que no se trata de estados aislados, sino que de interacciones complejas entre diversos tipos de estados representacionales y motivacionales; tercero, deben estar estructurados composicionalmente permitiendo que sus elementos compongan también otros estados representacionales. Esto se refleja en el caso de los estados con contenidos conceptuales en una recombinabilidad global, mientras que para los estados con contenido no-conceptual sólo se exige una recombinabilidad mínima o local que permita formas primitivas de inferencia. A este respecto, se puede considerar que “la transición de contenido no-conceptual a contenido conceptual es, al menos en parte, una cuestión de pasar de constituyentes con contenido parcialmente recombinables a constituyentes de contenido globalmente recombinables.” (Bermúdez, 1998, p. 93). En cuarto y último lugar, para que un estado sea representacional debe darse la posibilidad de un error en la representación (es decir, la posibilidad de una mala-representación), lo que sucede o bien cuando está presente un estímulo sin una respuesta por parte del sujeto o bien cuando se da la respuesta en el sujeto sin la presencia del estímulo. Así, la

posibilidad de un error en la representación está dada por la falta de una correlación legaliforme entre el estímulo y la respuesta.

T. Ojeda (2009) realiza una crítica a este último criterio, señalando que en el caso de los bebés no hay evidencia “que muestre que los niños por sí mismos contemplan la posibilidad de estar equivocados.” (p.86) Debemos distinguir entre el punto de vista del investigador y la perspectiva de la criatura investigada, cosa que Bermúdez no haría puesto que no parece dar cuenta de esta distinción y, por tanto, sobre-atribuiría capacidades cognitivas a los infantes apoyándose tanto en la dificultad de estos para comunicar el contenido de sus estados como en la dificultad de elucidar que ellos mismos contemplan la posibilidad de errores en su representación. Pero esta crítica no es justa, pues obviamente Bermúdez está estableciendo los cuatro criterios desde el punto de vista del investigador, dado que su objetivo es describir desde fuera cómo ocurre la representación de un contenido. Ciertamente, si lo viéramos desde el punto de vista de la criatura investigada podríamos cuestionar que ella comprenda estos criterios, menos aún que se los represente explícitamente. Pero no parece problemático diferenciar la posibilidad de error en la representación según cada tipo de contenido, y creo que Bermúdez sólo exigiría ser reflexivamente consciente de los errores en la representación en el caso de sujetos cuyos estados tienen contenido conceptual. Por esta razón, cuando un infante se equivoca en identificar algo, no decimos que realizó un juicio injustificado, lo que supondría absurdamente ver el comportamiento de los bebés en términos de una inferencia consciente y reflexiva por su parte.

3. La autonomía del contenido no-conceptual.

La tesis de la autonomía, o principio de autonomía, defiende la idea de que puede haber criaturas que se encuentren en estados con contenido no-conceptual pese a no poseer ningún concepto en absoluto. Es una tesis importante en cuanto que abre directamente la posibilidad de que animales e infantes humanos especialmente, carentes de un aparato conceptual, posean estados representacionales absolutamente independientes de la posesión de conceptos. Por esto, la posibilidad de una autoconciencia no-conceptual depende de que esta tesis sea cierta.

Una de las principales motivaciones para sostener esta autonomía del contenido no-conceptual respecto del contenido conceptual es que ayuda a explicar cómo es que niños pequeños sin conceptos previos llegan a adquirirlos, proporcionando una explicación del desarrollo de los conceptos. Bermúdez analiza el caso de la percepción de los objetos en la infancia. Una vez que la evidencia ha demostrado que los infantes perciben y se representan un mundo articulado con individuos determinados y limitados, en vez de un caos indiferenciado de sensaciones, solo quedan dos formas de interpretar los hechos: o bien dando una interpretación conceptualista o bien una no-conceptualista. La misma E. Spelke desarrolla una interpretación conceptualista, pues toma el camino de atribuir el dominio del concepto de objeto a los infantes, quienes serían capaces de concebir, hasta un cierto punto, el mundo como objetivo como resultado de poseer habilidades conceptuales básicas o rudimentarias. Su comportamiento en experimentos como el del puente levadizo sería producto de que llevarían a cabo un patrón de inferencia primitivo, en este caso, conectando el concepto de objeto con los conceptos de impenetrabilidad y solidez. Así, si X es un objeto, entonces ninguna cosa pasará a través de X. Sin embargo, Bermúdez rechaza esta interpretación porque la evidencia no nos permitiría justificar una descripción del niño como comprendiendo la categoría de objeto. Para hacer esto, cree el autor, serían exigibles ciertas razones, pero no hay nada en su comportamiento que permita concluir eso. Si poseyeran el concepto de objeto y realizaran inferencias al respecto, se formarían expectativas que se manifestarían de alguna manera notoria en su comportamiento, pero la mera sorpresa ante las expectativas frustradas no es suficiente manifestación de ello. Recordemos que para Bermúdez el identificar algo como un objeto es algo que un sujeto hace por razones, en el sentido de que, una vez que el sujeto ha reconocido apropiadamente los escenarios en que se aplica, estaría justificado para derivar ciertas inferencias desde allí. No obstante, no hay legitimidad para identificar el hacer inferencias con el comportamiento manifiesto de los infantes de la presencia o ausencia de sorpresa.

La tesis de la autonomía no es una tesis que se derive inmediatamente ni necesariamente del no-conceptualismo. De hecho, dentro de la corriente no-

conceptualista hay quienes, como Evans y Peacocke, están en contra de ella, afirmando que para poder atribuir contenidos no-conceptuales a una criatura ésta necesita poseer al menos algunos conceptos. Pero el negar el principio de autonomía no parecería conveniente en algunos casos, por ejemplo, en el de los infantes nos dejaría para elegir sólo dos opciones muy poco plausibles e intuitivas: o atribuirles conceptos primitivos o, lo que es peor, negar que sus experiencias posean contenido representacional y que este juegue un rol en su comportamiento. Peacocke (1992a; 1994) desarrolla y defiende un argumento en contra de la tesis de la autonomía, argumento que más tarde rechaza como no concluyente (Peacocke 2003). Inicialmente, Peacocke afirma que la atribución de contenidos no-conceptuales a una criatura estaría justificada solo si dicha criatura tiene la capacidad de reidentificar lugares en distintos momentos del tiempo. La reidentificación de lugares, por su parte, implica la construcción de una especie de mapa cognitivo del entorno anexando además su dimensión temporal. Sin embargo, ninguna de estas tres cosas, a saber: contenidos no-conceptuales, reidentificación de lugares y un mapa cognitivo del entorno, se pueden dar si es que la criatura no posee ya desde antes una forma rudimentaria del concepto de primera persona. Esto implicaría inmediatamente la falsedad de la tesis de la autonomía al requerir, para atribuir contenido no-conceptual, este contenido conceptual de primera persona. De cualquier modo, este argumento no es decisivo para echar por tierra la tesis de la autonomía, pues por cierto el mismo Peacocke termina aceptando que puede haber una explicación de las capacidades involucradas en las condiciones de un estado genuino con contenido espacial (contenido no-conceptual) que no implique algún tipo de concepto de primera persona. Nada hace necesario que los contenidos del mapa cognitivo del entorno que se forma una criatura sean conceptuales, e incluso no se requeriría una noción de la primera persona (ya sea o no conceptual) para la formación de un mapa cognitivo espacial del entorno (Peacocke, 2003, p.319).

En consecuencia, creemos que puede haber formas de comprender la relación con el entorno distal que no impliquen la posesión de conceptos, sino que las diferentes capacidades para representar el entorno y a uno mismo como un sujeto que se mueve

en él son de hecho anteriores a las capacidades conceptuales, como establece el principio de autonomía.

4. La discusión entre no-conceptualismo de estado y no-conceptualismo de contenido.

Autores como Heck (2000) y Speak (2005) han hecho una distinción metodológica entre dos grupos de teorías que defienden, a su manera, la existencia de contenido no-conceptual: la visión de estado y la visión del contenido. La visión de estado, o no-conceptualismo de estado, es una postura que hace referencia directamente a la relación que tiene el sujeto perceptor con el contenido de su experiencia, centrándose en los tipos de *estados* representacionales que tiene el sujeto, en lugar de hacerlo en los tipos de *contenido*. Esto da lugar a que defensores de esta postura sostengan que tanto las creencias como las experiencias perceptuales tienen un mismo tipo de contenido conceptual, siendo solamente la *relación entre el sujeto* (que se encuentra en un cierto estado) y *el contenido* la que sería distinta en cada caso. Así, para el caso de posesión de una creencia, por ejemplo, es necesario en dicha relación que el sujeto posea los conceptos requeridos en la especificación del contenido, mientras que en el caso de una experiencia perceptual, como la percepción del color azul en un objeto, la relación del sujeto y el contenido es de tal manera que el primero no requiere poseer el concepto de azul ni conocer teoría alguna acerca de la percepción de los colores. Por esta razón de asumir una homogeneidad de contenido, se la ha denominado “tesis no-conceptualista relativa”, en contraposición a la “tesis no-conceptualista absoluta” (Speaks, 2005) o visión del contenido. En efecto, para esta última concepción la distinción relevante es entre *tipos de contenido de los estados representacionales*, en cuyo caso, el contenido de las experiencias perceptivas, un contenido no-conceptual, sería radicalmente distinto del contenido conceptual de las creencias o actitudes proposicionales en general.

Usualmente, la posición que los teóricos han mantenido respecto a esta distinción es que la mayoría de los argumentos no-conceptualistas, como lo es el argumento de la riqueza y el grano fino de las experiencias, a lo mucho logran justificar la tesis del no-conceptualismo de estado, mientras que ningún argumento sería suficiente para respaldar la tesis más fuerte e interesante del no-conceptualismo de contenido.

Pese a todo, cabe la posibilidad de cuestionar la utilidad teórica de dicha distinción, ya que no siempre es tan prístina la línea de demarcación en algunos defensores del no-conceptualismo. Por ejemplo, pese a lo aseverado en algunos lugares (Destéfano, 2013, p.39), creo que hay razones para pensar que Bermúdez no sostiene un no-conceptualismo de estado independientemente de un no-conceptualismo de contenido, pues afirma que una visión de estado coherente debe basar su distinción entre estados conceptuales y no-conceptuales en una distinción subyacente entre los tipos de contenido de la percepción y la creencia. De este modo, concluye que es poco probable que por sí sola la visión de estado “nos ayude a dar sentido a la distinción conceptual/no-conceptual. Cualquier versión plausible del no-conceptualismo está comprometida tanto con la tesis de que la percepción es independiente del concepto como con la afirmación de que esta independencia del concepto es una función del tipo distintivo de contenido que disfrutaban las experiencias perceptivas.” (Bermúdez, 2007, p.68-69). Además, demuestra esto en su proceder metodológico, ya que, al defender el principio de autonomía, se compromete con la tesis de que la experiencia perceptual de una criatura puede estar totalmente libre de contenido conceptual, lo que solo tiene sentido asumiendo dos *tipos* distintos de contenido y no centrándose meramente en la relación del sujeto con el contenido.

5. El punto de vista no-conceptual.

La noción de punto de vista no-conceptual es un aspecto esencial de la autoconciencia no-conceptual. Este punto de vista está presente desde el comienzo de la vida humana, manifiesto en el conjunto de conductas tales como la del alcance de objetos, el llanto, la imitación en neonatos y en la vida animal no-humana, en general en características de la percepción como la recogida de información en la experiencia perceptiva y la propiocepción somática consciente (que da con el conocimiento de las propiedades corporales propias y de los límites del propio cuerpo).

Pero ¿qué diferencia a las criaturas que tienen un punto de vista no-conceptual sobre el mundo y a las que no tiene un punto de vista en absoluto? Para responder a esta interrogante, Bermúdez propone basarse en dos pilares, la teoría de la percepción ecológica de Gibson, que comporta la percepción ecológica del yo y del ambiente y en la

capacidad de reconocimiento de lugares. Sin embargo, eso nos lleva a otro cuestionamiento y este es si ¿hay capacidades de reconocimiento (en este caso, reconocimiento de lugares) que puedan ser no-conceptuales? Para hacer plausible que pudiera haberlas, la solución es bajar las habilidades de percibir semejanzas, de clasificación y categorización al ámbito de lo no-conceptual. Estas constituirían habilidades básicas de reconocimiento consciente, las que tendría cualquier organismo con un punto de vista del mundo extendido temporalmente.

La capacidad de reconocimiento de lugares es una condición necesaria para la posesión de un punto de vista no-conceptual (Bermúdez, 1998, p.94). Este autor caracteriza la posesión de un punto de vista no-conceptual como: “Tener un punto de vista no-conceptual sobre el mundo implica ser consciente de que uno está tomando una ruta particular a través del espacio-tiempo, como uno navega esa ruta” (Bermúdez, 1998, p. 98). Para esto la criatura debe ser capaz de registrar la distinción entre experiencia y lo experimentado (de qué es experiencia). Además está el componente de la conciencia espacial del reconocimiento de lugares para que funcione con fines de navegación. La importancia de la espacialidad radica en que a través de ella tomamos conciencia de nosotros mismos como seres encarnados, situados en un determinado espacio y relacionados con otros elementos en él, a pesar de que tomamos conciencia del propio cuerpo de una manera radicalmente diferente a como somos conscientes de la existencia de otros objetos físicos ordinarios, “la relevancia de la espacialidad para la autoconciencia se produce no solo porque el mundo es espacial sino también porque el sujeto autoconsciente es un elemento espacial del mundo. Uno no puede ser consciente de sí mismo sin darse cuenta de que uno es un elemento espacial del mundo, sin comprender la naturaleza espacial del mundo.” (Bermúdez, 1998, p.112) .

Con respecto a la teoría de la percepción ecológica de Gibson, sostendremos que el yo ecológico constituye un aspecto importante de esta autoconciencia no-conceptual primitiva, al establecer un nexo claro y profundo entre el yo encarnado y la realidad física. Pues, ejemplo de contenido no-conceptual autónomo serían la información producida por los sistemas perceptivos, como la exterocepción, la propiocepción corporal y la percepción por *affordances*, que entregarían información auto-

especificada sobre el sujeto, lo cual lleva a pensar que cabe una “auto-referencia experiencial” o “yo ecológico”. (De Sá Pereira, 2018b). Los datos de las investigaciones empíricas respaldan, en primer lugar, la idea de que el sujeto es un elemento ubicuo en la percepción (Gibson, 1970; Bermúdez, 1998, p. 109). Así, por ejemplo, para poder tener una experiencia visual, es necesario un yo mínimo el cual estaría *explícita* o directamente manifiesto como invariante estructural del campo visual. Este yo como invariante estructural o marco egocéntrico (que estaría más bien indexado a la percepción, en lugar de percibido en ella) sería responsable de la delimitación del campo visual y de las partes ocluidas por el propio cuerpo, así como también haría posible un orden o estructura en la percepción. La percepción suministra, en segundo lugar, información auto-especificada del sujeto por medio de otros canales: así como la información exteroceptiva lo hace mediante los estímulos que informan del medio ambiente, sobre sus objetos y propiedades, están las vías propioceptivas, en donde los estímulos provienen desde dentro del propio cuerpo mismo entregando información auto-especificada sobre la postura corporal y el movimiento del propio sujeto; por último, está la percepción de *affordances*, la cual informa al sujeto sobre las posibilidades de acción e interacción que tiene con los diferentes objetos del entorno.

Psicólogos como el mismo Gibson (1979) y Gallup (1970) resaltaron, ellos mismos, la necesidad de establecer formas básicas de autoconciencia, dado que aun en las formas más sencillas de percibir y actuar en el mundo se requeriría que la criatura sea consciente de su propia posición en relación con lo que percibe para coordinar una percepción y una acción exitosas, así como también sería de suma relevancia la postulación de esta forma primitiva de autoconciencia para poder entender la ontogénesis de la autoconciencia intersubjetiva (De Sá Pereira, 2018b, p. 310).

6. La autoconciencia corporal.

A. La noción de conciencia corporal en M. Ponty.

Examinaremos ahora finalmente el fenómeno de la autoconciencia corporal. Para poder apreciar los avances en la comprensión actual de este fenómeno, nos parece pertinente partir de las reflexiones del filósofo del siglo veinte que puso su atención en

el cuerpo con un enfoque de raíz muy distinto a los anteriores. Merleau Ponty, a través de la fenomenología, el método de investigación filosófica de "ir a las cosas mismas" o de describir el fenómeno tal y como este se presenta, se preocupa justamente de examinar el cuerpo tal como cada persona lo percibe cotidianamente, yendo en contra de la tendencia natural de otros enfoques de objetivar el cuerpo. Superando así, la división sujeto-objeto presente en la filosofía de la conciencia moderna.

El cuerpo fenomenológico, el que experimenta a través de las sensaciones, es lo que a la vez nos abre la posibilidad de ser del mundo, de estar-en-el-mundo. Entre el cuerpo y la existencia habría una especie de correspondencia. El cuerpo que experimentamos en la conciencia pre-reflexiva, "cuerpo propio" o "cuerpo vivido" (modo primigenio de estar en el mundo), el cuerpo tal como lo experimentamos no es ya objeto ("cuerpo objetivo"), es como si los estados mentales y esta entidad material que es el cuerpo fueran uno solo. Pero el cuerpo vivido es, podríamos decir, incluso anterior a algunos estados representacionales con contenido conceptual, por ejemplo, es anterior al "yo pienso" (cogito), le antecede y toma partido de manera tácita en el mundo mucho antes que él. El origen de todo sentido se da en el cuerpo y es lo que nos abre la puerta, más adelante a los conceptos y el lenguaje.

Es justamente esta particularidad de este enfoque la que lo hace superior al enfoque tanto de la fisiología como de la psicología en la explicación al menos de dos fenómenos, estos son, los casos del miembro fantasma, cuando se da una representación que no debería darse de un miembro que ya no está físicamente presente y los casos de anosognosia, en donde justamente no se da la representación de un miembro que está presente. Para Merleau Ponty (1993) entendido desde la perspectiva del ser-del-mundo, en el sujeto se produce una suerte de sentimiento de rechazo en ambos casos, de la mutilación y de la presencia (pese a que *conocen* o *saben* de su respectiva deficiencia), que tienen que ver con su experiencia vital, en especial con sus intenciones y las posibilidades de acción que contempla. "Poseer un miembro fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que se poseía antes de la mutilación" (Merleau-Ponty, 1993, p. 100). Aquí se da el choque entre el cuerpo habitual, al que el sujeto estaba acostumbrado, el

que tenía incorporado en la representación de su corporalidad y el cuerpo actual que es el que le revela el mundo.

Esta interpretación apunta, a nuestro parecer, manifiestamente a que la conciencia corporal puede identificarse con el nivel pre-reflexivo de la conciencia en Merleau Ponty, conciencia pre-reflexiva que a su vez da con un sentido del *self* o yo mínimo que da una unidad coherente o estructura a la experiencia fenoménica del sujeto a través del tiempo y que tiene una incidencia directa en el plano de la acción.

B. Autoconciencia no-conceptual y autoconciencia corporal.

La autoconciencia no-conceptual con un contenido autónomo que se encontraría presumiblemente en animales sin lenguaje y bebés pre-lingüísticos (sentido del *self* o yo mínimo) tendría las siguientes características, podríamos decir, formales:

- Es una representación del yo como un organismo que navega y actúa en el mundo. Es una auto-referencia no-accidental.
- Tiene implicaciones directas e inmediatas en la acción y el comportamiento de los organismos que la poseen.
- Estos contenidos de primera persona son primitivos y estarían disponibles desde el nacimiento o poco después. Con ello, da lugar a un punto de vista no-conceptual.

Compartimos con Bermúdez la idea de que el punto de vista de la criatura autoconsciente posee un doble aspecto, uno subjetivo y otro objetivo. Este aspecto objetivo no refiere al ámbito conceptual, sino más bien se trata de algo más parecido o algo análogo a los conceptos (presumiblemente habilidades como, por ejemplo, la de reconocimiento de lugares), pero primitivos y no estructurados de la forma en la que los contenidos conceptuales están estructurados, que permitan a la criatura hacer la distinción entre el yo / no-yo, el comprender el presente continuo y orientarse hacia acciones futuras, entre otras cosas. Teniendo como antecedente a Nagel (1996), podemos decir que efectivamente pueden coexistir los puntos de vista subjetivo y objetivo dentro de una misma criatura, siendo justamente esa parte objetiva la que podría aplicarse tanto a las experiencias como, específicamente, al yo (es decir, el sujeto

de experiencia). Es posible formarse una visión más imparcial del mundo, dando lugar a un “yo objetivo”, que dé cuenta de cómo el sujeto, además de habitar el mundo, puede llegar a tener una concepción *sub specie aeternitatis* de su lugar en él. La posibilidad de esta imparcialidad, o neutralidad de un punto de vista objetivo o “yo objetivo”, permite hacer sentido de la idea de que, independientemente de la especie, habría un tipo de punto de vista que todos los sujetos pudiésemos adoptar y que la vez nos permite entender experiencias que no hemos tenido y que, más aun, no podríamos llegar a tener, en otras palabras, puede proporcionarnos una comprensión de otras mentes.

Con respecto a la relación entre los dos tipos de autoconciencia, proponemos que la autoconciencia no-conceptual explica a la autoconciencia conceptual o autoconciencia robusta.

Creemos que desarrollando la idea de una autoconciencia corporal se puede sustentar mejor la idea de una autoconciencia mínima no-conceptual. Como hemos dicho, proponemos esto tanto para intentar dar cuenta de la autoconciencia robusta, esto es, la autoconciencia conceptual y lingüística, como también por interés de este propio de este tipo de autoconciencia, pues en ella podemos encontrar el sujeto encarnado o yo corporal que posee un punto de vista no-conceptual sobre el mundo. Podemos decir, naturalmente, que la autoconciencia corporal es la manera especial que cada uno tiene de conocer o aprehender su propio cuerpo desde dentro. La suposición de la autoconciencia corporal es que el yo es algo corporal, pues esta es un tipo de conciencia de uno mismo *como sujeto* encarnado. Solo el propio cuerpo se experimenta “desde dentro”, algo de lo que uno es consciente desde dentro. La autoconciencia corporal podría equipararse o identificarse con la idea del *self* o yo mínimo que abordan Elian (1995), Gallagher (2005) y Zahavi (2005), el cual es caracterizado como un carácter tácito de conciencia corporal que conlleva la experiencia perceptiva.

Además cabe resaltar que esta tipo de autoconciencia cumple con el requisito indispensable de inmunidad a un error de identificación²⁴, condición que establece que

²⁴ Pues como ya adelantaba G. Evans no tiene sentido que un sujeto diga (en base a la propiocepción somática) que “las piernas de alguien están cruzadas”, pero se pregunte si efectivamente es él quien tiene las piernas cruzadas. (1982, p.216)

en este tipo particular de juicios en primera persona, no es posible saber que alguien tiene una determinada propiedad F, pero a la vez estar equivocado con respecto a creer que es uno mismo quien instancia esa propiedad F, es decir, por ejemplo, dado que experimento conscientemente un dolor de muelas, carece de sentido preguntarse de quién es el dolor de muelas que estoy experimentando. Apoyándose en bases fenomenológicas (D. Legrand 2006; 2007; 2010 / S. Gallagher 2005; 2012), puede afirmarse que se trata de contenidos explícitos *de se* acerca de un yo corporal, un yo que es “parte de” un cuerpo, el cual siempre está inmediatamente presente a este, en contraste con un yo cartesiano, que es un yo “puesto en un cuerpo”. La idea es que la conciencia corporal puede ser genuinamente una forma de autoconciencia a través de la concepción del *cuerpo-como-sujeto*, que aparece fenomenológicamente de manera pre-reflexiva, es decir, experimentando el propio cuerpo como desde dentro. Es el acceso consciente a sí mismo bajo una descripción corporal lo que constituiría este tipo de autoconciencia mínima, la cual sería independiente tanto de factores semánticos, como conceptuales e intencionales.

No obstante, con respecto a la inmunidad al error podríamos decir que el caso corporal es, en cierto modo, distinto al caso mental porque no es en cierto sentido una inmunidad absoluta o lógica (Shoemaker, 1998) como ocurre, por ejemplo, en el caso del dolor, donde no hay un mundo posible en el que uno pueda sentir dolor y equivocarse acerca de quién siente el dolor. Por el contrario, en algunos experimentos mentales e ilusiones como la de la mano de goma²⁵ vemos una ruptura de la inmunidad al error, pero esto no invalida el hecho de que en los casos ordinarios las sensaciones corporales no vulneran esta característica epistemológica al menos como una cuestión *de facto* o empírica (es decir, relativa a ciertas condiciones normales) más que lógicamente.

El mundo se revela por medio del cuerpo. Una criatura esta encarnada gracias a una suerte de estructura intersensorial o unidad intermodal de la experiencia corporal,

²⁵ En la ilusión de la mano de goma se induce al sujeto a creer que una mano de goma es una de sus propias manos, ocultando una de sus manos y acariciando sincrónicamente y con los mismos movimientos la otra mano presente y la mano de goma. (Botvinick y Cohen, 1998).

según Merleau-Ponty (1993). Entre esta variedad de experiencias corporales (aparte del sentido externo de la percepción visual, que también aporta información muy importante sobre el propio cuerpo), hoy podríamos nombrar, más allá de las diversas taxonomías existentes, desde las sensaciones táctiles, el sentido del equilibrio, las experiencias propioceptivas hasta la conciencia interoceptiva. La marca de todas estas sensaciones es que, al igual que las auto-adcripciones psicológicas que hacemos se asientan en la introspección (que es una vía de recabar información propia desde el interior sin elementos intermediarios), es sustentar las auto-adcripciones de estados corporales de tal modo que tengan cierta inmunidad a un error de identificación (aunque no sea una inmunidad absoluta). Por eso creemos también que, a pesar de incluir la visión (que por su naturaleza no garantiza la inmunidad al error de identificación), la noción de “multimodalidad sensorial” no socavaría en sí misma la existencia de una inmunidad *de facto*, y por eso no afectaría la principal característica epistemológica de la autoconciencia.

¿Qué podemos decir de la propiocepción? La vamos a entender como un tipo particular de percepción (de autopercepción) primitiva. Las experiencias propioceptivas son las que proporcionan información sobre la posición y el movimiento de los miembros del cuerpo. Así, la propiocepción no representa un aspecto o *status* psicológico. La propiocepción representa “la conciencia de nuestros propios miembros y cuerpo vagamente concebidos”. (O'Shaughnessy, 1998, p. 51). Para Gibson la propiocepción es un mecanismo general de auto-especificación que es común y está presente en todos los sistemas perceptivos. Junto con Bermúdez (1998), podríamos decir que el tipo de autopercepción que es la propiocepción da con un tipo amplio²⁶ de autoconciencia necesario para desarrollar un punto de vista no-conceptual, justamente porque permite registrar la distinción básica entre el *self* y el mundo (distinción entre el yo y el no-yo) o dualismo del mundo personal. Esta autopercepción, por tanto, ejemplifica contenidos de primera persona en todos los organismos que son capaces, por medio de esta, de tener una conciencia de los propios límites de su yo encarnado

²⁶ Versus un modo estrecho de autoconciencia que podríamos entender como el simple autoconocimiento o reconocimiento de las propiedades corporales de uno, pero que no reconoce sus posibilidades de acción ni su capacidad de respuesta voluntaria a las diversas situaciones.

con respecto del mundo y de su voluntad, además de sus propiedades. En este sentido, la propiocepción es algo que está presente tanto en seres humanos en distintos estadios de su desarrollo como en animales de todo tipo y también nivel de complejidad.

Para comprender cómo la conciencia del propio cuerpo puede constituir una aprehensión del yo corporal como sujeto de la misma, es necesario hacer alusión a la propuesta representacionalista de la conciencia corporal, la cual sostiene que es necesario, para dar cuenta de la conciencia corporal, la postulación de representaciones mentales del propio cuerpo. Esta visión es defendida por autores como O'Shaughnessy (1980), Bermúdez (1998), Carruthers (2008) y Murillo Lara (2018). Es preciso que exista una representación, al menos, mínima del cuerpo que pueda mapear o codificar sus estados (o propiedades), pero que también pueda fallar en representarlo, pudiendo explicarse así las distintas alteraciones de la conciencia corporal.

Existen varias clasificaciones o modos considerar esta representación mental del propio cuerpo. No obstante, las más relevantes y discutidas en relación a la autoconciencia corporal (Gallagher, 2005) son las de esquema e imagen corporal. La imagen corporal es un tipo de construcción o representación mental particular que comprende los estados intencionales conscientes (o personales) en general, es decir, tanto la percepción como las creencias (implícitas y explícitas) que el sujeto tiene sobre el propio cuerpo, incluyendo también, según Gallagher (1998), como un tercer aspecto la actitud emocional del sujeto hacia su propio cuerpo. Por tanto, es una representación o conjunto de creencias conscientes sobre el cuerpo, específicamente de una parte o área del cuerpo.

El esquema corporal vendría siendo, por su parte, un modelo o representación del cuerpo que comporta ciertos factores inconscientes (o subpersonales), pues concierne a los procesos sensoriomotores que monitorean a cada momento la postura y los movimientos del cuerpo. Es la apropiación inconsciente de las posturas y los movimientos habituales, concibiéndose (Merleau-Ponty, 1945; Gallagher, 2008) básicamente como una función sensoriomotora desprovista de contenido intencional consciente, que, a diferencia de la imagen corporal, no constituye una representación parcial sino una representación holística del cuerpo como un todo.

Ambas nociones juegan un papel significativo para explicar la autoconciencia corporal, pero, en consonancia con los requerimientos explicativos introducidos por Bermúdez, el esquema corporal es de especial importancia para dar cuenta de los procesos que están a la base de la conciencia propioceptiva y cinestésica, proporcionando así de este modo también una conciencia pre-reflexiva de propio cuerpo del sujeto.

Para finalizar, mencionaré una de las críticas que se ha hecho a la idea de una autoconciencia no-conceptual (y por tanto de la autoconciencia corporal como ha sido entendida aquí). De Sá Pereira (2018b) reprocha que teorías como las de Bermúdez, es decir, teorías que postulen una auto-referencia experiencial (no-conceptual), implicarían una potencial trivialización de la autoconciencia, además de introducir una extravagancia explicativa: se estaría recurriendo a la propiocepción o la exterocepción para dar cuenta del sentido mínimo del yo del mismo modo que, en algunos planteamientos, se atribuyen percepciones a las bacterias en vista de las formas altamente sofisticadas de adaptación y respuesta a sus entornos que se han observado. En respuesta, es posible defender que, por ejemplo, respecto a la autoconciencia corporal, se reconoce que la propiocepción o (la exterocepción) no son suficientes por sí mismas (Legrand, 2006, p.107) para producir este tipo de autoconciencia, sino que debe considerárselas al lado de un conjunto de factores que justificarían su atribución, estos podrían ser otros sistemas perceptivos, por ejemplo, la exterocepción, la percepción de *affordance* que vincula al sujeto con el medio, teniendo en cuenta sus posibilidades de acción y reacción, así como también el sentido de la coherencia sensoriomotora dinámica que propone Legrand, el cual, permitiría al sujeto experimentar la propia experiencia y la propia acción como coherentes, teniendo en cuenta como otros factores fundamentales la agencia y a intención, que se manifestarían en un monitoreo de la acción.

Podemos decir además que hay claras ventajas en la idea de un “yo corporal”, en especial que permite una explicación más simple y unificada tanto del sentido primitivo del yo (auto-referencia experiencial no-conceptual) como de la autoconciencia robusta o conceptual. Por supuesto, habría que ver con rigurosidad científica las criaturas que

cumplen con los requisitos para serles adscritos estos estados genuinamente representacionales. Pero, en principio, no tendría por qué tratarse de una sobe-adscripción de habilidades, como sí lo sería proponer la posesión de conceptos a este nivel para explicar dicha autoconciencia mínima.

III. Conclusiones.

1. En relación a lo presentado y examinado en los capítulos anteriores, cabe concluir considerando que es posible desarrollar una perspectiva naturalizada (anclada en un naturalismo filosófico) para responder al problema de la autoconciencia, considerando en qué consiste como fenómeno manifiesto, estableciendo qué tipo peculiar de representación es, así como criterios claros para su atribución, y determinando el origen de la autoconciencia robusta tanto en sentido ontogenético como en sentido filogenético, al rastrear sus rasgos más esenciales en otros animales. Por tanto, parece posible articular una propuesta que explique el fenómeno de la autoconciencia en términos de una distinción de grados o tipos, mostrando que la conducta lingüística que permite expresar un autoconcepto no es la única y exclusiva evidencia de autoconciencia.
2. En el capítulo primero, se examinaron los principales fallos y dificultades de varias teorías deflacionarias de la autoconciencia, por lo cual se concluye que no son satisfactorias. Posibles contrincantes teóricos contemporáneos de una teoría de la autoconciencia naturalizada, tal como la que propone Bermúdez, no lograrían superar dichos obstáculos ni, por tanto, ser la mejor explicación de la autoconciencia, principalmente porque caen en circularidad explicativa frente a la paradoja de la autoconciencia. Esto ocurre con la formulación estándar de la concepción deflacionaria y también con las propuestas similares de filósofos como Baker o Garrett. Una explicación de la autoconciencia conceptual y lingüística que no postule una base no-conceptual y no-lingüística terminará cayendo en una circularidad regresiva, o en cualquier caso no podrá explicarse la autoconciencia en términos de sus orígenes ontogenéticos y filogenéticos.

3. Una explicación deflacionaria de la autoconciencia correspondiente a un tipo de holismo local, tal como la teoría simple de B. Garrett y Hamilton, consiste en elucidar el concepto de autoconciencia en términos del dominio semántico del pronombre de primera persona. Respecto a esta propuesta en la modalidad de una elucidación circular, es preciso subrayar que no es una buena alternativa justamente porque identifica el fenómeno completo de la autoconciencia con la autoconciencia robusta, lo que significa que no distingue niveles de autoconciencia, cuando todo parece indicar que la mejor explicación de la autoconciencia debería tomar en cuenta las bases ontogenéticas y filogenéticas. Entonces, sería más adecuado tomar partido por una relación de fundamentalidad de tipo asimétrico entre unas habilidades cognitivas más básicas o primitivas y otras habilidades más sofisticadas, incluyendo la capacidad para dominar la semántica del pronombre de primera persona. De otras propuestas que se suponen inmunes a la paradoja de la autoconciencia, como la de Baker en concreto, se puede valorar su aporte con la distinción clara que hace entre los fenómenos de la conciencia (perspectiva rudimentaria de primera persona), por un lado, y la autoconciencia (perspectiva robusta de primera persona), por otro. No obstante, tiene el mismo inconveniente de la teoría anterior para dar una explicación satisfactoria de la autoconciencia en términos de sus orígenes.

4. En una primera parte del segundo capítulo, se expusieron los principales aspectos del contenido no-conceptual, no solo diferenciando los ámbitos a los que se circunscribe sino examinando además el alcance de los diferentes argumentos que se dan para justificar su existencia y utilidad teórica. Al ser una noción fundamentalmente contrastiva respecto de la noción de contenido conceptual, puede pensarse en un primer momento que es difícil lograr una caracterización positiva y constructiva que identifique sus características propias. A pesar de ello, pudimos mostrar que sus rasgos son únicos: es un tipo de contenido estructurado cuyos elementos parcialmente recombinables se integran e interactúan entre ellos, además de hacerlo con otros estados

representacionales y/o motivacionales, y está sujeto a una cierta clase de posibilidad de una representación errónea. De acuerdo con esto, avanzamos proponiendo una concepción del contenido no-conceptual autónomo que apunta de fondo a una distinción en el tipo de contenido, no sólo a una distinción entre los estados mismos. Esta concepción no solo es de utilidad para poder ofrecer una explicación de las experiencias perceptuales en seres humanos adultos, sino también allí donde se evidencian estados representacionales en seres con experiencias y comportamientos complejos derivados de ciertas habilidades que se resisten a ser catalogadas dentro del marco conceptual. Así, nos abre la posibilidad de comprender otros puntos de vista (otras mentes) diferentes a los nuestros en algunos rasgos manifiestamente evidentes, pero similares en ciertos aspectos primitivos más complejos de determinar. Esto nos lleva a poder vindicar los contenidos no-conceptuales para una comprensión de la autoconciencia corporal, entendida como el modo en que estas criaturas son conscientes de ellas mismas, modo que a su vez sería el origen de nuestra autoconciencia característicamente conceptual.

5. Sostuvimos que no es necesario postular la posesión de conceptos para explicar rasgos de mediana complejidad en la conducta animal, como la posesión de intencionalidad, la flexibilidad en el comportamiento, las diferentes posibilidades de acción y reacción, entre otros. Es mejor y más económico explicar otros rasgos complejos, como la autoconciencia de ciertos animales, en base a contenidos no-conceptuales que en base a contenidos conceptuales mínimos. Además, son oscuras y confusas las ideas que postulan conceptos primitivos, o un autoconcepto mínimo, cuya aplicación a esos animales permitiría adscribirles autoconciencia. Por un lado, estas nociones de conceptos primitivos rebajaría demasiado el status de una representación para ser un concepto y, por otro, este autoconcepto primitivo no lograría hacer justicia de las diferencias entre el autoconcepto (lingüístico) que soporta nuestra autoconciencia robusta y el putativo autoconcepto mínimo en animales.

6. Planteamos entonces que se pueden complementar dos tipos de teorías de modo que en conjunto ofrezcan una explicación más completa y coherente de la autoconciencia: por un lado, las teorías en términos del contenido no-conceptual, en especial la teoría desarrollada por Bermúdez a lo largo del tiempo, y las teorías de raíz fenomenológica sobre la autoconciencia corporal, puesto que ambas proveen una explicación de abajo-arriba (*bottom up*) de la autoconciencia según la cual es mejor buscar el sentido del yo (*self*) en formas no-reflexivas, pre-reflexivas o no-conceptuales de autoconciencia.

7. La idea de raíz fenomenológica de un “yo corporal” es la más idónea para permitir una visión más simple y unificada tanto del sentido primitivo del yo (auto-referencia experiencial) en animales y niños pre-lingüísticos como también de los orígenes de la autoconciencia robusta. Este yo corporal, un *self* mínimo, primitivo y pre-reflexivo es el que explicaría el punto de vista no-conceptual que es constitutivo de la autoconciencia de estas criaturas. Esta autoconciencia no-conceptual de índole corporal con un contenido autónomo, que se encontraría en animales sin lenguaje y bebés pre-lingüísticos, consiste, estructuralmente hablando, en una representación del yo como un organismo que navega y actúa en el mundo; es una auto-referencia no-accidental; posee contenidos de primera persona que son primitivos y estarían disponibles desde el nacimiento, o poco después; y por último, tiene implicaciones directas e inmediatas en la acción y el comportamiento de las criaturas. De modo más específico, indicamos que esta autoconciencia no-conceptual corporal corresponde a la manera especial que cada uno tiene de conocer o aprehender su propio cuerpo desde dentro, es decir, es la conciencia de sí que tiene uno mismo como sujeto encarnado.

IV. Referencias Bibliográficas

- Aguilera, M. (2009) "Clasificar vs. identificar: atribución de habilidades conceptuales a animales no humanos" en *Cuestiones mentales. Debates filosóficos contemporáneos*. L. Skidelsky, D. Pérez y C. Scotto (eds.). pp. 79-107. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Aguilera, M. (2010) "Animales sin lenguaje en el espacio de los conceptos". *Teorema*, Vol. XXIX, pp. 25-38.
- Andrews, K. (2015) *The Animal Mind: An introduction to the Philosophy of the Animal Cognition*. NY: Routledge.
- Anscombe, G.EM. (1981). "The First Person", *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 21-36.
- Baillargeon, R. (1993). "The object concept revisited: new directions in the investigation of infants' physical knowledge". En C. E. Granrud (ed.), *Carnegie-Mellon symposia on cognition*, 23. *Visual perception and cognition in infancy*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Baker, L. R. (1998). "The First-Person Perspective: A Test for Naturalism", *American Philosophical Quarterly*, 35(4), pp.327-348.
- Baker, L. R. (2000). *Persons and Bodies: a Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, L. R. (2012). "From Consciousness to Self-consciousness", *Grazer Philosophische Studien. Facets of the self-consciousness*, K. Crone, K. Musholt & A. Strasser (eds.), 84, pp.19-38.

- Baker, L. R. (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Beck, J. (2015) “El requisito de generalidad y la estructura del pensamiento” en *Conceptos, lenguaje y cognición*. M. Aguilera, L. Danón, C. Scotto (eds.) Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba. pp. 225-281.
- Bermúdez, J. L. (1994). “Peacocke’s Argument Against the Autonomy of Nonconceptual Representational Content.” Reimpreso en Y. Gunther (ed.) *Essays on Nonconceptual Content*. 2003. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (1995a). “Ecological Perception and the Notion of a Nonconceptual Point of View”. *The Body and the Self*, J. Bermúdez, A. Marcel, and N. Eilan (eds.). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (1995b). “Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States”. *Mind & Language*, 10 (4), pp. 333–369.
- Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, USA: MIT Press.
- Bermúdez, J.L. y Macpherson, F. (1998) “Nonconceptual content and the nature of perceptual experience”. *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 6. URL: <https://ejap.louisiana.edu/EJAP/1998/bermmacp98.html>
- Bermúdez, J. L. (2000). “Personal and sub-personal: A difference without a distinction”. *Philosophical Explorations*, 3 (1), pp. 63–82.

- Bermúdez, J. L. (2001). "Nonconceptual Self-Consciousness and Cognitive Science". *Synthese*, 129(1), pp. 129–149.
- Bermúdez J.L. (2002). "The Sources of Self-Consciousness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102, pp. 87-107.
- Bermúdez J.L. (2003). *Thinking without Words*. New York: Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. (2005). *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Bermúdez, J. L. (2007). "What is at Stake in the debate on Nonconceptual Content?" *Philosophical Perspectives*, 21(1), pp. 55–72.
- Bermúdez, J. L. (2009). The distinction between conceptual and nonconceptual content. En A. Beckermann, B. McLaughlin y S. Walter (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, pp. 457-473. Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, J., Cahen, A. (2015). "Nonconceptual Mental Content", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición invierno de 2015), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>>.
- Castañeda, H. N. (1966). "He: A Study in the Logic of Self-Consciousness", *Ratio*, 8(2), 130–157.
- Crane, T. (1988) The Waterfall Illusion. *Analysis*, 48.

- Crane, T. (1992) "The Contents of Experience". En *The Nonconceptual Content of Experience*, T. Crane (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cussins A. (2003) "Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content" En Y. Gunther (Ed.). 2003. *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: Bradford Books/ MIT Press. pp.133-164.
- De Sá Pereira, R.H. (2016) "Self-Concernment without Self-Reference" en *Abstracta*, Volumen 9, n° 1, pp. 69–84.
- De Sá Pereira, R.H. (2018a) "Naturalizing Self-Consciousness" en *Journal of Philosophical Investigations*, University of Tabriz-Iran, Vol. 12/No. 24, pp. 145-169.
- De Sá Pereira, R.H. (2018b) "A New Deflationary Account of the "Primitive Sense of Selfhood" en *Grazer Philosophische Studien* 95, pp. 309-328.
- Dennett, D. (1969) *Content and Consciousness*. London: Routledge, Kegan and Paul.
- Dretske, F. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Destéfano M. (2013) "Los límites explicativos del contenido no-conceptual". *Principia*, 17 (1), pp. 39-56.
- Dummett, M. (1996). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, USA: Harvard University press.
- Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. Oxford: Clarendon Press.

- Fodor, J. (2007) "The Revange of the Given", en B. P. McLaughlin y J. Cohen (eds.) *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 105-116.
- Gallagher, S. (2000). "Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science". *Trends in Cognitive Sciences*, n°4, pp. 14-21.
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2012) "The Body in Social Context: Some Qualifications on the 'Warmth and Intimacy' of Bodily Self-Consciousness" en *Grazer Philosophische Studien. Facets of the self-consciousness*, Ed. K. Crone, K. Musholt & A. Strasser. Vol. 84, pp. 91-122.
- Gallagher, Shaun and Zahavi, Dan, "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición enero 2016), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>.
- García Rodríguez, A. (2001). "Autoconciencia y contenido no-conceptual", *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense, Madrid, 26, pp. 165-185.
- Garrett, B. (1994). "Anscombe and the First Person", *Crítica*, 26(78), pp. 97-113.
- Garrett, B. (1997). "Anscombe on 'I'", *The Philosophical Quarterly*, 47(189), pp. 507-511.

- Garrett, B. (2003). "Bermúdez on Self-Consciousness", *The Philosophical Quarterly*, 53(210), pp. 96-101.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press.
- Gonzáles Parra, D. (2014) "Contenido conceptual-contenido no conceptual: una distinción de tipo". *Escritos*, 22 (49), pp. 369-397.
- Gunther, Y. (2003) ed. *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: Bradford Books/ MIT Press.
- Hamilton, A. (2013). *The Self in Question: Memory, the Body and Self-consciousness*. UK: Palgrave Macmillan.
- Heck, R. (2000). "Nonconceptual Content and the "Space of Reasons"". *Philosophical Review*, 109 (4), pp. 483-523.
- Heck, R. (2007). "Are there Different Kinds of Content?" en B. P. McLaughlin y J. Cohen (eds.) *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp.117-138.
- Kelly, S. D., (2001a.) "Demonstrative concepts and experience". *The Philosophical Review*, 110(3), pp. 397-420.
- Kelly, S. (2001b) "El contenido no-conceptual de la experiencia perceptual: su fineza y detalle y la dependencia de la situación". Trad. Sebastián Pérez, 2006, *Discusiones Filosóficas*, 7(10), pp.77-87.

- Legrand, D. (2006) "The bodily self: The sensorio-motor roots of pre-reflective self-consciousness". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n° 5, pp. 89–118.
- Legrand, D. (2007) "Subjectivity and the body: Introducing basic forms of self-consciousness. *Consciousness and Cognition*, n° 16, pp. 577–582.
- Legrand, D. (2010) "Myself with No Body? Body, Bodily-Consciousness and Self-Consciousness". *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, S. Gallagher y D. Schmicking (Eds.). London/New York: Springer, pp. 181-200.
- Locke, J. (1994). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- López de Lizaga, J. L. (2012). "Lenguaje y Autoconciencia. Un debate en la filosofía alemana contemporánea", *Thémata*, 46, pp.299-307.
- López de Lizaga, J. L. (2013). "¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Ernst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 46, pp. 77-101.
- Marr, M. (1982). *Vision*. Boston: Houghton Mifflin.
- Margolis, Eric and Laurence, Stephen, "Concepts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición verano 2019), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/concepts/>>.
- Mc Dowell, J. (1994a) "The Content of Perceptual Experience". *The Philosophical Quarterly*, 44 (175).
- Mc Dowell, J. (1994b) *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press.

- Murillo A., Pinzón A. (2011) “El contenido mental no-conceptual y la experiencia perceptual espacial.” *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 9 (23), pp. 7-28.
- Nagel, T. (1996), *Una visión de ningún lugar*. (J. Gonzáles, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- O’Brien, L. (1994). “Anscombe and the Self-Reference Rule”, *Analysis*, 54(4), pp. 277-281.
- O’Brien, L. (2007). *Self-knowing Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Ojeda Arceo, T. (2009) “La existencia del contenido no-conceptual y la psicología popular”. *Límite*, 4 (19), pp. 75-91.
- Peacocke, C. (1992a). *A Study of Concepts*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Peacocke, C. (1992b), “Scenarios, Concepts and Perception”, en *Essays on Non-Conceptual Content*, Y. Gunther (Ed.). 2003. Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press, pp.107-132.
- Peacocke, C. (1998). “Nonconceptual Content Defended”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), pp. 381-388.
- Peacocke, C. (2001a) “Does Perception Have a Nonconceptual Content?” *The Journal of Philosophy*, vol. 98, no. 5, pp. 239–264.
- Peacocke, C. (2001b) “Phenomenology and Nonconceptual Content”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, no. 3, pp. 609–615.

- Peacocke, C. (2003) "Nonconceptual Content: Kinds, Rationales, and Relations". En Y. Gunther (Ed.). 2003. *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: Bradford Books/ MIT Press. pp.309-322.
- Shoemaker, S. (1968). "Self-Reference and Self-Awareness", *Journal of Philosophy*, 65, 555–567.
- Siegel, Susanna, "The Contents of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/>>.
- Smith, J. (2017). "Self-Consciousness", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de otoño de 2017), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-conciencia/>>.
- Sober, E. (1980) Evolution, Population Thinking and Essentialism. *Philosophy of Science*, 47, pp. 350-383.
- Stalnaker, R. (1998). "What Might Nonconceptual Content Be?" *Philosophical Issues*, 9, pp. 339-352.
- Stich, S. (1979). "Do Animals Have Beliefs?" *Australasian Journal of Philosophy* 57.pp. 15–28.
- Stigol, N. (2005) "Estados mentales, contenidos y conceptos", *Diánoia*, 5, pp. 55-73.
- Strery A. S y Spelke E. (1988) Haptic perception of objects in infancy. *Cognitive Psychology*. 20 (1). pp.1-23.

- Toribio, J. (2009) "Capítulo IX: Contenido no-conceptual", en *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, Daniel Quesada (coord.), pp. 250-271. Madrid: Tecnos.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y Autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica*. México/España: F.C.E
- Vignemont, Frédérique, "Bodily Awareness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (edición primavera 2018), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/bodily-awareness/>>.
- Vidal, J. (2012). "Anscombe, la expresión de autoconciencia y la regla de autorreferencia", *Revista de Filosofía*, 68, pp. 133 - 154.
- Villamor Iglesias, A. (2018) "Acerca de la relación entre pensamiento y lenguaje: los argumentos de Davidson y Bermúdez". *Alia: revista de estudios transversales*, 7, pp. 47-59.
- Wittgenstein, L. (1958). *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*. Oxford, UK: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1953/2009). *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Gredos.

