

01058

berto
Jorge R. Ornelas Bernal

El empirismo *mínimo* de McDowell: *exorcizando* los tradicionales dilemas epistemológicos

Tesis de Maestría bajo la dirección del Dr. Pedro Stepanenko



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

México D. F., 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

¿Cuál es tu objetivo en filosofía? -Mostrarle a la mosca
la salida de la botella cazamoscas.

L. Wittgenstein

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Jorge Ornelas

Bernal

FECHA: 01/02/2004

FIRMA: 

ÍNDICE

Agradecimientos	
Introducción	1
Capítulo 1: RACIONALIDAD Y NORMATIVIDAD	7
1.1 El Diagnóstico: “el desencantamiento del mundo”	8
1.2 Contra el Naturalismo	11
1.3 Razón y Libertad	21
1.4 Platonismo Rampante: ¿Es posible abandonar el empirismo?	24
1.5 La Terapia: Naturalismo de “segunda naturaleza”	28
Capítulo 2: JUSTIFICACIÓN	40
2.1 La dicotomía Fundacionalismo / Coherentismo	43
2.1.1 Las Tentaciones de lo <i>Dado</i>	44
2.1.2 El <i>Mito de lo Dado</i>	49
2.2 Girando en el vacío: el modelo coherentista	53
2.3 Empirismo mínimo: una alternativa al tradicional dilema Fundacionalismo / Coherentismo	58
2.3.1 ¿ <i>Exorcizando o rehabilitando</i> el dilema Fundacionalismo /Coherentismo?	62
2.3.2 El carácter trascendental de la experiencia y el conocimiento perceptual	65
Capítulo 3: METAFÍSICA	74
3.1 Realismo/Idealismo: algunos puntos de partida	76
3.2 Una objeción <i>desde ningún lugar</i>	81
3.3 Los cuernos del dilema: realidad en sí o idealismo	85
3.3.1 Consecuencias metafísicas del “desencantamiento del mundo”	87
3.4 <i>Exorcizando</i> el dilema realismo noumenalista / idealismo	89
3.4.1 El rechazo de la realidad en sí	94
3.5 Hacia un realismo “natural” o “pre-filosófico”	100
Conclusión: Domesticando la retórica de McDowell	105
Bibliografía	110

Agradecimientos

De marzo de 2000 a enero de 2002 la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM me otorgó una beca que me permitió realizar mis estudios de maestría. De enero a diciembre de 2001 tuve la oportunidad de realizar una estancia de investigación en la Universidad de Salamanca (España) gracias a una beca de Intercambio Académico de la UNAM. Finalmente, la culminación de este trabajo fue posible gracias al apoyo de una beca del proyecto “Problemas del Yo en la recepción kantiana contemporánea” (UNAM/PAPIIT-IN 402401). Sin estos apoyos este trabajo no hubiera sido posible.

Estoy en deuda con todas aquellas personas que han leído y criticado este texto. Agradezco especialmente a Pedro Stepanenko por sus agudos comentarios que enriquecieron mi trabajo. Agradezco también a Axel Barceló, Guillermo Hurtado, Efraín Lazos, Andrea Lozano, Carlos Pereda, Faviola Rivera y a Teresa Verthein.

INTRODUCCIÓN

Mind and World de John McDowell es uno de los libros más influyentes y discutidos en los últimos años, pero también uno de los más polémicos. Se trata de una obra de *diagnóstico* y también *terapéutica* en la que no hay compromiso con alguna posición *constructiva*, lo cual ha irritado a más de uno de sus comentaristas. En este trabajo intento responder algunas de las principales objeciones que ha recibido la obra de McDowell, pero también elaboro una interpretación de la misma para mostrar que la intención de McDowell es la de llevar la filosofía hacia un estado en el que no entre más en conflicto con nuestras intuiciones más elementales del sentido común, sino que armonice con ellas.

En *Mind and World*, McDowell intenta “exorcizar” algunas de las “ansiedades filosóficas” características de la Modernidad, especialmente las que conciernen a la relación entre la mente y el mundo. Dichas ansiedades pueden englobarse en tres dualismos que desde entonces han estado presentes en la reflexión filosófica: Naturaleza / Razón, Fundacionalismo / Coherentismo y Realismo noumenalista / Idealismo. El *diagnóstico* de McDowell señala que a partir de la Modernidad la filosofía se encuentra presa de una poderosa imagen en la que la mente y el mundo aparecen separados de manera irreconciliable. Es entonces cuando el mundo se identifica con la concepción moderna de la naturaleza, misma que hace imposible dar cuenta de nuestra posición en el mundo en tanto animales racionales. Dicha imagen generó estos tres dualismos –que se expresan bajo la forma de dilemas– y los intentos de solución generaron, a su vez, posiciones cada vez más desastrosas y contra-intuitivas.

McDowell considera que en la filosofía contemporánea persiste ese “espíritu naturalista” que intenta “responder” en lugar de “exorcizar” las tradicionales ansiedades filosóficas de la Modernidad. Contrario a este “espíritu naturalista”, tanto el trabajo de McDowell como el de Richard Rorty* poseen una intención *terapéutica*: ambos aspiran a alcanzar un estado de “paz wittgensteniana”** para el pensamiento en el que no haya que enfrentarse más a los tradicionales problemas filosóficos de la Modernidad, en el que no sintamos más la permanente obligación de pronunciarnos a favor de alguno de los extremos de los tradicionales dilemas. Sin embargo, mientras que la estrategia de Rorty consiste en alcanzar la “paz wittgensteniana” *abandonando* el tradicional proyecto epistemológico de la Modernidad, lo que pretende McDowell es *exorcizarlo*; es decir, rastrear el origen de las ansiedades filosóficas para desactivarlas, para cortar de raíz todos estos falsos dilemas y rescatar lo valioso de dicho proyecto.

En su intento, McDowell trata de preservar una intuición del sentido común según la cual, nuestras creencias y juicios pueden poseer contenido empírico; pero satisfacerla implica hacer justicia también a una intuición realista que señala que nuestro pensamiento se encuentra constreñido por una realidad independiente. Tratando siempre de preservar estas intuiciones, McDowell ofrece una versión *mínima* del empirismo en tanto que considera que la experiencia debe ser el “tribunal” que determine la corrección o incorrección de nuestras creencias y juicios. Así pues, para McDowell la relación entre la mente y el mundo es una relación normativa: un requisito irrenunciable para que nuestros pensamientos puedan poseer contenido empírico consiste en que el mundo funcione como “constreñimiento racional externo” a nuestras creencias y juicios. Ahora bien, la versión empirista de McDowell se distancia del empirismo tradicional en tanto que concibe a la experiencia como un proceso que involucra la aplicación de conceptos y también se distancia en la medida en que considera que a través de la experiencia somos conscientes de manera *directa* de la realidad objetiva.

El argumento general de McDowell consiste en mostrar que si la experiencia no tiene contenido conceptual, entonces no tiene sentido apelar a ella buscando una razón para sustentar nuestras creencias empíricas; de lo cual se seguiría, absurdamente, que el

* Por supuesto que me refiero al Rorty de *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*. Cf. R. Rorty, *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, tr. Jesús Fernández Zulaica, Madrid: Cátedra, 1983.

** Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1958, § 133.

pensamiento no está sujeto a ningún constreñimiento racional externo y resultaría imposible dar cuenta del contenido empírico que exhiben nuestras creencias y juicios empíricos. Así pues, la premisa básica de la cual parte el empirismo mínimo consiste en adoptar una concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada.

En el presente trabajo trato de argumentar a favor de la estrategia emprendida por McDowell para exorcizar la relación entre la mente y el mundo; para ello he elaborado tres capítulos, cada uno de los cuales corresponde, respectivamente, a los tres dilemas en que se encarnan los dualismos antes mencionados. En cada capítulo intento dar un panorama general sobre los dilemas a los que se enfrenta McDowell, así como de su propuesta para eliminarlos. Los tres dilemas tienen la forma lógica de una disyunción *exclusiva* y *exhaustiva*:

Exclusividad: no es posible que p y q sean ambas verdaderas. De manera que p excluye q y viceversa.

Exhaustividad: no es posible que p y q sean ambas falsas. De manera que p y q agotan las opciones, no hay una tercera opción.

Mi intención es la de argumentar que la estrategia de McDowell frente a estos dilemas consiste en eliminar su raíz –la concepción moderna de la naturaleza– para mostrar que en ambos extremos operan intuiciones legítimas que pueden rescatarse en una posición alternativa. Así se eliminan tanto la exclusividad como la exhaustividad de los tres dilemas. En el último capítulo elaboro una interpretación realista del empirismo mínimo como un realismo “pre-filosófico” o “natural” que es alternativo al dilema realismo noumenalista / idealismo y que, a diferencia de estos, sí hace justicia a la posición en la que los animales humanos nos encontramos en el mundo.

En el primer capítulo abordo el dualismo naturaleza / razón, así como la estrategia emprendida por McDowell para exorcizarlo, es decir, para mostrarla como una falsa dicotomía. ¿Por qué se vuelve especialmente problemática la relación normativa entre la mente y el mundo en la Modernidad? McDowell considera que las ansiedades filosóficas de la Modernidad pueden rastrearse hasta la siguiente antinomia: la experiencia *debe* pero *no puede* fungir como constreñimiento racional externo al pensamiento. Dicha antinomia tiene su origen en la concepción moderna de la naturaleza como un dominio regido exclusivamente por relaciones causales que abre un abismo entre dos tipos distintos de

inteligibilidad. De tal suerte que aparece el dilema entre el *espacio lógico de las razones* y el espacio de la naturaleza que termina por expulsar a la racionalidad de la naturaleza.

Ahora bien, McDowell señala que solamente podremos sentirnos cómodos con la caracterización de la experiencia como conceptualmente estructurada una vez resuelto este dilema. No obstante, advierte que debemos evitar dos estrategias tradicionales que han intentan superarlo sin éxito:

- 1) *Naturalismo crudo (bald naturalism)*: su estrategia consiste en borrar la distinción entre razón y naturaleza reconstruyendo la razón desde el interior del dominio de la naturaleza.
- 2) *Platonismo desenfrenado (rampant platonism)*: la razón –el *espacio lógico de las razones*– existe de manera autónoma e independiente respecto a la naturaleza empírica, es *sui generis*.

La solución que propone McDowell a este primer dilema es un “naturalismo de segunda naturaleza”: reconocer que los seres humanos poseen una “segunda naturaleza” en tanto animales racionales, por lo que el espacio de las razones no puede oponerse a nuestra naturaleza animal. De esta manera, la iniciación dentro del *juego de dar y pedir razones* no es más que una parte normal de la maduración de los animales humanos en adultos. Desaparece, así, la dicotomía naturaleza / razón al afirmar que el mundo empírico es interno al dominio de lo conceptual sin recaer en la concepción premoderna del mundo como algo lleno de significado; no se rechaza la ciencia –que pertenece a esta segunda naturaleza–, sino la ciencia convertida en metafísica por la Modernidad.

Ahora bien, en su intento por dar cuenta de esta relación normativa entre la mente y el mundo, McDowell señala que la filosofía también se encuentra presa del dilema fundacionalismo / coherentismo: desde la perspectiva fundacionalista, apelando a lo *Dado* se obtiene un constreñimiento externo al pensamiento pero que es no conceptual y, por lo tanto, no racional; en cambio, desde la perspectiva del coherentismo la experiencia solamente es relevante en tanto fuente causal de nuestras creencias, con lo que desaparece cualquier constreñimiento racional externo al pensamiento. Este segundo dilema es analizado en el segundo capítulo y ahí señalo que la solución de McDowell consiste en rechazar el excesivo cientificismo naturalista y concebir a la experiencia como conceptualmente estructurada para que funcione como el constreñimiento *racional y externo* al pensamiento. Intento mostrar que para McDowell no hay huecos epistemológicos

entre lo que experimentamos y el mundo, de manera que la experiencia puede justificar la proposición *que las cosas son así y así* sólo si ella misma posee el contenido proposicional *que las cosas son así y así*. Exorcizando este segundo dilema se intenta hacer justicia a la legítima intuición realista que opera en el fundacionalismo, a saber, que apelando a lo *Dado* se obtiene un constreñimiento externo al pensamiento; sólo que bajo la nueva concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada también se concede la máxima coherentista “*lo único que puede justificar una creencia es otra creencia*”. Al adoptar esta novedosa concepción de la experiencia las impresiones sensibles llegan a ser actitudes proposicionales que pertenecen al espacio lógico de las razones y que pueden intervenir en el proceso de la justificación epistémica. Ambos cuernos del dilema obedecen a preocupaciones epistemológicas legítimas, pero es un falso dilema en tanto que descansa sobre una concepción errónea de la naturaleza regida únicamente por leyes causales que las hace aparecer como posiciones mutuamente excluyentes y exhaustivas.

Finalmente, en el último capítulo, intento mostrar que la propuesta de McDowell también es capaz de *exorcizar* el dilema realismo noumenalista / idealismo. La premisa básica del empirismo mínimo –la experiencia está conceptualmente estructurada– conduce a un realismo directo respecto a la percepción: la experiencia es un proceso “transparente” en el que lo que percibimos directamente con nuestros órganos sensoriales son objetos que forman parte de la realidad objetiva independiente. De esta manera, McDowell afirma que en la experiencia hay “apertura hacia la realidad”.

No obstante, McDowell es consciente de que su empirismo mínimo puede entenderse como una suerte de idealismo reduccionista en tanto que concibe el dominio de lo conceptual como ilimitado: si la naturaleza misma está estructurada de acuerdo a nuestros conceptos, entonces parece que la mente no rinde cuentas a nada externo a ella, pues no hay nada más allá del dominio de lo conceptual. En contra de estas objeciones, intentaré mostrar que la posición metafísica de McDowell no es una versión idealista porque reconoce que –en términos causales– hay una realidad que nos resiste y cuya existencia no controlamos, si bien es cierto que esa realidad independiente nunca se nos presenta de manera ininterpretada, sin la intervención de nuestras capacidades conceptuales. Así, para McDowell el mundo consiste en contenidos *pensables* que pueden articularse inferencialmente en el interior del *espacio lógico de las razones*, de manera que

tampoco hay lugar entonces para el realismo noumenalista que sostiene que la realidad –por lo menos una parte de ella– existe de manera totalmente independiente de la mente como una cosa en sí no conceptualizable.

La estrategia para exorcizar este dilema es análoga a las anteriores, es decir, en primer lugar se muestra que lo que subyace al dilema realismo noumenalista / idealismo es la concepción moderna de la naturaleza, misma que hace que estas posiciones sean mutuamente excluyentes: o bien la realidad existe como una cosa en sí completamente independiente de la mente humana y en este sentido los seres humanos somos simples espectadores del mundo, o bien la realidad no es más que un cúmulo de proyecciones subjetivas, lo que implica que es totalmente dependiente de la mente humana. El problema con estas posiciones, que se presentan también como exhaustivas, es que ninguna de ellas hace justicia a la intuición realista según la cual el mundo ejerce un control racional y externo al pensamiento. Desde mi interpretación, al rechazar este falso dilema McDowell le abre las puertas a una posición alternativa que recupera las intuiciones legítimas a las que ambos cuernos del dilema intentaban responder aunque sin éxito. Dicha posición es un realismo “natural” o “pre-filosófico” que hace justicia tanto a la intuición realista del sentido común, como a la idea de que nosotros, los seres humanos, además de espectadores también somos agentes en el mundo. Con esta interpretación no pretendo atribuir a McDowell ninguna posición filosófica *constructiva* que atente contra sus inclinaciones “quietistas”; por el contrario, considero que articular y allanar el camino para nuestras intuiciones realistas de sentido común disuade cualquier afán por rehabilitar las viejas disputas metafísicas entre realistas e idealistas.

Ciertamente este trabajo constituye una defensa del empirismo mínimo de McDowell, en él simplemente trato de mostrar que las críticas más frecuentes que ha recibido no dan en el blanco y que al responderlas se robustece la posición de McDowell. De manera que si estas páginas contribuyen a arrojar un poco de luz hacia alguno de aquellos puntos de común desacuerdo en torno a la obra de McDowell, me dará por satisfecho.

-capítulo 1-

RACIONALIDAD Y NORMATIVIDAD

La exclusividad con la que toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la “prosperity” debida a ellas, significó un alejamiento de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos.

-Edmun Husserl. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*-

En *Mind and World*, John McDowell intenta hacer justicia a la intuición de sentido común según la cual nuestros pensamientos –creencias y juicios– pueden poseer contenido empírico, pero considera que ello sólo es posible si se repara en el hecho de que la relación entre la mente y el mundo es una relación normativa en tanto que el mundo ejerce un control racional externo sobre nuestras creencias y juicios. Adoptar semejante posición implica superar el tradicional dualismo naturaleza / razón característico de la filosofía de la Modernidad, que de acuerdo al diagnóstico de McDowell, es el dualismo más profundo que subyace al resto de los dilemas que están presentes en la Modernidad:

Modern philosophy has taken itself to be called on to bridge dualistic gulfs, between subject and object, thought and world. This style of approach to meaning sets out to bridge a dualism of norm and nature. The claim might be that this is a deeper dualism, the source of familiar dualisms of modern philosophy. [MW: 93]¹

En el presente capítulo me concentraré en analizar la manera en que McDowell intenta “exorcizar” este tradicional dualismo entre naturaleza y razón, el cual se encuentra presente en *Mind and World* como un dilema entre “dos tipos distintos de inteligibilidad”, a saber, la

¹ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994. Todas las referencias a esta obra aparecen entre corchetes en el texto.

que es propia de la naturaleza tal y como la caracterizaron las revoluciones científicas de la Modernidad –como regida exclusivamente por leyes causales– y la inteligibilidad propia de lo que Sellars llamara el *espacio lógico de las razones*, “el juego de dar y pedir razones”:

Modern science understands its subject matter in a way that threatens, at least, to leave it disenchanted [...]The image marks a contrast between two kinds of intelligibility: the kind that is sought by (as we call it) natural science, and the kind we find in something when we place it in relation to other occupants of “logical space of reasons” [...] If we identify nature with what natural science aims to make comprehensible, we threaten, at least, to empty it of meaning. By way of compensation, so to speak, we see it as the home of a perhaps inexhaustible supply of intelligibility of the other kind, the kind we find in a phenomenon when we see it as governed by natural law. It was an achievement of modern thought when this second kind of intelligibility was clearly marked off from the first. [MW: 70-71]

El diagnóstico de McDowell señala que el dualismo razón / naturaleza tiene su origen en la concepción moderna de la naturaleza que expulsó a la racionalidad del ámbito de lo natural, escindiendo ambos dominios. La estructura del dilema es la siguiente: si nuestro pensamiento posee contenido empírico –intuición del sentido común–, entonces o la naturaleza debe comprender ambos dominios (el espacio de las razones y el de la naturaleza entendida en el tradicional sentido moderno) o bien la naturaleza no puede comprender ambos dominios. El primer cuerno del dilema nos invita a una reducción de la racionalidad en términos meramente físicos, mientras que el segundo hace de la racionalidad algo que trasciende por completo a la naturaleza.

El objetivo de McDowell consiste en reconciliar ambos dominios, sin embargo, nos advierte que debemos evitar dos estrategias tradicionales que han intentado resolver, sin éxito, este dilema, a saber: el *naturalismo crudo* –*bold naturalism*– y el *platonismo desenfrenado* –*rampant platonism*–. Pero antes de analizar por qué estas estrategias son incapaces de resolver este dilema, analizaré la manera en la que la Modernidad “desencantó” la naturaleza hasta convertirla en algo cuya inteligibilidad difiere radicalmente de la del espacio lógico de las razones.

1.1 El Diagnóstico: el “desencantamiento” del mundo

Una parte de la obra de McDowell es un *diagnóstico* de los malestares que aquejan la reflexión filosófica. En una primera fase, el *diagnóstico* indica que dichas ansiedades tienen su origen en la tensión entre dos fuerzas opuestas:

One is the attractiveness of a minimal empiricism, which makes out that the very idea of thought's directedness at the empirical world is intelligible only in terms of answerability to the tribunal of

experience, conceived in terms of the world impressing itself on perceiving subjects. The other is a frame of mind that makes it seem impossible that experience could be a tribunal. [MW: xvi]

La tensión entre ambas fuerzas antagónicas origina una antinomia: la experiencia *debe*, pero *no puede*, normar nuestros juicios y creencias acerca de cómo es el mundo, acerca de cómo son realmente las cosas.

El empirismo es sólo una parte de la ansiedad en la que se pretende dar sentido a la idea de que la experiencia debe funcionar como constreñimiento *externo* al pensamiento. El otro polo lo constituye el marco de pensamiento moderno que, al escindir la razón y la naturaleza, hace imposible que la experiencia constriña racionalmente nuestro pensamiento.

No obstante, la obra de McDowell también tiene una intención *terapéutica* y por ello señala que la solución al dilema razón / naturaleza pasa por desactivar dicha antinomia sin perder las legítimas intuiciones que operan y hacen atractivos ambos extremos. Para ello rehabilita la noción aristotélica de “segunda naturaleza” para mostrar que en ella confluyen tanto la causalidad natural como la racionalidad propia del espacio de las razones.

Surge entonces la pregunta ¿a cuál de los dos espacios lógicos pertenece la experiencia, al espacio de las razones o al de la naturaleza? Responder a esta pregunta es difícil, ya que si se entiende a la experiencia a la manera moderna, es decir, como una mera colección de “transacciones con la naturaleza” (sensaciones, impresiones, etc.), entonces obviamente pertenece al espacio lógico de la naturaleza y no puede funcionar más que como constreñimiento causal –pero no racional– externo al pensamiento. El problema es que esta concepción se ha convertido en un lugar común al grado de que autores como Davidson y Rorty también ven en ella la única caracterización posible de la experiencia, de ahí su decisión de abandonar el proyecto empirista.

McDowell considera que este rechazo radical al empirismo es injustificado, ya que en tanto que no se desactive aquello que lo hace atractivo, no nos será posible abandonarlo felizmente², pues seguirá apareciendo una y otra vez constituyéndose en una fuente de malestar filosófico permanente. El verdadero problema del empirismo, lo que origina la antinomia, es la caracterización moderna de la naturaleza entendida como un conjunto de

² Cf. R. Rorty, “El Mundo Felizmente Perdido”, en: R. Rorty, *Consecuencias del Pragmatismo*, tr. José Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 60-78.

meros hechos naturales como (sensaciones, impresiones, etc.) regidas simplemente por leyes causales.

Mientras que en la Edad Media, la naturaleza era “un libro abierto y lleno de significado para nosotros”, tras el auge de la ciencia moderna y su proyecto de matematizar la naturaleza, ésta queda “vacía de significado”. A partir del siglo XVII comienza a imponerse este sentido moderno de “naturaleza” en el que las propiedades secundarias son relegadas en aras de las cualidades primarias, lo que a su vez significa relegar las descripciones cotidianas de la realidad a favor de las descripciones matemáticas que describían “fielmente” la manera en que “realmente son las cosas”. Las revoluciones científicas de la Modernidad pueden interpretarse como una revolución epistemológica contra la ciencia aristotélica: las causas finales y la visión del universo como un orden con significado intrínseco son sustituidas por un mundo de relaciones contingentes con un orden matemático, relaciones susceptibles de ser descritas por la observación empírica.³

McDowell se vale de la expresión weberiana “desencantamiento de la naturaleza” para referirse a este proceso moderno en el que la naturaleza pasa a ser un dominio meramente mecánico totalmente separado de la actividad humana, de ahí que toda actividad significativa (como el conocer o el actuar de acuerdo a razones) no pueda sobrevivir a esta separación. En este proceso de “deshumanización de la naturaleza” se corre el riesgo de que desaparezca la agencia racional, es decir, los sujetos ya no son agentes que actúan en el mundo de acuerdo a razones, sino que simplemente se comportan como termómetros que reportan lo que acontece en el medio circundante: la naturaleza nos afecta causalmente y simplemente nos limitamos a responder a esos estímulos, respuestas susceptibles de ser descritas por las ciencias naturales. Pero en tal caso, nuestras acciones dejan de ser *sensibles* a razones.

Ahora bien, cabe aclarar que el “desencantamiento de la naturaleza” no significa que las nociones normativas como la justificación, deban ser eliminadas o consideradas

³ Mientras que la concepción mecanicista reduce la naturaleza a la materia, para Aristóteles la naturaleza es principalmente forma –además de materia–, la cual constituye el fin mismo de los procesos naturales: “Así, de esta otra manera la naturaleza de las cosas que tienen en sí misma el principio del cambio, sería la figura y la forma, separables {de la cosa} sólo según la definición. (Lo compuesto {a partir de materia y forma} no es naturaleza, sino ‘por naturaleza’, como por ejemplo un hombre.) Y esta forma es en mayor medida naturaleza que la materia, pues cada cosa tiene su denominación sólo cuando está plenamente actualizada, más que cuando está en potencia.” Aristóteles, *Física* II, I, 193b, tr. Ute Schmidt, México: UNAM, 2001. Las cursivas son mías.

como cuestiones meramente subjetivas, sino que pueden explicarse a partir de, y de hecho se reducen a, la inteligibilidad propia de las ciencias naturales. Las revoluciones científicas de la Modernidad encumbraron a la física-matemática como la herramienta más viable para describir la manera en que realmente son las cosas⁴, echando por la borda los demás tipos de inteligibilidad. Esta concepción mecanicista de la naturaleza es justamente lo que hace imposible que la experiencia funja como tribunal que determine la corrección de los contenidos del pensamiento; en el mejor de los casos la experiencia sólo puede ejercer un control causal.⁵

Una vez analizada la fuente del dilema entre los dos tipos de inteligibilidad, paso ahora a analizar la primera de las estrategias que pretenden resolverlo –el *naturalismo crudo*– así como las razones por las que McDowell la considera ineficiente. Posteriormente haré lo propio con la segunda de estas estrategias –*platonismo desenfrenado*– para, finalmente, terminar este capítulo con el análisis de la propuesta del propio McDowell.

1.2 Contra el Naturalismo

Es posible rastrear la tradicional concepción trinitaria del conocimiento (creencia verdadera justificada) por lo menos hasta el *Teeteto* de Platón. Sin embargo, es importante distinguir que de estos tres elementos solamente la justificación es una propiedad epistémica, ya que la creencia es más bien una disposición psicológica y la verdad una propiedad lógico-semántica. El tradicional proyecto epistemológico de la Modernidad se articuló en torno al concepto de justificación entendido como un concepto normativo. Dicho proyecto afianza una concepción del conocimiento como algo que entraña un irreductible carácter normativo, lo que significa que la corrección o incorrección de las creencias y juicios que conforman el conocimiento empírico no es intrínseca, sino que necesita ser evaluada por algo distinto de la mente, o sea, por el mundo.

⁴ En el capítulo III (sección 3.3.1) enfatizaré esta idea, según la cual, el “desencantamiento del mundo” introdujo también un sentido distorsionado del realismo directo.

⁵ Aunque McDowell se vale de la expresión weberiana “desencantamiento del mundo” para mentar este fenómeno moderno, varios son los autores que lo han denunciado. Cf. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Hugo Steinberg, Barcelona: Crítica, 1991. Una denuncia parecida aparece en: Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en: *Sendas perdidas*, tr. José Rovira, Buenos Aires: Losada, 1960, pp. 67-98. Y más recientemente cf. B. Stroud, *The Quest for Reality*, New York / Oxford: Oxford University Press, 2000, especialmente el capítulo I.

El *diagnóstico* de McDowell no se limita a rastrear el origen de las ansiedades filosóficas características de la Modernidad, sino que también señala los errores en los que han caído las distintas estrategias que han intentado superar dichas ansiedades. Para McDowell, el “espíritu naturalista” que pervive en la reflexión epistemológica contemporánea intenta “resolver”, en lugar de “exorcizar”, las tradicionales ansiedades filosóficas de la Modernidad de una manera bien característica:

Ordinary modern philosophy addresses its derivative dualisms in a characteristic way. It takes its stands on one side of a gulf it aims to bridge, accepting without question the way its target dualism conceives the chosen side. Then it constructs something as close as possible to the conception of the other side that figured in the problems, out of materials that are unproblematically available where it has taken its stand. [MW: 94]

Recurrir a construcciones filosóficas con la esperanza de salvar el abismo existente en los tradicionales dualismos, es lo que ha caracterizado a la filosofía constructiva tradicional. McDowell desea desmarcarse de esta manera tradicional de hacer filosofía, no sólo porque dichos intentos han resultado estériles, sino también porque estos mismos constructos se han consolidado como posiciones cada vez más desastrosas que solamente han acentuado los dualismos.⁶

El Naturalismo, *grosso modo*, es una posición que se opone al tradicional proyecto epistemológico sosteniendo que únicamente hay cosas naturales, sólo existen particulares naturales y propiedades naturales. Cabe matizar esta caracterización general del naturalismo, pues al menos en el terreno epistemológico hay una gran variedad de posiciones naturalistas, mismas que pueden englobarse en dos tipos: uno que podríamos denominar naturalismo *duro* y otro que podemos llamar naturalismo *suave*.⁷ El naturalismo *duro* es una suerte de reduccionismo que intenta interpretarlo todo en términos de meros hechos naturales; también se le suele clasificar como una especie de científicismo o fisicalismo en tanto que afirma que las ciencias –en especial la física– proporcionan la descripción más fiel de cómo es el mundo. Por su parte, el naturalismo *suave* simplemente se limita a señalar que hay una serie de creencias que se encuentran sedimentadas en nuestra naturaleza humana de tal manera que podríamos caracterizarlas como “pre-

⁶ En *The Threefold cord*, Putnam afirma que en *Mind and World* McDowell nos exhorta a romper con el “patrón de recoil”, mismo que caracteriza como “el saltar de una sartén caliente al fuego, del fuego a otra sartén diferente, de una sartén diferente a otro fuego diferente y así, aparentemente, sin cesar.” Cf. H. Putnam, *The Threefold cord mind, body, and world*, Nueva York: Columbia University Press, 1999, p. 3.

⁷ Cf. P. F. Strawson, “Escepticismo, Naturalismo y Argumentos Trascendentales”, en: I. Cabrera (comp.), *Argumentos Trascendentales*, México: UNAM-IIF, 1999, pp. 135-160.

epistémicas”; es decir, creencias que no pueden convertirse en tema de investigación pues constituyen el andamiaje de todo nuestro pensamiento y que por lo tanto están “exentas de duda”. Este tipo de naturalismo *suave* puede asociarse a autores tan distantes como lo son Hume y el Wittgenstein de *Sobre la Certeza*.⁸

Una vez hecho este matiz sobre el término “naturalismo”, quiero aclarar que lo que he definido como *naturalismo duro* es precisamente la posición a la que McDowell hace referencia con el término *naturalismo crudo*, aquel que intenta reducirlo todo a meros hechos naturales. Específicamente con “*naturalismo crudo*”, McDowell se refiere a la versión estándar de la epistemología naturalizada de Quine.

Frente a este tipo de naturalismo, McDowell intenta mostrar que la relación entre la mente y el mundo es normativa, es decir, que el mundo ejerce un “control racional externo” sobre nuestras creencias y juicios. De esta manera, para McDowell la epistemología debe ser una empresa normativa, concepción que hereda de Wilfrid Sellars, quien la expresa en su célebre tesis del *espacio lógico de las razones*:

The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what ones says.⁹

Cuando Sellars cancela la posibilidad de caracterizar al conocimiento en términos de meras descripciones empíricas, está reconociendo que el conocimiento tiene una dimensión normativa inalienable; por ello puede distanciarse de la epistemología naturalizada de Quine y, en general, manifiesta un abierto rechazo al naturalismo. Para Sellars, entonces caracterizar un episodio como conocimiento significa que dicho episodio cuenta con el suficiente apoyo lógico –*endorsement*– a favor de su pretensión de verdad.

Precisamente, uno de los logros más importantes de la obra de Sellars consistió en mostrar que la concepción tradicional de lo Dado –la tesis según la cual la experiencia funciona como fuente de justificación no doxástica del conocimiento– es un mito. El núcleo de la crítica sellarsiana a lo Dado reside en mostrar que lo que subyace a dicha concepción

⁸ McDowell es consciente de la existencia de un sinnúmero de posiciones naturalistas intermedias, pero señala: “My purposes require no more complex classification of varieties of naturalism than the distinction between equating the idea of the natural with the idea of subsumability under law, on the one hand, and detaching the idea of the natural from the idea of law, on the other.” J. McDowell, “Responses”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, p. 292.

⁹ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, § 6.

mitológica de la experiencia es la confusión entre hechos no epistémicos (sensaciones, impresiones, *sense data*, etc.) con hechos epistémicos (creencias, pensamientos, juicios), confusión que equivale en epistemología a lo que G. E. Moore denominó en ética como la “falacia naturalista”.¹⁰ La falacia naturalista en epistemología se refiere al intento de reducir el carácter normativo de los hechos epistémicos a meros hechos naturales (descriptivos), de manera que, por ejemplo, “pensamiento de una ciudad celestial” y “sensación de triángulo rojo” resultarían ser dos tipos de hechos epistémicamente equivalentes. Sin embargo, Sellars argumenta de manera contundente que los hechos no epistémicos no pueden desempeñar el papel de fuente no doxástica de justificación ya que son simples impactos no conceptuales, lo que les impide articularse inferencialmente para prestar apoyo lógico a otras creencias.¹¹

El que algo caiga bajo un concepto normativo como “conocimiento” o “justificación” es lo que nos permite ubicarlo como un elemento del espacio de las razones. Al entrar en este contexto normativo, dicho episodio se convierte en algo evaluable como correcto o incorrecto. Para evaluar dichos episodios, el sujeto cognoscente debe conocer las reglas del juego –al menos en un sentido mínimo– y proceder conforme a ellas; es decir, nuestra actividad epistémica está regida por ciertas normas, a pesar de que –en ocasiones– seamos incapaces de enunciar muchas de ellas de manera explícita.¹²

El espacio lógico de las razones es un espacio gobernado por determinadas normas, de manera que cualquiera de sus elementos satisface dichas normas: poseer contenido conceptual (proposicional), ser susceptible de articularse inferencialmente con otras creencias, contar con el suficiente apoyo lógico a favor de su pretensión de verdad, poseer intencionalidad, etc. Todos estos son requisitos que no cumplen los hechos no epistémicos

¹⁰ Cf. G. E. Moore, *Principia Ethica*, tr. Adolfo García D., México: UNAM-IIF, 1997, p. 86-90. En el caso de la ética la falacia naturalista aparece cuando se intenta describir un término normativo como “bueno” en términos de meros hechos naturales o descriptivos como “placentero” o “deseado”.

¹¹ En el siguiente capítulo (sección 2.1.2) me ocupo, de manera más prolija, del célebre argumento en contra del *Mito de lo Dado*.

¹² “We can think of the knowledge game as one in which the position that one takes at certain points is often determined by such a device: our sensory apparatus. Like the moves in a game such as chess, the moves in the knowledge game are assessable as correct or incorrect, right or wrong. This assessment is possible, however, only if they occur as items in a mode of behavior that is governed by norms and standards.” W. A. deVrie & T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000, p. 93.

como las sensaciones y los *sense data* que tradicionalmente se han entendido como presencias no conceptuales o como simples actos de aprehensión de particulares.

Cuando Sellars rechaza el *Mito de lo Dado*, implícitamente está rechazando también la perspectiva naturalista que conduce a versiones externalistas radicales de la justificación (confiabilismo) y del conocimiento. Lo epistémicamente relevante es lo que se encuentra en el espacio lógico de las razones, nada que no pertenezca a él puede contar como vínculo racional entre la mente y el mundo.

Sellars sostiene una concepción holista del conocimiento y así como sólo es posible jugar ajedrez una vez que se conoce cómo mover *todas* las piezas, de igual manera los episodios que constituyen conocimiento sólo pueden ser evaluados a la luz del resto de los elementos que conforman el espacio lógico de las razones. Es decir, los episodios aislados ni siquiera contarían como conocimiento fuera del contexto en el que surgen, porque no podrían evaluarse fuera de un contexto normativo. Todo hecho particular presupone ya el resto de la “batería” de hechos que integran el espacio lógico de las razones.

McDowell se declara heredero de esta concepción sellarsiana del conocimiento y se apoya en ella para enfrentar la tendencia naturalista imperante. McDowell opta por una caracterización *mínima* del empirismo en tanto que la experiencia desempeña el papel de “tribunal” que juzga y determina la corrección de nuestros juicios y creencias:

A good way into the picture I offer is to consider the plausibility of a minimal empiricism. To make sense of the idea of a mental state's or episode's being directed towards the world, in the way in which, say, a belief or judgment is, we need to put the state or episode in a normative context. A belief or judgment to the effect that things are thus and so –a belief or judgment whose content (as we say) is that things are thus and so- must be a posture or stance that is *correctly* or *incorrectly* adopted according to whether or not things are indeed thus and so [...] This relation between mind and world is normative, then, in this sense: thinking that aims at judgment, or at the fixation of belief, is answerable to the world –to how things are- for whether or not it is correctly executed. [MW: xi-xii]

Esta posición es empirista en el sentido epistemológico en tanto que afirma que sin la experiencia no habría conocimiento empírico, pero también lo es –como señala Brandom¹³– en el sentido semántico, pues afirma que el contenido conceptual resulta ininteligible si no se tiene en consideración su relación con la experiencia perceptual, y también es una posición empirista en filosofía de la mente, pues si la experiencia no constriñe de manera

¹³ Cf. R. Brandom, “Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities. Placing McDowell's empiricism”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 92-119.

externa y racional al pensamiento, entonces no sería posible dar cuenta del pensamiento en tanto tal. Ahora bien, el empirismo mínimo de McDowell se diferencia del empirismo tradicional en al menos dos puntos: en primer lugar, siguiendo a Sellars y a Kant, para McDowell la experiencia siempre involucra conceptos y, en segundo lugar, a través de la experiencia somos conscientes de manera inmediata de la realidad empírica.

McDowell afirma que un contexto normativo es necesario para estar en contacto con el mundo, de ahí que considere que las creencias y juicios están estructuradas de tal manera que son “responsables ante el mundo” (*answerable to the world*). Esta idea es el núcleo del empirismo mínimo de McDowell y significa que es el mundo –la manera en cómo son las cosas– lo que determina en última instancia la corrección o incorrección de nuestras creencias. Evaluamos nuestras creencias empíricas apelando a cómo son las cosas en el mundo y es justo en la experiencia donde tiene cabida tal evaluación.

Hacia el final de este trabajo (capítulo III) argumentaré que esta concepción normativa de la experiencia entraña un compromiso con una posición realista, pues para McDowell el constreñimiento racional a las creencias debe ser *externo*, es decir, independiente de la mente. En pocas palabras, la noción de normatividad de McDowell lleva implícita una postura realista en tanto que requiere que haya un dominio de lo real que sea independiente de la mente y que sirva para determinar la corrección o incorrección de sus contenidos –creencias, juicios, etc.

La estrategia naturalista intenta borrar la distinción entre razón y naturaleza reconstruyendo –o reduciendo– la razón desde el interior del dominio de la naturaleza, valiéndose de conceptos que pertenecen a las descripciones de la naturaleza realizadas por las ciencias naturales; es un intento por incorporar el espacio de las razones dentro de la inteligibilidad de las ciencias naturales, con lo que termina por negar el carácter *sui generis* de aquél. Para el naturalista crudo la experiencia no es más que una colección de meras “transacciones con la naturaleza” en las que no intervienen nuestras capacidades conceptuales. En esta concepción naturalista, los significados, la justificación y demás términos normativos son caracterizados como fenómenos gobernados por las leyes de la naturaleza:

In the most straightforward version of this approach [*naturalismo crudo*], the task is to *reduce* the structure of the space of reasons to something that is already unproblematically natural on the relevant conception. What matters is just that ideas whose primary home is the space of reasons are depicted as, after all, serving to place things in nature in the relevant sense. On these lines, we can

equate nature with the realm of law, but deny that nature so conceived is utterly disenchanting. The claim is that, even so conceived, naturalness does not exclude the intelligibility that belongs to meaning. [MW: 73]

Como señalé antes, un ejemplo de este tipo de naturalismo crudo lo constituye el proyecto de la epistemología naturalizada de Quine, el cual intenta reconstruir –reducir– todas las relaciones racionales propias del espacio de las razones en términos psicológicos, *i.e.* la evidencia empírica es remplazada por las estimulaciones sensoriales. De manera general, se puede decir que Quine, por lo menos en su versión estándar, pretende reducir la epistemología a un apéndice descriptivo de la psicología:

La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en la línea como un capítulo de la psicología, y, por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico. A este sujeto humano se le suministra una cierta entrada, experimentalmente controlada –por ejemplo, ciertos patrones de irradiación de diferentes frecuencias–, y cumplido el tiempo este sujeto devuelve como salida una descripción de mundo externo tridimensional y su historia. La relación entre la magra entrada y la torrencial salida es una relación cuyo estudio nos apremia por, en parte, las mismas razones que apremiaron siempre a la epistemología; vale decir, al objeto de saber cómo se relaciona la evidencia con la teoría...¹⁴

Este proyecto naturalizado reduce las tradicionales pretensiones normativas de la epistemología a un mero discurso descriptivo como el de la psicología. Si la relación entre la mente y el mundo es solamente un proceso causal, un fenómeno natural, entonces la inteligibilidad de la ciencia es suficiente para dar cuenta de dicha relación.

Ahora bien, en *Dos dogmas del empirismo*, Quine está tratando de terminar con lo que considera los dos pilares sobre los que descansa toda concepción empirista:

- 1) La distinción analítico / sintético: los enunciados analíticos son verdaderos solamente en virtud de su significado, mientras que los sintéticos son aquellos que para ser verdaderos no sólo dependen de su significado, sino que también dependen de cómo es el mundo.
- 2) El Dogma atomista: la tesis de que cualquier enunciado puede verificarse de manera aislada.

Para Quine, ambos dogmas están relacionados: el hecho de que haya determinados enunciados –analíticos– que se pueden verificar en completo aislamiento respecto del mundo y del resto de nuestras creencias –(1)– es lo que da sostén a la concepción atomista que implica (2). La estrategia de Quine para rechazar ambos dogmas pasa por rechazar (2),

¹⁴ W. V. Quine, “Naturalización de la Epistemología”, en: W. V. Quine, *La Relatividad Ontológica y otros ensayos*, Tr. Manuel Garrido y Josep Blasco, Madrid: Tecnos, 1974, p. 109-110.

ya que hacerlo también implica rechazar (1). Para ello, Quine postula un holismo en el que “la unidad de significación empírica es el todo de la ciencia.”¹⁵

Quine considera que lo que sostiene (1) es la idea de que para determinar la verdad de los enunciados hay que tener en consideración dos factores, a saber, “el lenguaje y un hecho extralingüístico”, de manera que en los enunciados analíticos el factor extralingüístico es nulo, mientras que en los sintéticos intervienen ambos factores. Así pues, de acuerdo con Quine, un “empirismo sin dogmas” debe evitar esta dualidad.

McDowell considera que esta dualidad no es más que un episodio más del *Mito de lo Dado*: la versión *exógena* de lo Dado consiste en mantener que hay “hechos extralingüísticos” libres de toda conceptualización (hechos no conceptuales), mientras que la versión *endógena* de lo Dado -el lenguaje- se hace manifiesta cuando Quine habla de la “soberanía conceptual” en la formación de nuestras perspectivas acerca del mundo:

No podemos eliminar los aderezos conceptuales sentencia tras sentencia, y dejar una descripción del mundo objetivo; pero podemos investigar el mundo, y el hombre como parte de él, y averiguar así qué indicios puede conseguir de lo que ocurre en torno suyo. Restando entonces esos indicios de su conjunta visión del mundo, podemos conseguir como diferencia la contribución neta del hombre. Esta diferencia indica la extensión de la soberanía conceptual del hombre, el dominio dentro del cual puede revisar la teoría salvando los datos.¹⁶

McDowell señala que a pesar de las intenciones por librar a la analiticidad de esta dualidad, el empirismo sin dogmas de Quine sigue conservándola cuando afirma que “es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico.”¹⁷ La estrategia de Quine para terminar con ambos dogmas consiste en rechazar lo Dado en el sentido *endógeno*, es decir, mostrar que ni siquiera los enunciados analíticos pueden verificarse de manera aislada, apelando exclusivamente al lenguaje. No obstante, Quine presupone que también ha rechazado de manera contundente el sentido *exógeno* de lo Dado, es decir, que no hay ningún hecho que se presente de manera ininterpretada o no conceptualizada. Pero ello no es así, pues considera que a nivel holista, dicha factorización sigue teniendo cabida:

Quiero sugerir en este momento que hablar de una componente lingüística y una componente factual en la verdad de cualquier enunciado particular es un sinsentido que da lugar a muchos otros sinsentidos. *Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje*

¹⁵ W. V. Quine, “Dos Dogmas del Empirismo”, en: W. V. Quine, *Desde un Punto de Vista Lógico*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Ediciones Ariel, 1962, p. 76.

¹⁶ W. V. Quine, *Palabra y Objeto*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Labor, 1968, p. 19.

¹⁷ W. V. Quine, “Dos Dogmas del Empirismo”, p. 69-70.

y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia uno por uno.¹⁸

Aquí resulta evidente que para Quine la factorización en lenguaje y hechos extralingüísticos está presente en todo el conocimiento, lo que rechaza es simplemente que dicha factorización pueda realizarse enunciado por enunciado de manera atomista. Justamente este dualismo es al que Davidson denominó “el tercer dogma del empirismo” –el dualismo esquema / contenido–.¹⁹

Ahora bien, McDowell considera que la estrategia de Quine está condenada al fracaso en tanto que la dualidad referida se mantiene en el nivel holista y ese dualismo es una versión del *Mito de lo Dado*: el lenguaje es considerado como algo “soberano” (independiente) respecto del mundo, concepción que da pie a la tesis de la indeterminación de la traducción según la cual, puede haber dos perspectivas sobre el mundo que sean mutuamente ininteligibles; y por otra parte, los hechos extralingüísticos se conciben como hechos no conceptualizados, como hechos totalmente independientes respecto a nuestras capacidades conceptuales.²⁰

McDowell considera que Quine no sólo no logra eliminar lo Dado en el sentido *endógeno*, sino que ni siquiera alcanza su cometido de eliminar el sentido *exógeno*: su concepción naturalista de la experiencia, entendida como “la irritación de las terminales nerviosas”, es un proceso meramente causal en el que los sujetos no son responsables de sus creencias. La retórica del “tribunal de la experiencia” resulta una retórica vacía en tanto que ésta no puede fungir como constreñimiento racional a nuestro pensamiento:

From one perspective Quine leaves the external Given in place: on his official conception, experience would have to lack the putative rational bearing on belief that is distinctive of Myth of the Given, but the “tribunal” rhetoric, which is not mere decoration, implies a rational link between experience and belief. So Quine’s thinking looks like an awkward combination: he tries to reject an endogenous Given without definitively rejecting an exogenous Given. [MW: 136]

Otro ejemplo del naturalismo epistemológico lo encontramos en el confiabilismo externalista, teoría que rechaza la tradicional concepción trinitaria del conocimiento, ya que únicamente lo caracteriza como creencia verdadera, excluyendo la justificación y su

¹⁸ *Ibid.*, p. 76. El énfasis es mío.

¹⁹ Cf. D. Davidson, “De la idea misma de un esquema conceptual”, en: I. Cabrera (comp.), *Argumentos Transcendentales*, México: UNAM-IIF, 1999, pp. 61-83.

²⁰ McDowell afirma que, a diferencia de la estrategia de Quine, el ataque sellarsiano al *Mito de lo Dado* sí logra erradicarlo en su totalidad, tanto en su sentido *endógeno* como en el *exógeno*. Cf. MW: 158.

carácter normativo. Para el confiabilista externalista, el conocimiento es una creencia verdadera producida mediante un proceso confiable de producción de creencias que en su mayoría son verdaderas.²¹ La verdad de nuestras creencias y juicios recae en la confiabilidad de nuestros procesos productores de creencias; la dimensión normativa del conocimiento simplemente se reduce a la descripción de la confiabilidad en un proceso psicológico –proceso natural– como la percepción. Esta propuesta continúa perpetuando la tradicional concepción moderna de la experiencia que no es sensible a las razones y cuya única función es la de ser un constreñimiento causal al pensamiento. Reducir el carácter normativo del conocimiento a meros fenómenos naturales conduce a una posición absurda en la que ni siquiera podríamos dar cuenta, ya no del contenido empírico de nuestras creencias, sino que incluso sería imposible dar cuenta del concepto mismo de creencia: toda creencia goza de una pretensión de verdad a su favor y de una justificación *prima facie*; en otras palabras, siempre que tenemos una creencia contamos –a veces de manera implícita– con razones que apoyan su pretensión de verdad, de modo que si se prescindiera de esta dimensión normativa, se vuelve ininteligible el concepto mismo de creencia.²²

Ahora bien, McDowell señala que un episodio caracterizado como conocimiento no sólo posee contenido proposicional que lo articula inferencialmente en el espacio lógico de las razones, sino que también posee intencionalidad. Un estado es intencional en tanto que está dirigido hacia un objeto. En este sentido y siguiendo la idea de “responsabilidad ante el mundo”, McDowell pretende mostrar que la mayoría de nuestros estados cognoscitivos están dirigidos hacia el mundo, de ahí que no puedan caracterizarse de manera independiente respecto a cómo es éste. McDowell retoma esta idea de Sellars, quien parece identificar claramente el carácter epistémico con la intencionalidad:

[T]here is no reason to suppose that having the sensation of a red triangle is a *cognitive or epistemic* fact. There is, of course, a temptation to assimilate “having a sensation of a red triangle” to “thinking of a celestial city” and to attribute to the former the epistemic character, the “intentionality” of the latter. But this temptation *could* be resisted, and it *could* be held that having a sensation of a red triangle is a fact *sui generis*, neither epistemic nor physical, having its own logical grammar.²³

De esta manera, McDowell también afirma que para caracterizar a un episodio como un hecho epistémico es necesario que esté dirigido hacia un objeto. En una línea muy kantiana,

²¹ Cf. A. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

²² Cf. C. Pereda, “Epistemología Naturalizada y Virtudes Epistémicas”, en: C. Pereda y J. Beltrán (comps.), *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, Falibilismo y Escepticismo*, México: UNAM-IIF, 2002, p. 42.

²³ W. Sellars, *op. cit.*, § 7.

McDowell caracteriza a los hechos epistémicos como aquellos que poseen contenido conceptual, pues afirma que son los conceptos los que posibilitan la intencionalidad:

Concepts, which make thought what it is, can intelligibly be what they are –thought can intelligibly be of the objective at all- only because we can see how there can be conceptual occurrences in which objects are manifestly there for thinkers, immediately present to their conceptually shaped sensory consciousness.²⁴

Un hecho no epistémico (como las sensaciones) carece de intencionalidad, por lo que puede ser caracterizado sin tener en cuenta cómo es el mundo, pero no ocurre lo mismo con un estado intencional (como las creencias empíricas). Es precisamente el empleo de nuestras capacidades conceptuales lo que nos hace reparar en el hecho de que nuestros estados cognoscitivos están dirigidos hacia el mundo.²⁵

Afirmar que nuestras creencias empíricas son responsables ante el mundo significa que están dentro de un ámbito normativo y que, por lo tanto, son evaluables. Dependiendo de cómo resulte ser verdaderamente el mundo es como podemos evaluar cuáles de nuestras creencias están legítimamente dirigidas hacia él.

1.3 Razón y Libertad

McDowell interpreta la tesis del espacio lógico de las razones como si Sellars trazara una línea que separa lo que es epistémicamente relevante de lo que no lo es. Dicho trazo tiene por finalidad evitar la tentación de que episodios que se encuentran debajo de la línea divisoria desempeñen funciones propias de los episodios que pertenecen al espacio lógico de las razones, tal y como ocurre en la falacia naturalista.²⁶ McDowell considera importante mantener bien clara la distinción entre ambos dominios. Ahora bien, si el espacio lógico de las razones está constituido por hechos epistémicos (creencias, juicios, etc.) que mantienen relaciones racionales entre sí, entonces ¿qué constituye al segundo? McDowell responde que en dicho espacio se encontrarían los hechos naturales, las descripciones empíricas y las

²⁴ “We can put Sellars’s thought here in Kantian terms: acquiring one’s first conceptual capacities is necessarily acquiring many conceptual capacities, interlinked in such a way that the totality amounts to a conceptual repertoire that exemplifies the necessary forms of the understanding. It comes to the same thing to say that acquiring one’s first conceptual capacities is necessarily acquiring a world view that conforms to the associated principles of pure understanding.” J. McDowell, “Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality”, en: *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, no. 9, 1998, p. 464-465.

²⁵ *Ibid.*, p. 466, nota 17.

²⁶ *Cf. Ibid.*, p. 433.

causas, en suma, todo aquello que sea incapaz de proporcionar apoyo lógico a cualquier otro elemento:

If we put Sellars's point this way, we are identifying the natural –as indeed Sellars sometimes does– with the subject matter of a mode of discourse that is to be contrasted with placing something in the normative framework constituted by the logical space of reason [...] And if we read the remark as warning against naturalistic fallacy, we are understanding “empirical description” as placing things in the logical space of nature, to coin a phrase that is Sellarsian at least in spirit. What would the logical space of nature be? I think we capture the essential of Sellars's thinking if we take it that the logical space of nature is the logical space in which the natural sciences function, as we have been able to conceive them by a well-charted, and in itself admirable, development of modern thought. [MW: xiv-xv]

McDowell identifica el espacio lógico de la naturaleza con el “*reino de la ley*”²⁷ para contrastarlo con el “*reino de la libertad*” que sería, propiamente, el espacio lógico de las razones. El que McDowell utilice esta terminología kantiana para caracterizar la dicotomía entre razón / naturaleza no es gratuito ya que Kant es, junto con Sellars, una de las dos fuentes principales de las que bebe el empirismo mínimo de McDowell.

La noción de libertad es uno de los pilares de la filosofía de Kant y se encuentra estrechamente ligada a la normatividad, o mejor dicho, su concepción de la libertad es normativa. Para Kant, la libertad implica estar constreñido por ciertas normas, de modo que un sujeto es libre en la medida en que actúa de acuerdo a dichas normas.²⁸ Actuar de acuerdo a normas no va en detrimento de la libertad, puesto que solamente estamos sujetos a aquellas normas que nosotros mismos nos hemos dado y cuya autoridad reconocemos, de tal manera que no son imposiciones externas.

Kant distingue dos reinos, a saber: el *reino de la naturaleza*, regido por causas y el *reino de la libertad*, regido por normas y principios.²⁹ De manera que ser libre implica actuar de acuerdo a normas y no de acuerdo a meras causas, pues la acción siempre tiene que evaluarse dentro de un contexto normativo. Siguiendo esta distinción, McDowell

²⁷ La identificación del *espacio lógico de la naturaleza* con el *reino de la ley* no es del todo afortunada, pues para Kant incluso el *reino de la ley* está regido por leyes causales, mientras que lo que McDowell quiere enfatizar es que en el *espacio lógico de la naturaleza* no hay cabida para ningún tipo de racionalidad. Agradezco a Faviola Rivera por haberme mostrado este punto.

²⁸ Robert Pippin ha señalado que una de las ideas centrales de la tradición idealista alemana es justamente la “auto-legislación de nosotros mismos”, pero dicha auto-legislación no puede ser arbitraria, sino que tiene que estar sujeta a determinadas normas. Cf. R. Pippin, “Leaving Nature Behind. Or two cheers for ‘subjectivism’”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 58-75.

²⁹ Cf. I. Kant, *Crítica del Juicio*, tr. Manuel García Morente, Madrid: Espasa calpe, 1977, especialmente la *Antinomia del juicio teleológico*.

identifica el espacio lógico de la naturaleza con el *reino de la ley* y al espacio lógico de las razones, cuya normatividad es su nota distintiva, con lo que Kant llama el *reino de la libertad*. Por lo que los hechos epistémicos, al igual que las acciones en el modelo kantiano, tienen que evaluarse en un contexto normativo.

La tesis central del empirismo mínimo –la relación entre la mente y el mundo es normativa– puede expresarse en terminología kantiana como la idea de que el conocimiento empírico es el producto de la cooperación entre dos facultades, a saber, la *receptividad* y la *espontaneidad*.³⁰

McDowell identifica al pensamiento –espacio lógico de las razones– con la *espontaneidad* y con el *reino de la libertad* en tanto que nosotros mismos somos responsables de lo que pensamos. Creer, pensar y juzgar, son algo que hacemos de manera libre y responsable, en oposición a algo que simplemente sucede en nuestras vidas:

When Kant describes the understanding as a faculty of spontaneity, that reflects his view of the relation between reason and freedom: rational necessitation is not just compatible with freedom but constitutive of it. In a slogan, the space of reason is the realm of freedom. [MW: 5]

Ahora bien, esta libertad kantiana que exhibe el pensamiento no puede ser total, pues si lo fuera amenazaría la relación entre los juicios de experiencia –creencias perceptuales, etc.– y la realidad externa al pensamiento. En pocas palabras, si la libertad del pensamiento fuese total, entonces se volvería problemático explicar cómo se relacionan con el mundo nuestros juicios y creencias, lo que haría imposible dar cuenta de su contenido empírico. Por ello es que en el caso de la normatividad epistémica debe haber un contrapeso, algo externo que constriña y limite al pensamiento, ese es justo el papel que McDowell asigna a la experiencia: la espontaneidad –el pensamiento– debe ser responsable ante las entregas de la receptividad que nos revelan cómo es el mundo.

Sin embargo, como hemos visto, la extendida concepción moderna de la naturaleza no da lugar a que la experiencia cumpla cabalmente con esta función normativa y, en cambio, suscita el tradicional problema de cómo volver a conectar el espacio lógico de las

³⁰ “Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos *da* un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo). [...] Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la *capacidad de producirlas por sí mismo*, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento.” I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1996, A 50-51 / B 74-75. El subrayado es mío.

razones con el espacio lógico de la naturaleza. Para McDowell dicha conciliación sólo es posible una vez *exorcizada* la tradicional concepción moderna de la naturaleza.

1.4 Platonismo Desenfrenado: ¿Es posible abandonar el empirismo?

La otra estrategia que intenta resolver el tradicional dilema naturaleza / razón y que también debemos evitar, es lo que McDowell denomina “Platonismo desenfrenado”.³¹ Según esta estrategia, el espacio lógico de las razones existe de manera totalmente independiente y autónoma respecto de la naturaleza empírica; es *sui generis*. McDowell considera que tanto Davidson como Sellars sostienen esta posición ya que ambos se oponen a la “domesticación naturalista” del espacio de las razones que propone el *naturalismo crudo*.

Para Davidson los conceptos de “actitudes proposicionales” solamente tienen sentido entendidos como gobernados por un “ideal constitutivo de racionalidad” y no son susceptibles de reducirse a otros conceptos gobernados por otro “ideal constitutivo” como el de las ciencias naturales. Análogamente, Sellars señala que los conceptos normativos como el de “justificación”, “evidencia”, etc., tienen su hogar en el espacio lógico de las razones y no pueden reducirse a meros hechos naturales o descriptivos. Ambos autores coinciden al afirmar que el espacio de las razones es *sui generis* e irreductible a cualquier descripción natural.

El *platonismo desenfrenado* afirma que el espacio de las razones es autónomo e independiente de la naturaleza empírica, señalamiento que lejos de resolver el dilema entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza, lo agrava más mostrándolos como dos polos irreconciliables.

[...]This can easily seem to commit us to a rampant platonism. It can seem that we must be picturing the space of reason as an autonomous structure –autonomous in that it is constituted independently of anything specifically human, since what is specifically human is surely natural. [MW: 77]

Ni el *naturalismo crudo* ni el *platonismo desenfrenado* logran desactivar el dilema razón / naturaleza porque ambas posturas comparten la tradicional caracterización moderna de la naturaleza como *reino de la ley*: el *naturalismo crudo* asume que la inteligibilidad propia de las ciencias naturales es la única capaz de dar cuenta de cómo es el mundo en su totalidad,

³¹ En la nota 7 de la cuarta lectura de *Mind and World*, McDowell deja en claro que el término “platonismo” se refiere exclusivamente al sentido que tiene en la filosofía de las matemáticas y que de ninguna manera está haciendo alusión a una posición que se le pudiera imputar a Platón.

lo que atenta contra el carácter *sui generis* de la racionalidad; por su parte, el *platonismo desenfrenado* se pertrecha en la idea de que el espacio de las razones es *sui generis*, por lo que simplemente se coloca en el extremo opuesto.

En su afán de mantener inmaculado el ámbito de la racionalidad, el *platonismo desenfrenado* lo desconecta totalmente del dominio de lo natural, con lo que también lo desconecta del dominio humano. Desde esta posición, el espacio lógico de las razones se concibe como un dominio autónomo que flota libre de cualquier contingencia humana.

McDowell considera que ambas estrategias no pueden tener éxito en tanto que no atacan la raíz del dilema, es decir, dejan intacta la caracterización moderna de la naturaleza como *reino de la ley*.

En el *platonismo desenfrenado* está presente la intención de abandonar por completo el empirismo: si la racionalidad es totalmente independiente de la naturaleza empírica, se cuenta entonces con una base razonable para abandonar el programa empirista.

Como he señalado más arriba (sección 1.2), en su artículo *De la idea misma de un esquema conceptual*, Davidson presenta una línea de argumentación dirigida a socavar la tradicional concepción de la experiencia como el producto de dos factores: un dualismo de la forma esquema / contenido. En este artículo Davidson ataca el sentido *exógeno* de lo Dado: la idea de que en la experiencia hay un elemento no conceptualizado susceptible de ser interpretado u organizado de distintas maneras a través de distintos esquemas conceptuales. Ello lo lleva a la conclusión de que el programa empirista está condenado al fracaso en tanto que en la experiencia solamente hallamos un constreñimiento causal externo al pensamiento.

Al respecto, McDowell considera que si abandonamos la legítima intuición que opera en el empirismo ello traería como consecuencia que se volviera misteriosa la relación entre nuestras creencias empíricas y el mundo, en tanto que las normas para adoptarlas, rechazarlas y modificarlas no constituirían más que un juego del lenguaje autocontenido. McDowell es consciente de la contundencia del ataque davidsoniano al dualismo esquema / contenido, pero lo que le parece desastroso es el hecho de que de ahí Davidson concluya que debemos abandonar por completo el empirismo.

Es verdad que –siguiendo a Kant– McDowell afirma que la experiencia es el producto de dos facultades, a saber, la facultad activa de la espontaneidad y la facultad

pasiva de la receptividad y ciertamente la distinción kantiana entre espontaneidad y receptividad puede entenderse como la distinción paradigmática entre esquema y contenido que ataca Davidson.³² Sin embargo, McDowell elimina cuidadosamente la idea de que cada una de estas facultades hace una contribución separable al conocimiento empírico: la experiencia debe entenderse como capacidades conceptuales *en* operación, como estados pasivos productos de la receptividad que poseen ya contenido conceptual. Las capacidades conceptuales no se ejercitan sobre un elemento *Dado* no conceptualizado, sino que están ya presentes en la receptividad misma. Caracterizar a la experiencia como el producto de la cooperación de la espontaneidad y la receptividad es un mero recurso heurístico, pero la concepción de la experiencia que entraña el empirismo mínimo no puede “factorizarse” en un dualismo del tipo esquema / contenido:

The original Kantian thought was that empirical knowledge result from a co-operation between receptivity and spontaneity. (Here “spontaneity” can be simply a label for the involvement of conceptual capacities). We can dismount from the seesaw if we can achieve a firm grip on this thought: receptivity does not make an even notionally separable contribution to the co-operation. The relevant conceptual capacities are drawn on *in* operation. [MW: 9]

La actividad de justificar las creencias empíricas no es un mero juego autocontenido, sino que debe ser una actividad racionalmente responsable ante el mundo. Para que las creencias y juicios posean contenido empírico es necesario que estén genuinamente dirigidas hacia el mundo.

Ahora bien, cabe señalar que Richard Rorty ha criticado esta caracterización mcdowelliana de la normatividad según la cual, nuestro pensamiento es “responsable ante el mundo”. Rorty ve en ella una manera más de “propagar las tediosas disputas sobre realismo *versus* antirrealismo”.³³ Lo que más le desagrada a Rorty es que el mundo sea considerado como “una guía autoritaria no-humana a la que debemos algún tipo de respeto”.

Considero que lo que irrita a Rorty es el hecho de que McDowell se muestre reacio a “abandonar” de una vez por todas el tradicional proyecto epistemológico moderno y sus “tediosas” consecuencias. McDowell cuenta con buenas razones para suponer que si no se

³² Cf. R. Rorty, “McDowell, Davidson and Spontaneity” en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, No. 2, 1998, pp. 389-394.

³³ Cf. R. Rorty, “La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell”, en R. Rorty, *Verdad y Progreso*, tr. Ángel Manuel Faerna, Barcelona: Piados, 2000, pp. 183-201.

desactivan los atractivos de dicho proyecto, estos re-aparecerán una y otra vez convirtiéndose en un problema perenne. Mientras que Rorty aspira a alcanzar una “cultura pos-filosófica” promoviendo un “quietismo” ingenuo –como si por darle la espalda a los problemas tradicionales desaparecieran–, McDowell es más cauteloso con el “quietismo” y ello lo conduce a una posición más pesimista: piensa que en el mejor de los casos sólo podremos apaciguar temporalmente los problemas tradicionales, por lo que la obligación de mantener la guardia en alto sea permanente.³⁴

Todo ello explica el hecho de que Rorty encuentre más atractiva la noción de normatividad que maneja Robert Brandom en términos de “responsabilidad de los seres humanos los unos hacia los otros”. En *Making It Explicit*, Brandom defiende un tipo de pragmatismo que ha resultado muy influyente en la filosofía contemporánea. Brandom reconoce a las inferencias como los vehículos básicos en la transmisión de justificación; sin embargo, también reconoce que la justificación puede ser transmitida por comunicación deferencial, es decir, por el testimonio de otra persona. La deferencia tiene la particularidad de asumir que el otro está justificado para “concluir” en un compromiso por mi parte en la creencia de que *p*. Así, Brandom concibe la normatividad no como “responsabilidad ante el mundo”, sino como responsabilidad de los seres humanos los unos con los otros, es decir, recurre a la autoridad epistémica de la segunda persona. En el modelo de Brandom, toda fuente de justificación es social; en ello consiste la “articulación social del espacio lógico de las razones”. En suma, Brandom defiende una concepción de la normatividad entendida en términos de actitudes prácticas deónticas.³⁵

A diferencia del pragmatismo de Rorty y de Brandom, en el que la idea de normatividad se articula alrededor de la autoridad epistémica de la segunda persona –del

³⁴ “I credit Wittgenstein with the aspiration of seeing through the apparent need for ordinary philosophy. This needs to be taken with care. I do not mean to suggest that Wittgenstein seriously contemplates a state of affairs in which ordinary philosophy no longer takes place. The intellectual roots of the anxieties that ordinary philosophy addresses are too deep for that. [...] When [Wittgenstein] writes, “The real discovery is the one that makes me capable of stopping doing philosophy when I want to” (*Philosophical Investigations*, § 133), we should not take him to be envisaging a post-philosophical culture (an idea that is central to Rorty’s thinking). He is not even envisaging a future for himself in which he is definitively cured of the philosophical impulse. The impulse finds peace only occasionally and temporarily.” [*MW*: 177].

³⁵ Cf. R. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994, capítulo 3. La concepción de Brandom sobre la justificación epistémica se engloba en lo que denomina “*default and challenge structure of entitlement*”: “Often when a commitment is attributed to an interlocutor, entitlement to it is attributed as web, by default. The prima facie

otro– y en el que se pretende sustituir –al menos en el proyecto de Rorty– la tradicional concepción de “objetividad” por la “solidaridad”, en la propuesta de McDowell la normatividad se articula entorno de la autoridad epistémica de la tercera persona: el mundo es la instancia que determina la corrección o incorrección de nuestras creencias y juicios. De tal manera que McDowell bien podría remontar estas críticas señalando que si prescindimos del constreñimiento por parte de un mundo independiente, entonces resultaría imposible dar cuenta del contenido empírico que de hecho exhibe nuestro pensamiento.

Rorty, Brandom y Davidson expulsan a la experiencia del ámbito de la justificación y con ello rechazan por completo al empirismo, pues consideran que la única manera en que ésta puede ser epistémicamente relevante conduce al *Mito de lo Dado*. Pero como he intentado mostrar, ello es así porque piensan que la única manera de caracterizar a la naturaleza es a la manera moderna, como el *reino de la ley*.

La estrategia pragmatista, según McDowell, no exorciza la relación entre la mente y el mundo, sino que la vuelve misteriosa, es una forma más de prolongar el malestar filosófico y no un remedio para él. McDowell se niega a abandonar el empirismo, al menos en una versión mínima, pues considera que al hacerlo se estaría “vacando la bañera con el niño dentro”, es decir, piensa que en el empirismo opera una intuición de sentido común legítima que consiste en que el mundo funja como constreñimiento externo al pensamiento.

En el siguiente capítulo –sección 2.2– mostraré que estos pragmatistas intentan conservar ese constreñimiento por parte del mundo en términos meramente causales, pero McDowell replicará nuevamente que eso no es suficiente para preservar el contenido empírico del pensamiento.

1.5 La Terapia: Naturalismo de segunda naturaleza

En este apartado abordaré la manera en la que McDowell intenta “exorcizar” el dilema entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza, para ello McDowell recurrirá a la noción aristotélica de “segunda naturaleza” como el punto intermedio en el que se reconcilian ambos dominios.

status of the commitment as one the interlocutor is entitled to is not permanent or unshakeable; entitlement to an assertional commitment can be *appropriately* challenged.” (p. 177-178).

Antes de abordar de lleno la estrategia de McDowell, vale la pena recordar la estructura que presenta el dilema al que se está enfrentando:

Si nuestro pensamiento posee contenido empírico, entonces:

- 1) O el espacio lógico de las razones debe reducirse al espacio lógico de la naturaleza, entendida como el *reino de la ley*.
- 2) O el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza son mutuamente excluyentes e irreductibles entre sí.

El dilema radica en que si queremos preservar la intuición de sentido común, de acuerdo con la cual, la mayoría de nuestras creencias y juicios poseen contenido empírico, o bien (1) o bien (2) pero no ambas. Como vimos anteriormente, la estrategia del *naturalismo crudo* consiste en abrazar una versión de (1), mientras que el *platonismo desenfrenado* abraza (2).

A diferencia de estas dos proyectos estériles, el objetivo de McDowell consiste en eliminar este dilema cortando su raíz y para ello se vale de la concepción aristotélica de la naturaleza humana según la cual, los seres humanos poseemos, además de las características naturales comunes a los demás animales, una “segunda naturaleza”. Con esta expresión, Aristóteles quiere destacar el hecho de que el carácter y las virtudes éticas no se adquieren por naturaleza sino que son el resultado de la costumbre. A través de la práctica actualizamos ciertas disposiciones naturales y adquirimos las virtudes éticas:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre [...] De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.³⁶

De la misma manera en que el carácter ético y la *phronesis* son el resultado de cierta actividad –y no algo que se produzca por naturaleza– que los constituye en “segunda naturaleza”, McDowell considera que los seres humanos nos volvemos *sensibles* a las razones en la medida en que somos iniciados en las capacidades conceptuales a través de la educación. A través de dicho proceso se nos hace inteligible la estructura del espacio lógico de las razones y aprender a desenvolvemos en ese juego de dar y pedir razones es lo que constituye nuestra “segunda naturaleza”.

³⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1103a, tr. Julio Palli Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

A diferencia de las estrategias anteriormente analizadas, McDowell elimina la exclusividad del dilema razón / naturaleza al afirmar que el espacio lógico de las razones no debe concebirse como dualísticamente opuesto a nuestra naturaleza humana y es precisamente la noción de “segunda naturaleza” lo que le permite reconciliar ambos dominios. La solución que propone McDowell es un “naturalismo de segunda naturaleza” que reconoce que la razón es parte de la naturaleza entendida ya no como *reino de la ley*, sino en un sentido más amplio en el que la razón deja de considerarse como algo opuesto a nuestra naturaleza animal. Rehabilitando la noción aristotélica de “segunda naturaleza” es posible hallar un punto en el que ambos dominios se intersectan e interactúan. McDowell intenta dejar en claro que las demandas racionales y la persecución de metas racionales no son ajenas a las contingencias de nuestras vidas en tanto animales humanos. Ahora bien, este naturalismo de segunda naturaleza no es una pieza más de filosofía constructiva, al contrario, McDowell considera que es más bien una “advertencia” que nos disuade de lanzarnos a continuar con el intento de “resolver” el tradicional dilema razón / naturaleza.

La Modernidad –incluido el propio Kant– intentó preservar la autonomía de la razón, pero lo hizo al precio de separarla de la naturaleza³⁷. Kant fue uno de los pocos autores modernos que se percataron de que las capacidades conceptuales estructuran las operaciones de la sensibilidad en tanto tales; pero al carecer de una noción de segunda naturaleza, fue incapaz de encontrar un lugar dentro de la naturaleza para la conexión entre conceptos e intuiciones y, más bien, la colocó fuera de la naturaleza apelando a una estructura trascendental en la que nos vemos comprometidos con una realidad suprasensible o cosa en sí. El problema con esta solución kantiana radica en que nos deja con una concepción de la realidad empírica como algo constituido por meras apariencias de una realidad trascendente.

La propuesta naturalista que sostiene McDowell consiste en preservar la tesis kantiana de la autonomía de la razón pero de una manera “naturalizada”, esto es, mostrando que no es ajena a la naturaleza, sino parte de ella. McDowell considera que Kant estuvo cerca de disolver “el tradicional predicamento de la Modernidad”, a saber, explicar cómo a

³⁷ “Ahora bien, estamos verdaderamente, sin embargo, en posesión de una ciencia pura de la naturaleza, que expone *a priori* y con toda aquella necesidad que se requiere para las proposiciones apodícticas, ciertas leyes a las cuales está sometida la naturaleza.” I. Kant, *Prolegómenos*, tr. Mario Caimi, Madrid: Ediciones Istmo, 1999, § 15, p. 117.

partir de los meros datos subjetivos (sensaciones, impresiones, ideas, etc.) llegamos a una idea justificada según la cual, hay un mundo externo objetivo. Kant intentó resolver estos tradicionales problemas en torno a la relación mente-mundo, sobre todo el que se refiere a la conexión entre la autoconciencia y la conciencia del mundo. Su estrategia consistió en sustituir el *ego* cartesiano por un sujeto formal o trascendental que “puede acompañar todas mis representaciones”. Así pues, Kant estableció que solamente es posible comprender la experiencia, entendida como experiencia de un mundo objetivo unificado, si el sujeto es capaz de autoadscribirse dichas experiencias³⁸. El problema que encuentra McDowell en la propuesta kantiana es que si el yo que está en cuestión no es un yo ordinario, sino un yo trascendental o formal que no tiene cabida en el mundo empírico (como afirma Kant en los *Paralogismos*), entonces parece imposible considerarlo como un sujeto que percibe y tampoco puede considerársele un agente que actúa en el mundo. McDowell piensa que este problema, así como el de la tradicional dicotomía objetivo / subjetivo, se resuelve si hacemos que el referente del yo kantiano sea un animal racional y no un punto de vista formal, de manera que las capacidades conceptuales dejen de parecer algo ajeno a la naturaleza. Apelando a la “segunda naturaleza” se disuelven estos problemas pues el sujeto que percibe, y que a la vez es agente, es una cosa viva con capacidades activas y pasivas que le pertenecen genuinamente:

In Aristotle's conception of human beings, rationality is integrally part of their animal nature, and the conception is neither naturalistic in the modern sense (there is no hint of reductiveness or foundationalism) nor fraught with philosophical anxiety. What makes this possible is that Aristotle is innocent of the very idea that nature is the realm of law and therefore not the home of meaning. [MW: 109]

En este naturalismo de segunda naturaleza la iniciación dentro del espacio lógico de las razones no es más que una parte normal de la maduración de los seres humanos en adultos. Los animales racionales adquieren una “segunda naturaleza” mediante la cual los procesos naturales como la percepción –que pertenecen a nuestra “primera” naturaleza– se convierten en procesos que cuentan ya con contenido conceptual.

³⁸ Esto es justamente lo que en la interpretación de Strawson de la *Deducción Trascendental* se denomina la *tesis de la objetividad*: “Hence the fact that my experience is of a unified objective world is a necessary consequence of the fact that only under this condition could I be conscious of my diverse experience as one and all my own.” P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres: Methuen, 1966, p. 94.

De acuerdo con la propuesta de McDowell, los seres humanos comparten con otras especies la capacidad de percibir el mundo a través de sus órganos sensoriales, es decir, están dentro de la naturaleza entendida como *reino de la ley*. Sin embargo, a diferencia del resto de las especies animales, los animales racionales adquieren una “segunda naturaleza” cuando son iniciados en el empleo de sus capacidades conceptuales. McDowell está en franca oposición a aquellas posiciones, como la sostenida por Gareth Evans³⁹, para las que el contenido de la percepción es no conceptual y en las que es solamente hasta que se elaboran juicios sobre esas experiencias cuando dicho contenido se organiza de acuerdo a conceptos. Ahora bien, el que McDowell afirme que compartimos la percepción con otros animales ha dado pie a varios autores⁴⁰ para pensar que también McDowell estaría comprometido con la idea de que la experiencia perceptual es no conceptual. El argumento sería algo parecido a lo siguiente: si McDowell reconoce que los animales humanos y los animales no humanos comparten la capacidad de percibir sensorialmente y en tanto que los animales no humanos carecen de capacidades conceptuales, entonces es posible factorizar la experiencia en algo no-conceptual, que tanto nosotros como el resto de los animales percibimos, y un esquema conceptual que solamente poseemos los animales humanos.

Sin embargo, McDowell no puede aceptar dicha factorización de la experiencia porque ello significaría adoptar una versión del *Mito de lo Dado*. Para desmarcarse de esta crítica, McDowell se declara seguidor de Hans-Georg Gadamer, quien afirma que los animales y los humanos compartimos cierta base natural, pero que mientras que los humanos interactuamos en “el mundo”, los animales simplemente responden instintivamente a los estímulos de su “entorno”:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. [...] Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. Con ello el concepto del mundo se nos muestra en oposición al de *entorno* tal como conviene a todos los seres vivos en el mundo [...] con ello se hace claro que, a diferencia de

³⁹ Cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 227. Christopher Peacocke defiende una posición similar en: C. Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1992.

⁴⁰ Cf. C. Peacocke, “Non Conceptual Content Defended”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 381-388. Y también en la misma línea que cuestiona la concepción de la percepción de McDowell véase, en el mismo volumen: A. Collins, “Beastly Experience”, pp. 375-380.

todos los demás seres vivos, el hombre tiene “mundo”, en cuanto que aquéllos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido, sino que están directamente confinados a su entorno.⁴¹

De esta manera, Gadamer deja en claro que el “mundo” es un concepto exclusivamente humano producto de nuestras capacidades conceptuales –en particular de nuestro lenguaje–, por lo que la experiencia del “mundo” objetivo solamente pueden tenerla los animales humanos.⁴² La idea que McDowell quiere rescatar de Gadamer es que para los animales humanos el mundo es el medio en el que se ubica toda nuestra experiencia empírica, de manera que toda ella involucra la actualización de nuestras capacidades conceptuales; el espacio lógico de las razones es omniabarcante:

According to the picture I have been recommending, the content of perceptual experience is already conceptual. A judgment of experience does not introduce a new kind of content, but simply endorses the conceptual content, or some of it, that is already possessed by the experience on which it is grounded. [MW: 48-49]

Como señalé anteriormente, McDowell considera que el mundo objetivo sólo se hace presente a los sujetos capaces de autoadscribirse experiencias; son las capacidades conceptuales las que posibilitan la autoconciencia y la experiencia del mundo objetivo. El argumento sería el siguiente: si los animales no humanos carecen de capacidades conceptuales, entonces no pueden organizar sus experiencias de manera racional para formar la imagen de un mundo objetivo; su experiencia con el entorno no es *sensible* a razones. Una respuesta racional solamente puede provenir de aquellos sujetos que se hacen cargo, que son responsables de sus creencias y que están en condiciones para reafirmar las razones a favor de sus creencias y asumir su responsabilidad en ello.

McDowell considera que el empleo de las capacidades conceptuales es también un logro lingüístico, por lo que solamente aprendemos a tener experiencias perceptuales en la medida en que adquirimos un lenguaje. Los demás animales, como los gatos, solamente se limitan a responder a los estímulos que provienen de su entorno. Ello no significa que McDowell establezca un abismo metafísico entre los animales humanos y el resto de los animales, por supuesto que hay una amplia base perceptual común a ambos: ambos somos

⁴¹ H-G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, tr. A. Aparicio y R. De Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991, p. 531 y 532.

⁴² Esta posición ha sido tachada de “idealismo lingüístico”, en el capítulo III intentaré mostrar la manera en la que McDowell trata de desmarcar a Gadamer, y a su propio empirismo mínimo, de esta acusación de idealismo.

susceptibles de ser afectados por algo que se nos impone. Podríamos llamar a esa base común “sensibilidad”. Pero esta no es suficiente para considerarse como experiencia en el sentido de ser sensible a razones, a la cual podría denominarse, más bien, “sapiencia”:

We can avoid the dilemma. We do not need to say that we have what mere animals have, non-conceptual content, and we have something else as well, since we can conceptualize that content and they cannot. Instead we can say that we have what mere animals have, perceptual sensitivity to features of our environment, but we have it in a special form. Our perceptual sensitivity to our environment is taken up into the ambit of the faculty of spontaneity, which is what distinguishes us from them. [MW: 64]

A pesar de que el espacio lógico de las razones es *sui generis* y ajeno a la inteligibilidad de la naturaleza entendida como *reino de la ley*, ese mismo espacio también es parte de la naturaleza, es nuestra “segunda naturaleza”. Reconocer que la naturaleza también comprende la “segunda naturaleza” evita afirmar –como pretendía la Modernidad– que la naturaleza concebida como *reino de la ley* agota la totalidad de la naturaleza. La racionalidad vuelve a estar presente en la naturaleza. Esta reconciliación implica que el mundo vuelve a poblarse de contenidos pensables, por lo que la experiencia bien puede funcionar como constreñimiento racional externo a nuestro pensamiento.

Ahora bien, el naturalismo de McDowell intenta conservar la distinción kantiana entre la inteligibilidad del *reino de la ley* y la del espacio de las razones, pero temperada con la idea aristotélica de segunda naturaleza. La intención es la de preservar la autonomía de la razón sin desconectar el dominio de la racionalidad de nuestra naturaleza animal, misma que nos ancla con el mundo y nos previene de los excesos del *platonismo desenfrenado*:

Second nature could not float free of potentialities that belong to a normal human organism. This gives human reason enough of a foothold in the realm of law to satisfy any proper respect for modern natural science. [MW: 84]

McDowell considera necesario reconocer que “necesitamos concebirnos a nosotros mismos como animales cuyo ser natural está permeado de racionalidad”. Para McDowell, la iniciación en capacidades conceptuales es el resultado de la *Bildung*⁴³ –*formación*–, de un

⁴³ Rüdiger Bubner ha señalado la importancia que el concepto de *Bildung* desempeñó en la filosofía clásica alemana, sobre todo a partir de Herder y de von Humbolt, entendida como un programa de formación y desarrollo cultural que tiene lugar en la civilización de los individuos y que se manifiesta en formas de comportamiento social. Bubner también señala correctamente que mientras que la “segunda naturaleza” se encuentra comprometida con una antropología griega “estática”, en la que lo que importa son los ciudadanos en tanto miembros de la *polis*, la *Bildung* más bien se encuentra comprometida con el espíritu romántico acerca del desarrollo de la personalidad de los individuos. Cf. R. Bubner, “Bildung and Second Nature”, en:

proceso mediante el cual somos iniciados en determinadas prácticas que involucran todo un repertorio de conceptos. Aprender un concepto es aprender a utilizarlo correctamente en la situación adecuada, de la misma manera en que aprender a hacer una jugada en el espacio lógico de las razones implica conocer cuáles son las reglas que gobiernan este espacio y en las que somos iniciados como parte de nuestro desarrollo normal en adultos. Aprender a moverse en el espacio de las razones requiere de un aprendizaje, de una iniciación, de la misma manera que se requieren para llegar a comunicarse en el lenguaje de los sordomudos o para llegar a percatarse de la relevancia del triángulo en el primer concierto para piano de Lizt:

Moulding ethical character, which includes imposing a specific shape on the practical intellect, is a particular case of a general phenomenon: initiation into conceptual capacities, which includes responsiveness to other rational demands besides those of ethics. [...] If we generalize the way Aristotle conceives the moduling of ethical character, we arrive at the notion of having one's eyes opened to reasons at large but acquiring a second nature. I cannot think of a good short English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*. [MW: p. 84]

A través de la *formación* (*Bildung*) descubrimos nuestras posibilidades y capacidades naturales que nos permitirán formar nuestro carácter no sólo moral, sino que también a través de ella somos iniciados en el espacio lógico de las razones. Ahora bien, las exigencias racionales que dicho espacio nos impone no son ajenas a nuestra naturaleza animal, sino que forman parte de nuestra “segunda naturaleza”. Al respecto Rüdiger Bubner apunta:

It is important that to borrow thus from the German tradition, which McDowell expressly refers to when invoking the term *Bildung*, in no way opens up a special realm of autonomy split off from our animal nature. In the realization of second nature we are not freed from natural conditions. We just fulfill a task given to us, like a dowry, from birth. Rationality, even in its most refined achievements, never distances us from nature. It rather completes a limited conception of ourselves: we are nothing but a piece of nature, even if we make nature into an object of our knowledge. In the sense of second nature, nature and rationality pervade each other, they do not need to be bridged.⁴⁴

Al señalar que el mundo empírico es interno al dominio de lo conceptual desaparece la dicotomía naturaleza / razón, sin que ello implique una recaída en la concepción premoderna del mundo como algo lleno de significado; no se rechaza la ciencia –que pertenece a esta segunda naturaleza–, sino la ciencia convertida en metafísica por la

en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 209-216.

Aclaro que si bien McDowell no encuentra una palabra inglesa que capture el significado de “*Bildung*”, en lo que sigue traduciré esa expresión por “*formación*”, la cual se ha consolidado como la traducción castellana estándar para dicho término.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 212.

Modernidad. Este “re-encantamiento” de la naturaleza no es total, pues ello significaría rechazar todo el desarrollo de la ciencia moderna, más bien, lo que pretende McDowell es “re-encantar parcialmente” la naturaleza sin colapsar en una concepción pre-científica:

Our nature is largely second nature, and our second nature is the way it is not just because of the potentialities we were born with, but also because of our upbringing, our *Bildung*. Given the notion of second nature, we can say that the way our lives are shaped by reason is natural, even while we deny that the structure of the space of reasons can be integrated into the layout of the realm of law. This is the partial re-enchancement of nature that I spoke of. [MW: 87-88]

En contra del *naturalismo crudo*, McDowell conserva la distinción entre el dominio de la naturaleza y el del espacio lógico de las razones, y en contra del *platonismo desenfrenado*, reconoce que el espacio de las razones es autónomo pero no completamente independiente de la naturaleza. A través de la *formación* reparamos acerca de las capacidades conceptuales con las que hemos nacido, pero ella no introduce nada extra-natural.

McDowell también denomina “platonismo naturalizado” a su naturalismo de segunda naturaleza, es una suerte de platonismo en tanto que afirma que el espacio lógico de las razones es autónomo, es decir, que su estructura y organización no se derivan de las “verdades acerca de los seres humanos que son capturables con independencia de tener esta estructura a la vista”. Pero este platonismo no es *desenfrenado* porque la estructura del espacio de las razones no está construida en completo aislamiento de lo humano.

Anteriormente (sección 1.4) señalé que mientras que el empirismo mínimo apela a la autoridad epistémica de la tercera persona –del mundo– como última instancia que determina la corrección o incorrección de nuestras creencias, el pragmatismo de Brandom apela a una noción de normatividad entendida como la responsabilidad de los seres humanos los unos con los otros, es decir, apela a la autoridad de la segunda persona. En este sentido, Brandom ha criticado en varias ocasiones⁴⁵ la postura de McDowell tachándola de “individualista”, pues considera que tiende a “individualizar” el espacio lógico de las razones sin reparar en su dimensión social:

McDowell systematically underplays the significance of the social dimension of the practice of giving and asking for reasons –justifying, challenging, criticizing, and revising our claims and beliefs– that is the concrete embodiment of the aspect of our activity he talks about abstractly under the rubric of “spontaneity”. [...] The social nature of spontaneity and the space of reason is acknowledged, but only belatedly, in the discussion of the need for knowers and agents to be properly brought up in order to be sensitive to various sorts of norms. I think that the slide I have accused McDowell of is a

⁴⁵ Cf. R. Brandom, “Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reason”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, No. 4, 1995, pp. 895-908.

manifestation of his falling prey to the bad consequences of thinking only of Mind, instead of minds, as knowing and acting in the world.⁴⁶

Contra esta objeción McDowell afirma que la racionalidad no es una estructura inhumana, al contrario, su naturalismo de segunda naturaleza tiene una dimensión social intrínseca (lo cual puede llevarlo a coincidir con la propuesta de la normatividad sostenida por Brandom), pues la idea misma de un sujeto cognoscente sólo cobra sentido dentro de un contexto que implica un lenguaje compartido que forma parte de una tradición. Además, la idea misma de la *formación* tiene una marcada dimensión social, puesto que somos iniciados o educados en determinadas capacidades conceptuales que pertenecen a tradiciones lingüísticas y culturales que son compartidas por toda una comunidad:

Of course the category of the social is important. *Bildung* could not have its place in the picture if that were not so. But the point is not that the social constitutes the framework for a construction of the very idea of meaning: something that would make the idea safe for a restrictive naturalism, the sort that threatens to disenchant nature. Wittgenstein says "Commanding, questioning, recounting, chatting, are as much part of our natural history as walking, eating, drinking, playing". By "our natural history", he must mean the natural history of creatures whose nature is largely second nature. Human life, our natural way of being, is already shaped by meaning. [*MW*: 95]

Ahora bien, mientras que la tradición analítica ha considerado que la principal función del lenguaje es la ser el vehículo del pensamiento y medio de comunicación⁴⁷, por su parte McDowell quiere destacar –siguiendo de nuevo a Gadamer– que hay otra dimensión del lenguaje más fundamental que las anteriores y que ha sido pasada por alto, a saber, que el lenguaje también consiste en ser “el depositario de una tradición”.⁴⁸ La importancia de la tradición en nuestra *formación* es caracterizada por Gadamer en los siguientes términos:

Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. [...] La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.⁴⁹

Así pues, McDowell se desmarca de la objeción de individualismo al afirmar que la actualización de las capacidades conceptuales no sólo es un logro individual producto de

⁴⁶ R. Brandom, "Perception and Rational Constraint: McDowell's *Mind and World*", en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, Perception, California: Atascadero, 1995, p. 256.

⁴⁷ Cf. M. Dummett, "Language and Communication", en A. George (ed.), *Reflexions on Chomsky*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp. 192-212.

⁴⁸ J. McDowell, "Responses", en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, p. 296.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 348.

nuestra maduración *–formación–* natural en seres humanos adultos, sino que dicho proceso también tiene lugar en el seno de una determinada tradición, es decir, también es un proceso social. Para McDowell la normatividad no puede entenderse en ausencia de estas dos dimensiones: una responsabilidad por parte de nuestras creencias hacia el mundo, hacia como son realmente las cosas y otra responsabilidad de los seres humanos los unos hacia los otros:

What I urge against Brandom is that we cannot make sense of discourse-governing social norms prior to and independently of objective purport. Answerability to each other in discourse is not a self-standing foundation on which we could construct a derivative account of how talk and thought are directed at reality. That is not to propose that we should simply reverse the order. In my picture answerability to the world and answerability to each other have to be understood together.⁵⁰

El naturalismo de segunda naturaleza que propone McDowell corta de raíz el dilema entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza atacando su origen mismo, a saber, la concepción moderna de la naturaleza como *reino de la ley*. Valiéndose de la idea aristotélica de “segunda naturaleza”, McDowell sustituye esta concepción moderna de la naturaleza por una más amplia en la que la naturaleza no se agota en los procesos causales que son el objeto de estudio de las ciencias naturales, sino que además incluye un enorme dominio formado por la “segunda naturaleza humana”. La “segunda naturaleza” es el punto en el que confluyen tanto el espacio de las razones como el espacio de la naturaleza, ello es así debido a que los seres humanos somos animales racionales, seres que “tienen un pie dentro de la naturaleza y otro en el espacio de las razones”. Compartimos con los animales la capacidad de ser afectados perceptualmente por una realidad que se nos impone, pero además contamos con capacidades conceptuales, de manera que conforme vamos madurando en adultos vamos adquiriendo la estructura del espacio lógico de las razones. A través de este proceso de aprendizaje *–formación–* “abrimos los ojos hacia el mundo”. Dicho proceso tiene también una importante dimensión social, el espacio de las razones no es una estructura inhumana que nos trasciende, que flota más allá de toda determinación humana, al contrario, es un proceso inmanente mediante el cual somos iniciados en ciertas prácticas que forman parte de nuestra cultura.

Dentro de esta concepción de la normatividad los seres humanos no sólo son espectadores en el mundo, sino que son agentes racionales que actúan en él de acuerdo a

⁵⁰J. McDowell, “Responses”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, p. 275.

determinadas normas cuya autoridad reconocen y que no infringen su libertad, pues ellos mismos se las han fijado. Una vez que el sujeto es iniciado en el espacio lógico de las razones adquiere la habilidad para conceptualizar el mundo, pero también adquiere la habilidad para conceptualizar su propio lugar en el mundo; esto es, una vez iniciados en el espacio de las razones no sólo llegamos a ser sujetos de conocimiento, sino que también debemos ser agentes.⁵¹ Cualquier expresión de agencia es la actualización de las posibilidades que el agente posee de suyo gracias a sus capacidades naturales; es decir, la capacidad está ahí en cada individuo pero puede ser perfeccionada culturalmente en la medida en que la *formación* nos introduce en el juego de dar y pedir razones. En consecuencia, todo caso de agencia debe ser *sensible* a razones; pues una vez iniciados en el juego de dar y pedir razones, es posible contemplar y evaluar distintas alternativas. Surge, entonces, la posibilidad de tomar distancia de nuestros impulsos naturales y someterlos a evaluación. Para McDowell, la “segunda naturaleza” no se limita a la adquisición de las virtudes éticas, la “segunda naturaleza” nos “abre los ojos” hacia las razones para actuar en general.

Ciertamente, como se ha podido observar, la propuesta naturalista de McDowell tiene importantes resonancias en el ámbito de la filosofía práctica, pero abundar en ellas rebasa por mucho los límites de este capítulo.

⁵¹ Cf. J. McDowell, “Two Sorts of Naturalism”, en: R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reasons. Essays in Honor of Philippa Foot*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 149-179.

-capítulo 2-

JUSTIFICACIÓN

One seems forced to choose between the picture of an elephant which rests on a tortoise (What supports the tortoise?) and the picture of a great Hegelian serpent of knowledge with its tail in its mouth (Where does it begin?). Neither will do.

-Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*-

En el capítulo anterior analicé la manera en la que McDowell pretende terminar con el tradicional dilema entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza. Su estrategia consiste en naturalizar la razón pero desde un naturalismo *relajado*, diametralmente opuesto al naturalismo descarnado. Valiéndose de la noción aristotélica de “segunda naturaleza”, McDowell afirma que la naturaleza ya no es solamente el *reino de la ley* que las revoluciones científicas de la Modernidad encumbrara, sino que ahora la naturaleza también incluye la “segunda naturaleza” humana, de manera que la racionalidad vuelve a ser considerada como perteneciente a la naturaleza y no como algo que se le opone.

Este naturalismo de segunda naturaleza entraña un “re-encantamiento parcial del mundo”, mismo que hace inteligible la concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada: si la naturaleza vuelve a poseer contenido conceptual –en tanto que se concibe como la totalidad de los hechos¹ y no como la totalidad de los particulares naturales–, entonces en la experiencia somos conscientes de esos mismos hechos conceptualmente estructurados que integran el mundo. Entendida en este sentido, la experiencia no sólo es un acceso directo al mundo, sino que también puede intervenir legítimamente en el proceso de

¹ En el siguiente capítulo me ocuparé de la concepción metafísica que entraña el empirismo mínimo y en especial de su concepción del mundo como la totalidad de los hechos que proviene de Wittgenstein.

la justificación epistémica. Así pues, esta concepción de la experiencia da pie para exorcizar otro de los tradicionales dilemas epistemológicos, a saber, el dilema fundacionalismo / coherentismo. El presente capítulo aborda la manera en la que McDowell se enfrenta a este dilema que se ubica en el terreno de la justificación epistémica y que ha constituido una fuente permanente de malestar filosófico por lo menos desde la Modernidad.

Como señalé anteriormente, la concepción de la naturaleza como *reino de la ley* ha impedido responder satisfactoriamente a la pregunta ¿cómo es posible el conocimiento empírico que de hecho poseen nuestros juicios y creencias? En busca de una respuesta, la mayoría de los autores de la Modernidad fueron desarrollando posiciones cada vez más desastrosas que generaron una “oscilación intolerable”: por un lado se encuentran aquellos autores fundacionalistas que sustentan una versión del *Mito de lo Dado*, en tanto que consideran que la experiencia es la fuente de justificación no doxástica de nuestras creencias empíricas; por el otro se encuentra un tipo de coherentismo *à la Davidson* en el que el proceso de justificación se reduce a una mera relación entre creencias, excluyendo a la experiencia de dicho proceso. Surge así un dilema: o bien el mundo ejerce un constreñimiento externo al pensamiento, a través de lo *Dado*, pero que no es racional (fundacionalismo), o bien el mundo no ejerce ningún control racional sobre el pensamiento en tanto que se encuentra fuera del espacio lógico de las razones (coherentismo). Ninguno de los cuernos del dilema logra dar cuenta de la intuición realista según la cual, el mundo ejerce control racional y externo sobre el pensamiento.

La estrategia emprendida por McDowell para exorcizar este dilema consiste en eliminar su exclusividad y así poder combinar lo que ambas posiciones tienen de verdaderas en una posición alternativa, con lo que también elimina la exhaustividad del dilema. El punto de partida es el rechazo a la concepción moderna de la experiencia sustituyéndola por una de filiación kantiana, es decir, entendida como conceptualmente estructurada. Así, su argumento principal en contra de este dilema también tiene notables tintes kantianos en tanto que es un argumento trascendental que intenta disipar los obstáculos que han vuelto problemática la pregunta ¿cómo es posible el contenido empírico? El argumento presenta la siguiente estructura:

1) Nuestras creencias y juicios poseen contenido empírico (intuición de sentido común)

2) Si el mundo no ejerce un control racional y externo al pensamiento, entonces no es posible que nuestros juicios y creencias posean contenido empírico.

∴ 3) El mundo ejerce un control racional y externo al pensamiento.

Este argumento requiere que la experiencia sea entendida como conceptualmente estructurada para que pueda fungir como constreñimiento racional (en tanto que involucra conceptos) y externo (en tanto que a través de ella son los hechos mismos los que se manifiestan) al pensamiento.

La tesis básica del empirismo mínimo señala que es el mundo el que ejerce control racional y externo sobre el pensamiento, pero en ocasiones McDowell afirma que es la experiencia la que desempeña este papel, ello es debido a que considera que hay una identidad formal entre la experiencia y el mundo. En el presente capítulo me concentraré únicamente en analizar esta concepción de la experiencia desde un punto de vista epistemológico, será hasta el siguiente capítulo en el que abordaré la concepción del mundo como “la totalidad de los hechos” para dejar en claro la identidad formal entre experiencia y mundo.

El empirismo mínimo comparte con el empirismo tradicional la idea de que el mundo *debe* fungir como constreñimiento externo al pensamiento, pero se distancia de éste en tanto sostiene que dicho constreñimiento tiene que ser racional y no meramente causal; con esto se evita el peligro de caer en una versión del *Mito de lo Dado*. También comparte con el coherentismo la idea de que lo único que puede justificar una creencia es otro elemento del espacio lógico de las razones, pero se distancia de éste pues considera que la experiencia, en tanto conceptualmente estructurada, también es parte de dicho espacio y, por ende, relevante dentro de la justificación epistémica. McDowell reconoce que en ambos polos del dilema operan intuiciones epistemológicas legítimas, por lo que concluye que es un falso dilema.

Comenzaré por caracterizar cada uno de los extremos del dilema fundacionalismo / coherentismo, precisamente para mostrar que ambos tratan de satisfacer intuiciones epistemológicas legítimas. Posteriormente señalaré las razones por las que ambas estrategias resultan ineficientes. Finalmente entraré a analizar a detalle el argumento trascendental de McDowell y a evaluar su alcance a la luz de las recientes críticas que

interpretan al empirismo mínimo o bien como una rehabilitación del fundacionalismo o bien como una versión más del coherentismo *à la* Davidson.

2.1 La dicotomía Fundacionalismo / Coherentismo

McDowell afirma que la reflexión filosófica en torno al contenido empírico de nuestro pensamiento se encuentra presa de la siguiente antinomia: la experiencia *debe pero no puede* fungir como constreñimiento racional externo al pensamiento. En *Mind and World*, se presenta esta antinomia en términos de un dilema entre un fundacionalismo que apela a lo *Dado* y un coherentismo que amenaza con eliminar el vínculo racional entre la mente y el mundo:

I have claimed that we are prone to fall into an intolerable oscillation: in one phase we are drawn to a coherentism that cannot make sense of the bearing of thought on objective reality, and in the other phase we recoil into an appeal to the Given, which turns out to be useless. I have urged that in order to escape the oscillation, we need a conception of experience as states or occurrences that are passive but reflect conceptual capacities, capacities that belong to spontaneity, in operation. [MW: 23]

De acuerdo con lo analizado en el capítulo anterior, podemos decir que el fundacionalismo que apela a lo *Dado* intenta resolver la antinomia colocando a la experiencia dentro del espacio lógico de la naturaleza, de manera que la justificación excede los límites del espacio lógico de las razones. Por su parte, el coherentismo rechaza radicalmente el empirismo (la tesis de que la mayoría de nuestras creencias se encuentran justificadas a través de la experiencia), con lo que también rechaza la legítima intuición de mantener contacto con el mundo y simplemente confina la justificación al ámbito interno de nuestras creencias, de nuestros estados subjetivos. Ni el fundacionalismo ni el coherentismo son capaces de dar cuenta de la relación normativa entre la mente y el mundo.

McDowell encuentra irrenunciable la intuición realista de que el mundo debe funcionar como constreñimiento racional externo a la mente para que nuestras creencias posean contenido empírico, intuición a la que intenta responder la tradicional apelación a lo *Dado*. Pero mantener dicha intuición resulta difícil puesto que una creciente tendencia anti-*Dado* y antiempirista recorre la filosofía contemporánea; autores como Davidson, Rorty, Sellars y Brandom entre otros, están convencidos de que la experiencia no puede ser tomada como algo epistémicamente relevante sin caer en el *Mito de lo Dado*. McDowell considera que autores como Sellars y Davidson son “intercambiables” en este punto: tanto

la crítica al *tercer dogma del empirismo* como la crítica al *Mito de lo Dado* comparten la pretensión de proporcionar una base sólida para rechazar el empirismo.

Sin embargo, McDowell considera que el atractivo del empirismo radica en que hay una intuición legítima en el hecho de apelar a lo *Dado*: la idea de que necesitamos mantener contacto con el mundo en términos normativos: que la corrección o incorrección de nuestros juicios y creencias empíricas dependen, a fin de cuentas, de cómo es el mundo. Frente a la cada vez más popular tendencia antiempirista, McDowell se propone recuperar esta legítima intuición. Apelar a lo *Dado* es un intento por hallar ese constreñimiento externo a nuestras creencias y en este sentido, McDowell reconoce que lo *Dado* está en el camino correcto al tratar de mantenernos en contacto con el mundo. Por todo ello, algunos comentaristas han visto en la solución de McDowell al dilema coherentismo / fundacionalismo una “rehabilitación del fundacionalismo” purgado del *Mito de lo Dado*. Estas críticas serán analizadas más adelante (sección 2.3.1).

En lo que sigue trataré de mostrar la legitimidad de la intuición que subyace al hecho de apelar a lo *Dado*. Posteriormente argumentaré que la concepción tradicional de lo *Dado* no puede constituir la fuente de justificación no doxástica que pretende el fundacionalismo, pues lo *Dado* no es más que un mito. Ello nos llevará a analizar el otro cuerno del dilema, es decir, el coherentismo de Davidson.

2.1.1 Las Tentaciones de lo *Dado*²

A pesar de que bajo el rubro de lo *Dado* puede caer casi cualquier cosa (creencias, universales, proposiciones, primeros principios, etc.), para los intereses de este trabajo me limitaré a una caracterización “mínima” de lo *Dado* como la tesis epistemológica que sostiene que la experiencia funciona como la fuente de justificación no doxástica del conocimiento empírico. Aunque ésta no es ni la única ni la más fuerte caracterización de lo *Dado*³, tradicionalmente se le ha asociado con las sensaciones, impresiones o *sense data*.

² El contenido de esta sección, y de la siguiente (2.1.2), es una versión revisada de mi artículo “¿Es relevante lo ‘Dado’ para la justificación?”, publicado en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Universidad de Málaga, vol. VII, 2002, pp. 115-133.

³ El propio Sellars establece, a partir de la sección 3 de *Empiricism and the Philosophy of Mind*, otra caracterización más radical de lo *Dado* según la cual, las denominadas “creencias básicas” desempeñan el papel de fundamentos últimos de todo el edificio del conocimiento. Esta caracterización es más radical porque es una tesis con la que se encuentra comprometida toda postura fundacionalista. Para refutar esta caracterización radical Sellars desarrolla, en la sección 8, el “argumento del ascenso doxástico”, mismo que

En el presente apartado me concentraré en hacer más explícita esta caracterización “mínima” de lo *Dado*.

Para los defensores de lo *Dado* la experiencia desempeña el papel de fundamento epistémico sobre el que recae todo el proceso de la justificación, en virtud de que su propia justificación es no inferencial, no involucra a otras creencias: las creencias que se obtienen a través de la experiencia no requieren justificación inferencial sino que su justificación simplemente consiste en el hecho de aprehender directamente los *sense data* que nos son “dados” en la experiencia (sensaciones, impresiones, etc.). De esta manera, los defensores de lo *Dado* se encuentran comprometidos con un modelo fundacionalista de la justificación, ya que consideran que el conocimiento presenta una estructura “piramidal” donde los *sense data* se encuentran a la base justo porque poseen justificación no inferencial (se autojustifican) y la capacidad de transmitir esa justificación de manera lineal al resto de las creencias que conforman la estructura del conocimiento.⁴ Este tipo de posiciones son a las que en el capítulo I denominé “naturalistas”, en tanto que pretenden reducir el carácter normativo de la justificación a meros hechos naturales.

Los defensores de lo *Dado* identifican “experiencia” con “justificación”: los *sense data* aparecen como sólidos candidatos para desempeñar el papel de fundamento último de justificación en virtud de que su aprehensión es realizada por la mente de manera inmediata –directa–, sin establecer ningún otro tipo de relación. De ahí que se encuentren comprometidos con la teoría de la prioridad epistémica de las creencias acerca de *sense data* sobre el resto de nuestras creencias acerca del mundo externo: la apariencia tiene prioridad sobre la realidad.⁵

tiene por finalidad mostrar que la idea misma de una creencia básica es paradójica, además de que implica un modelo atomista de la justificación. Para los fines de este trabajo se hará referencia exclusivamente al sentido mínimo de lo *Dado*.

⁴ “El fundamentalismo clásico, de este modo, da expresión a una asunción central del empirismo, el punto de vista de que todo nuestro conocimiento deriva de la experiencia. Lo hace así, insistiendo en que una creencia que no trata de nuestros propios estados sensoriales (experiencia inmediata) sólo puede justificarse apelando a creencias que tratan de ellos.” J. Dancy, *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, tr. José Luis Prades Celma, Madrid: Tecnos, 1993, p. 71.

⁵ Cf. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, secciones 2 y 3. Ahí Sellars señala que para los teóricos de los *sense data* la oración “X parece rojo” es prioritaria con respecto a la oración “X es rojo”. Es decir, que para los empiristas el lenguaje de las “apariencias” tiene prioridad sobre el lenguaje de “ser”. La tesis que Sellars sostiene es exactamente la opuesta: que la oración “X es rojo” es lógicamente anterior a la oración “X parece rojo”.

En este modelo fundacionalista la experiencia es presentada como algo que es *dado* a, y aprehendido por la mente de manera inmediata, mientras que ésta permanece pasiva y se limita a recibir eso que le es *dado* desde el exterior.⁶ Esta aprehensión es un contacto inmediato con la realidad tal y como ella es en sí misma.⁷ La experiencia es algo que se da –afirman– desprovista de toda conceptualización. Es decir, si los conceptos (que posibilitan la reidentificación de particulares) son los que introducen la posibilidad del error, al no intervenir en la aprehensión de lo que es *dado* en la experiencia, los *sense data* resultan ser buenos candidatos para desempeñar el papel de fundamento infalible del edificio del conocimiento.⁸

Además de estar comprometidos con el modelo fundacionalista de la justificación, los defensores de lo *dado* suscriben el tradicional modelo cartesiano de la mente, según el cual, ésta es concebida como un espacio privado –como una isla aislada– a cuyos contenidos autoevidentes (estados subjetivos) sólo el propio sujeto tiene acceso privilegiado, mientras que el resto de información sobre el mundo exterior únicamente se obtiene extrapolando los cambios que experimenta la propia mente en su interior.⁹ Para el modelo cartesiano de la mente, que se encuentra presente tanto en los racionalistas como en los empiristas clásicos, lo que una persona conoce mejor son sus propios estados mentales,

⁶ “The main account which has usually been offered by the givenists of such semi-cognitive states is well suggested by the terms in which immediate or intuitive apprehensions are described: ‘immediate’, ‘direct’, ‘presentation’, etc. The underlying idea here is that of *confrontation*: in intuition, mind or consciousness is directly confronted with its object, without the intervention of any sort of intermediary. It is in this sense that the object is *given* to the mind. The root metaphor underlying this whole picture is vision: mind or consciousness is likened to an immaterial eye, and the object of intuitive awareness is that which is directly before mental eye and open to its gaze. If this metaphor were to be taken seriously, it would become relatively simple to explain how there can be a cognitive state which can justify but does not require justification...” L. Bonjour, “Can Empirical Knowledge have a Foundation?”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 15 1978, pp. 1–13, (p. 11–12).

⁷ “The sharp distinction between sensation and conception here is a major feature of Kantian epistemology. The subjective starting point toknowing is taken from Descartes, and the insistence that what we know first or most directly are our own nonconceptual states is a theme that unifies the classical British empiricists.” W. A. deVrie & T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given. Reading Wilfrid Sellars’s “Empiricism and the Philosophy of Mind”*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000, p. 8–9.

⁸ Cabe señalar que no toda postura fundacionalista afirma la infalibilidad de sus fundamentos. De hecho, la mayoría de los fundacionalistas contemporáneos son falibilistas. Sin embargo, el fundacionalismo “fuerte” –el de los empiristas clásicos y el cartesiano– sí es infalibilista. Sobre las distintas variantes del fundacionalismo véase: S. Haack, *Evidencia e Investigación: Hacia la reconstrucción en epistemología*, tr. M^a Ángeles Martínez García, Madrid: Tecnos, 1997, p. 30 y ss.

⁹ Sellars ataca la “privacidad” tradicional de los episodios internos mostrando que no pueden ser intrínsecamente privados, sino que su privacidad se construye en, y presupone, el discurso intersubjetivo. Además, para Sellars dichos episodios sí son relevantes para la justificación. Cf. W. Sellars, *op. cit.*, § 45.

sus propios episodios privados y subjetivos. El empirismo clásico identificó lo *Dado* con los *sense data*, cuyas notas características satisfacen las exigencias del modelo cartesiano de la mente: son objetos “internos”, “privados”, “no-físicos” y “conocidos de manera directa”. Pero quizá una de las notas más singulares que el empirismo atribuye a los *sense data* consiste en que también son caracterizados como objetos “no interpretados”: manchas de color dentro del campo visual, sensaciones de cosquilleo, soplos de algún olor, etc.

¿Pero cuál es la motivación de apelar a lo *Dado* como fuente de justificación no doxástica? ¿Qué hay de tentador en lo *Dado*? Apelar a lo *Dado* es un intento por satisfacer dos preocupaciones igualmente legítimas que se encuentran relacionadas: por un lado, intenta poner freno al regreso de la justificación epistémica y proporcionar una alternativa frente a la amenaza del escepticismo; ésta sería la intuición epistemológica que opera en lo *Dado*. Por otra parte, lo *Dado* también es un intento por responder a la pregunta ¿cómo es posible el contenido empírico del pensamiento? señalando que el mundo constriñe externamente al pensamiento a través de la experiencia; ésta sería la intuición trascendental que subyace a lo *Dado*. Ambas intuiciones hacen atractivo un programa como el empirista.

A continuación intentaré mostrar que la intuición epistemológica de lo *Dado* sustenta la pretensión fundacionalista de erigirse como la única alternativa para frenar el regreso de la justificación epistémica que conduce hacia el escepticismo.¹⁰

De esta manera, el hecho de apelar a lo *Dado* está estrechamente relacionado con el problema del mundo externo: frente al desafío escéptico que pone en duda todo el presunto conocimiento que pudiéramos tener sobre el mundo externo, se apela a lo *Dado* para tratar de evitar la devastadora conclusión escéptica y garantizar que, efectivamente, en el conocimiento empírico hay ciertos puntos de contacto con el mundo en los que la justificación se detiene, dichos puntos los constituyen las sensaciones, impresiones, etc.¹¹

¹⁰ El argumento del regreso de la justificación es el principal argumento a favor del fundacionalismo y opera por eliminación. Este argumento señala que la cadena de justificación puede presentarse de tres maneras distintas y excluyentes entre sí, cada una de las cuales corresponde, respectivamente, con el escepticismo, el coherentismo y el fundacionalismo: en el primer caso la cadena de justificación no tiene fin, por lo que conduce al escepticismo; en el segundo caso la cadena forma un círculo vicioso que tampoco proporciona un modelo de la justificación alternativo al escepticismo; en el último de los casos la cadena de justificación termina con creencias básicas que están justificadas de manera no inferencial (autojustificadas), mismas que constituyen el fundamento, la fuente de justificación última de todo el conocimiento empírico. Esta última opción es la que adoptan los fundacionalistas, pues consideran que es la única alternativa para evitar el escepticismo.

¹¹ “The doctrine of the given arose in the context of the problem of the mind’s knowledge of the external physical world. If a mind is to gain knowledge about extramental reality, there must be some point of contact

Así pues, los defensores de lo *Dado* conciben a los *sense data* como el único vínculo que puede mantener unido el ámbito de lo mental con el de lo extramental y que nos permite escapar del escepticismo que implica el problema del mundo externo. Pero este vínculo con el mundo externo también intenta rescatar la posibilidad de que nuestras creencias y juicios posean contenido empírico; es la faz trascendental de lo *Dado*. McDowell expresa esta idea en los siguientes términos:

It can be difficult to accept that the Myth of the Given is a myth. It can seem that if we reject the Given, we merely reopen ourselves to the threat to which the idea of the Given is a response, the threat that our picture does not accommodate any external constraint on our activity in empirical thought and judgement. [MW: 8]

Esta misma idea puede expresarse utilizando terminología kantiana: el conocimiento empírico no puede estar constituido exclusivamente por nuestra capacidad conceptual (*espontaneidad*), no puede consistir en meras “fantasmagorías”. Por el contrario, necesita contar con un *límite* que provenga de fuera de la espontaneidad (*receptividad*) y esta es precisamente la función que trata de desempeñar lo *Dado*. Lo *Dado* ofrece la posibilidad de que los juicios empíricos puedan estar fundamentados de tal manera que posean contenido empírico. Considero que McDowell es quien mejor ha logrado expresar la legitimidad de apelar a lo *Dado*:

What generates the temptation to appeal to the Given is the thought that spontaneity characterizes exercises of conceptual understanding in general, so that spontaneity extends all the way out to the conceptual contents that sit closest to the impacts of the world on our sensibility. We need to conceive this expansive spontaneity as subject to control from outside our thinking, on pain of representing the operations of spontaneity as a frictionless spinning in a void. The Given seems to supply that external control. [MW: p. 11]

McDowell advierte que si se prescinde de la experiencia se corre el grave riesgo de que el conocimiento empírico pierda contacto, “fricción”, con el mundo externo, convirtiéndose en un “mero juego autocontenido” entre creencias.

En lo anterior espero haber logrado mostrar que el hecho de apelar a lo *Dado* no es algo absurdo, sino una idea bastante atractiva tanto desde una perspectiva epistemológica como desde una trascendental. No obstante, autores como Davidson y Sellars tienen razón

or interface between the mental and the extramental. This will be the point at which the metaphysical connection between the mind and the external object (presumably some causal connection) is transformed into epistemological connection. But the mind is thought of as a self-contained space capable of utilizing for its knowledge only what is entirely within its realm. The external object can show up only in the form of a “footprint” or an impression left on the mind itself. This is the role of sensation.” W. A. deVries & T. Triplett, *op. cit.*, p. xx.

al señalar que esta concepción tradicional de la experiencia no puede funcionar como la fuente no doxástica de justificación que pretenden los fundacionalistas, pues –afirman– lo *Dado* es solamente un mito.

2.1.2 El Mito de lo Dado

Frente a esta concepción de lo *Dado* que postula que hay ciertos hechos no epistémicos (la aprehensión de *sense data*) que son la fuente de justificación no doxástica del conocimiento empírico, se ha descargado una batería de argumentos que tienen por objetivo mostrar que ello no es posible, pues lo *Dado* solamente es un mito. En esta sección me concentraré en abordar el más célebre de ellos, un argumento que tiene su más honda raíz en Kant y cuya formulación más acabada se encuentra en Sellars.

El argumento en contra de lo *Dado* parte del *dictum* kantiano “Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A 51 / B 75). Con este *dictum* Kant quiere señalar el hecho de que en el conocimiento interactúan tanto la capacidad conceptual (*espontaneidad*) como la sensibilidad (*receptividad*), por lo que la justificación no puede recaer exclusivamente en los *sense data*, pues serían *intuiciones ciegas*. El *dictum* también señala que la experiencia requiere de estructuras conceptuales, que experimentar no es simplemente el que algo se dé al sujeto con independencia de la intervención de la espontaneidad como si hubiera una experiencia desprovista de cualquier concepto.¹²

Considero que Sellars sigue este *dictum* kantiano al postular su “Nominalismo psicológico”, según el cual, “toda conciencia de clases, parecidos, hechos, etc., en resumen, toda conciencia de entidades abstractas –incluso toda conciencia de particulares– es un asunto lingüístico.”¹³ Sellars coincide con Kant al señalar que los empiristas están en un error al pretender que es posible ser consciente de ciertas clases simplemente por el hecho de tener sensaciones. El “nominalismo psicológico” sellarsiano es una alternativa frente a los principales postulados de la tradición cartesiana que comparten también los empiristas clásicos. Como vimos anteriormente, de acuerdo con la tradición cartesiana, hay ciertos episodios internos (*sense data*, sensaciones, principios a priori, etc.) que son la fuente de

¹² “We should understand what Kant calls ‘intuition’ –experiential intake– not as a bare getting of an extra-conceptual Given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content.” [MW: 9.]

¹³ W. Sellars, *op. cit.*, § 29, p. 63.

justificación no doxástica del conocimiento empírico en virtud de que están autojustificados por el *simple hecho de ser aprehendidos*. Empiristas y racionalistas privilegian la perspectiva de la primera persona, es decir, consideran que el conocimiento empírico es un proceso unidireccional que va desde el interior de la mente del propio sujeto –estados mentales– hacia el exterior. Frente a esta tradición, el “Nominalismo psicológico” de Sellars intenta mostrar exactamente lo contrario: que no hay episodios internos que sean “simples” o “no interpretados” –como los *sense data*–, sino que todo episodio que se encuentre en la conciencia es ya una manifestación de conexiones asociativas muy complejas que tienen que ver con conceptos, con el lenguaje. El Holismo que sostiene Sellars es contrario a la tradición cartesiana, pues concibe al conocimiento como un proceso que va desde fuera –prácticas lingüísticas– hacia el interior del sujeto –episodios internos–. En cambio, los empiristas defienden una concepción atomista de la experiencia, pues sostienen que lo que se experimenta sensorialmente son *particulares* –*sense data*– que, al estar desprovistos de cualquier conceptualización, se presentan y justifican de manera aislada. El error de esta concepción tradicional de la experiencia consiste en identificar sensaciones con pensamientos, con lo que se tiende a otorgar contenido proposicional a las sensaciones.

Sellars retoma el *dictum* kantiano para mostrar que esta confusión entre hechos epistémicos con hechos no epistémicos subyace a la concepción mitológica de lo *Dado*:

Now if we bear in mind that the point of the epistemological category of the given is, presumably, to explicate the idea that empirical knowledge rests on a ‘foundation’ of non-inferential knowledge of matter of fact, we may well experience a feeling of surprise on noting that according to sense-datum theorists, it is *particulars* that are sensed. For what is *known*, even in non-inferential knowledge, is *facts* rather than *particulars*, items of the form *something’s being thus-and-so* or *something’s standing in a certain relation to something else*. It would seem, then, that the sensing of sense contents *cannot* constitute knowledge, inferential or non-inferential[...]¹⁴

Mientras que los empiristas sostienen que a través de lo *Dado* hay una confrontación directa con la realidad tal y como ésta es en sí misma, la concepción de la experiencia que parte del *dictum* kantiano señala que en *toda* experiencia intervienen necesariamente los conceptos. Es decir, la experiencia sensorial es ya un hecho epistémico y no la mera aprehensión de particulares.

¹⁴ *Ibid.*, § 3, p. 15.

La estrategia desarrollada por Kant en contra del empirismo humeano es análoga a la desarrollada por Sellars en contra de lo *Dado*: frente al modelo atomista de la experiencia que sostienen los empiristas clásicos, en el que la experiencia es reducida a una mera colección de *sense data* aislados, la tesis de la Autoconciencia le permite a Kant desarrollar un modelo holista de la experiencia en el que todas y cada una de las distintas experiencias están interconectadas entre sí de manera coherente formando una especie de red, que es la que forma la imagen del mundo objetivo. Por su parte, Sellars ataca la tesis central del fundacionalismo, la idea de que hay creencias básicas autojustificadas, señalando que dicha tesis implica una insostenible concepción atomista de la justificación.

Sellars mantiene una concepción holista respecto a los conceptos –poseer un concepto es poseer toda una batería conceptual¹⁵– y de igual forma sostiene una concepción holista de la justificación y del conocimiento: el conocimiento es conocimiento de hechos más que de particulares. Se puede tener conocimiento de particulares, sí, pero conocer un particular implica conocer toda una serie de hechos acerca de él. Teniendo como telón de fondo esta concepción holista de la experiencia y del conocimiento, Sellars perfecciona el argumento que tiene por objetivo rechazar la caracterización tradicional de lo *Dado* y se pregunta ¿cómo puede la experiencia funcionar como fuente no doxástica de justificación?

Dicho argumento presenta la siguiente estructura:

- 1) Si la experiencia es la fuente no doxástica que justifica el conocimiento empírico y lo que se experimenta sensorialmente son particulares, entonces nos enfrentamos a un dilema:
 - a) O lo que se experimenta sensorialmente son particulares que carecen de contenido proposicional, pero estos particulares no constituyen forma alguna de conocimiento.
 - b) O bien, lo que se experimenta sensorialmente sí constituye una forma de conocimiento (no inferencial), de manera que lo que se experimenta son hechos y no particulares.
- 2) Si (a) es el caso, entonces la experiencia no puede funcionar como fuente no doxástica de justificación, pues la aprehensión de particulares constituye un hecho no epistémico que,

¹⁵ “The essential point is that even to have the more rudimentary concept presupposes having a battery of other concepts.” *Ibid.*, § 19, nota 6 (añadida en 1963).

al carecer de contenido proposicional, no puede proporcionar apoyo lógico al resto de las creencias.

3) Si (b) es el caso, entonces lo *Dado* es un mito porque lo que se experimenta sensorialmente son hechos y no particulares como sostienen los defensores de lo *Dado*.

4) *Conclusión*: La experiencia, tal y como la conciben los defensores de lo *Dado*, no puede funcionar como la fuente de justificación no doxástica del conocimiento.

El núcleo del argumento consiste en mostrar que los defensores de lo *Dado* confunden los hechos no epistémicos (*sense data*) con hechos epistémicos (pensamientos, creencias, etc.)¹⁶ Los defensores de lo *Dado* pretenden recoger las dos partes del dilema a la vez: por un lado afirman que lo que se experimenta sensorialmente son particulares y por el otro, también pretenden identificar a los particulares con un tipo de conocimiento no inferencial que desempeñe el papel de fundamento del conocimiento; “pues han tomado lo ‘Dado’ como un hecho que no presupone ningún aprendizaje, ni formación de asociaciones, ni el establecimiento de conexiones estímulo–respuesta. En pocas palabras, han tendido a equiparar *percibir contenidos sensoriales con ser consciente*.”¹⁷

Gracias a este argumento Sellars concluye que apelar a lo *Dado* simplemente es hacer una descripción empírica de lo que se experimenta en lugar de dar una justificación. McDowell ha interpretado esta idea como el hecho de que cuando uno apela a lo *Dado* esperando ofrecer una justificación, lo único que puede proporcionar es una “exculpación”:

But when we make out that the space of reasons is more extensive than the conceptual sphere, so that it can incorporate extra–conceptual impingements from the world, the result is a picture in which constraint from outside is exerted at the outer boundary of the expanded space of reasons, in what we are committed to depicting as a brute from the exterior. Now perhaps this picture secures that we cannot be blamed for what happens at that outer boundary, and hence that we cannot be blamed for the inward influence of what happens there. What happens there is the result of alien force, the causal impact of the world, operating outside the control of our spontaneity. But it is one thing to be exempt from blame, on the ground that the position we find ourselves in can be traced ultimately to brute force; it is quite another thing to have a justification. In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications. [MW: 8]

¹⁶ Esta confusión entre hechos no epistémicos (sensaciones) y hechos epistémicos (pensamientos) fue introducida por Descartes, quien definió a la mente en términos epistémicos. Para Descartes el acceso privilegiado –inmediato– es el criterio que sirve para distinguir entre lo mental y lo no mental. Es precisamente bajo la luz de este criterio que identifica a las sensaciones con los pensamientos, pues ambos son accesibles de manera inmediata. Cf. R. Brandom, “Study Guide”, en W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p. 121.

¹⁷ W. Sellars, *op. cit.*, § 6, p. 20.

Sin embargo, ¿qué queda tras haber analizado este argumento? ¿Acaso la creciente desbandada anti-*Dado* ha logrado desterrar a la experiencia del proceso de justificación del conocimiento empírico?

Considero que se debe hacer justicia a las legítimas intuiciones que operan en lo *Dado*. El conocimiento empírico no puede prescindir de la experiencia, porque entonces se volvería un mero juego de conceptos vacíos, un “girar sin fricción en el vacío”.

2.2 Girando en el vacío: el modelo coherentista

Hasta ahora hemos desmontado la versión tradicional de uno de los extremos de la oscilación pendular que aqueja a la epistemología, a saber, el fundacionalismo que apela a la experiencia como fuente de justificación no doxástica del conocimiento empírico. Hemos visto que esta postura descansa en un mito; pero ¿implica esto que debemos abrazar el coherentismo en el que se niega que la experiencia desempeñe algún papel en el juego de la justificación? Hacerlo simplemente sería desplazarnos hasta el otro extremo del dilema sin que por ello se hubiera detenido la oscilación epistemológica descrita por McDowell.

Si abandonamos por completo las legítimas intuiciones que subyacen a lo *Dado*, entonces perdemos también todo contacto con el mundo externo que limite el operar de nuestra capacidad conceptual. Para McDowell, este otro extremo de la oscilación pendular está representado por la teoría coherentista del conocimiento de Donald Davidson.¹⁸

Davidson ha sido uno de los más agudos críticos del fundacionalismo y defensor del coherentismo. La principal objeción que ha planteado al fundacionalismo consiste en mostrar que dicha postura padece una seria debilidad frente al escepticismo. Según Davidson, aceptar –con el fundacionalista– la existencia de una fuente de justificación no doxástica implica que hay ciertas creencias –básicas– que están justificadas de manera no inferencial, o sea, que su justificación no implica relación alguna con otras creencias. Esto conduce a adoptar una teoría de la prioridad epistémica de las creencias básicas sobre el resto de nuestras creencias, lo que abre –como señalé anteriormente– un abismo entre estos dos dominios de creencias que sirve de pretexto para que el escéptico lance su desafío.

¹⁸ D. Davidson, “Verdad y Conocimiento: una Teoría de la Coherencia”, en D. Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, tr. Carlos Moyá. Barcelona: Píados-UAB, 1992, pp. 73-97.

Desde la perspectiva de Davidson, la estrategia del fundacionalista frente al escéptico, lejos de refutarlo, termina favoreciéndolo.

Ahora bien, el fundacionalismo que apela a lo *Dado* para frenar el regreso de la justificación epistémica implica que hay estados de conciencia –*sense data*– que están autojustificados en virtud de encontrarse en contacto directo con la realidad independiente. Davidson rechaza también esta idea de confrontación directa con la realidad y la tacha de absurda:

[De acuerdo con el fundacionalista] una persona tiene todas sus creencias sobre el mundo, esto es, todas sus creencias. ¿Cómo puede decir si son verdaderas o aptas para serlo? Únicamente conectando sus creencias con el mundo, confrontando algunas de sus creencias, una por una, con las aportaciones de los sentidos, o tal vez confrontando la totalidad de sus creencias con el tribunal de la experiencia. Ninguna confrontación semejante tiene sentido, pues, desde luego, no podemos salir de nuestra piel para descubrir lo que causa los acontecimientos internos de los que tenemos conciencia.¹⁹

Según Davidson, el fundacionalismo en tanto que postula una clase de creencias –básicas– que tienen un estatus epistémico especial intrínseco en virtud de que son el resultado de una confrontación directa con la realidad. Para Davidson dicha confrontación es absurda, pues con lo único con lo que contamos en la justificación es con creencias; no hay nada más primitivo que ellas en lo que podamos apoyarnos.

En contra de este modelo fundacionalista Davidson propone un modelo coherentista de la justificación, el cual se encuentra regido por el *dictum* “lo único que puede justificar una creencia es otra creencia”²⁰:

Todas las creencias están justificadas en el siguiente sentido: están apoyadas por muchas otras creencias (pues en otro caso no serían las creencias que son) y gozan de una presunción de verdad. La presunción se incrementa cuanto más amplio e importante sea el cuerpo de creencias con el que la creencia en cuestión es coherente, y al no haber cosa tal como la creencia aislada, no hay creencia alguna sin una presunción en su favor.²¹

Tradicionalmente, el coherentismo señala que toda justificación es inferencial, es decir, que proviene de otras creencias; lo que implica la negación de una fuente no doxástica de justificación como la que propone el fundacionalismo. Para el coherentismo la justificación

¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²⁰ Un antecedente directo de este *dictum* es sostenido por Otto Neurath en su artículo “*Protokollsätze*”. Ahí, Neurath argumenta que no tiene sentido hablar de confrontación entre proposiciones y hechos ya que sólo es posible comparar una proposición con otra: “Sólo puede utilizarse la palabra ‘verificación’ en relación a ‘proposiciones’, es decir, con respecto a series de signos que se pueden utilizar en el marco de la prueba de una reacción y que pueden ser sustituidos sistemáticamente por otros signos.” O. Neurath, “Proposiciones Protocolares”, en: A. J. Ayer (comp.), *El Positivismo Lógico*, tr. L. Aldama, México: F.C.E., 1965, p. 210.

²¹ D. Davidson, *op. cit.*, p. 96.

no se transmite de manera lineal, sino que se transmite de manera holista: el conocimiento es un sistema cerrado de creencias en el que la justificación aparece en términos de la coherencia que poseen las creencias entre sí. Los coherentistas rechazan que en su propuesta la justificación se comporte como un círculo vicioso, más bien la describen como una red en la que todas las creencias están interconectadas entre sí, recibiendo y proporcionando apoyo lógico el resto del sistema.

Sin embargo, la principal objeción a la que se encuentra expuesto el coherentismo es precisamente que, al definir la justificación en términos de meras relaciones entre creencias, se corre el riesgo de que la experiencia sea excluida del proceso de justificación. Al hacerlo no sólo se pierde el vínculo con el mundo, sino que también se desconecta la verdad de la justificación. ¿Qué garantiza que un sistema de creencias perfectamente coherente sea verdadero? Davidson piensa que puede evitar este riesgo sin abandonar el coherentismo:

Este es el escepticismo en uno de sus ropajes tradicionales. La pregunta es: ¿por qué no podrían todas mis creencias ser coherentes entre sí siendo al mismo tiempo falsas acerca del mundo real? [...] incluso una teoría moderada de la coherencia como la mía ha de proporcionar al escéptico razones para suponer que las creencias coherentes son verdaderas. El partidario de una teoría de la coherencia *no puede permitir que la seguridad proceda del exterior del sistema de creencias* si nada en su interior puede ofrecer apoyos, a menos que se pueda mostrar que descansa, en último término o de modo inmediato, en algo independientemente fidedigno.²²

A pesar de advertir el riesgo de separar verdad y justificación, Davidson describe el conocimiento como un proceso que se encuentra confinado en el interior de nuestro pensamiento: si la justificación solamente puede establecerse entre estados de conciencia que se encuentran conceptualmente estructurados –creencias–, entonces el mundo no puede intervenir en este proceso de justificación. De inmediato surge la pregunta ¿cómo es posible, entonces, el contenido empírico que de hecho poseen nuestras creencias?

Las versiones más sólidas del coherentismo, como la que suscribe Davidson –y también Bonjour²³– reconocen la necesidad de contar con un *input* del mundo externo que introduzca contenido empírico al sistema de creencias. Es por ello que estos autores, a pesar

²² *Ibid.*, p. 78. Las cursivas son mías.

²³ Véase: L. Bonjour, “The Coherence Theory of Empirical Knowledge”, *Philosophical Studies*, vol. 30, 1976, pp. 281–312. Sin embargo, recientemente Bonjour ha cambiado de perspectiva al señalar que “tras haber trabajado de manera ardua en el laberinto del coherentismo” ha llegado a la convicción de “que el antifundacionalismo está en un serio error” y declara que “el fundacionalismo tradicional no es un mito ya que constituye la única esperanza frente al escepticismo acerca del mundo externo”. Cf. L. Bonjour, “Foundationalism and the External World”, *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology*, 1999, pp. 229–249.

de que se oponen a los intermediarios epistémicos como lo *Dado*, reconocen la necesidad de preservar los intermediarios causales para salvar este tipo de objeciones. En otras palabras, Davidson coincide con la crítica sellarsiana al *Mito de lo Dado* al afirmar que la experiencia no puede funcionar como fuente epistémica en tanto que lo *Dado* carece de contenido conceptual que le permita articularse inferencialmente en el interior de cualquier sistema de creencias. No obstante, reconoce que la experiencia sí desempeña el papel de fuente causal de todo el conocimiento empírico; la experiencia proporciona ese *input* que introduce contenido empírico al sistema. Al respecto Davidson afirma:

La relación entre una sensación y una creencia no puede ser de carácter lógico, pues las sensaciones no son creencias ni otras actitudes proposicionales. ¿Cuál es, entonces, la relación? Creo que la respuesta es obvia: la relación tiene carácter causal. Las sensaciones causan algunas creencias, y en *este* sentido constituyen la base o sustento de esas creencias. Pero una explicación causal de una creencia no muestra cómo o por qué está justificada la creencia. [...] Desde luego, hay intermediarios causales. De lo que debemos guardarnos es de los intermediarios epistémicos.²⁴

Así pues, la experiencia solamente puede desempeñar el papel de fuente causal del conocimiento empírico. Para Davidson somos nosotros, los seres humanos, la única fuente de control racional sobre nuestras creencias y juicios. La racionalidad es un proceso interno al sistema de creencias que poseemos.

Sin embargo, la razón por la que el coherentismo –aún en sus versiones más sofisticadas– no ofrece realmente una opción para escapar de la oscilación pendular de la que habla McDowell, tiene que ver con el hecho de que sigue aceptando la concepción moderna de la naturaleza como *reino de la ley*. Esto es, Davidson también piensa que ésta es la única manera de concebir a la experiencia, por lo que concluye que no puede ser epistémicamente relevante. En su intento por evitar apelar a lo *Dado*, el coherentista le cierra a la experiencia la puerta del espacio lógico de las razones, la expulsa del proceso de justificación. Para McDowell, el problema con el coherentismo de Davidson radica en que deja intacta la concepción de la naturaleza como *reino de la ley* y ello lo conduce a expulsar a la experiencia del proceso de la justificación epistémica en tanto que sólo constriñe causal, pero no racionalmente, nuestro pensamiento. Así pues, el coherentismo de Davidson no puede dar cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios. McDowell plantea su objeción a Davidson en los siguientes términos:

Davidson recoils from the Myth of the Given all the way to denying experience any justificatory role, and the coherentist upshot is a version of the conception of spontaneity as frictionless, the very thing

²⁴ D. Davidson, *op. cit.*, p. 81, 83.

that makes the idea of the Given attractive. [...] Davidson's picture depicts our empirical thinking as engaged in with no rational constraint, but only causal influence from outside. [MW: 14]

Ahora bien, es importante destacar aquí que la razón principal por la que McDowell rechaza el coherentismo de Davidson no tiene que ver con la tradicional objeción epistemológica, analizada anteriormente y según la cual, éste tiene una seria debilidad frente al escepticismo en tanto que desconecta justificación y verdad. La razón principal que esgrime McDowell para rechazar el coherentismo de Davidson es una objeción “trascendental”²⁵: si la justificación está relegada exclusivamente a las relaciones entre creencias que conforman un sistema coherente, entonces la relación entre dicho sistema y el mundo no puede ser racional, ya que el mundo sólo ejercería un control causal sobre el pensamiento. Esta objeción es suficiente –según McDowell– para rechazar la propuesta de Davidson:

[M]y complaint is not that coherentism leaves us vulnerable to ordinary skepticism. Ordinary skepticism takes for granted that we have beliefs –subjective commitments with objective purport. It queries whether any of our beliefs amount to knowledge, or even whether we have grounds for them at all, I understand such queries as ineptly expressing an inchoate anxiety whose proper topic is the very idea of objective purport. Such an anxiety might take shape as a sense of something problematic about the idea that our thinking is in touch with objective reality. Presenting itself in such a form the anxiety could easily be misidentified as narrowly epistemological. But the real difficulty is, as I am putting it there, transcendental[...]²⁶

McDowell considera que Davidson está tan impelido por rechazar el *Mito de lo Dado*, que no repara en que al hacerlo también está rechazando el empirismo y la posibilidad de dar cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios. El verdadero peligro de una teoría como el coherentismo de Davidson radica en que no hay “control racional externo al pensamiento”, lo que proporciona una imagen distorsionada de nuestra relación con el mundo:

[...]But the Myth of the Given has a deeper motivation, in the thought that if spontaneity is not subject to rational constraint from outside, as Davidson's coherentist position insists that it is not, then we cannot make it intelligible to ourselves how exercises of spontaneity can represent the world.

²⁵ Cf. J. McDowell, “Précis of Mind and World”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 365–368. Ahí, McDowell aclara –en la nota 2– que el sentido en que utiliza el término “trascendental” en *Mind and World* es distinto al sentido que le da en este texto posterior. Mientras que en *Mind and World* “trascendental” es utilizado para referirse a “cierta historia filosófica, que a menudo se encuentra en Kant”, ahora utiliza el mismo término para “caracterizar cualquier posición filosófica que pretende mostrar que no hay ninguna clase de misterio en la idea misma del significado objetivo de nuestras creencias”. Este último sentido del término “trascendental” es al que me refiero a lo largo de este capítulo.

²⁶ *Ibid.*, p. 365–366.

²⁶ J. McDowell, “Reply to Commentators”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, p. 425.

Thoughts without intuitions are empty, and the point is not met by crediting intuitions with causal impact on thoughts; we can have empirical content in our picture only if we can acknowledge that thoughts and intuitions are rationally connected. [MW: 17-18]

Al describir la relación entre la mente y el mundo en términos meramente causales, el coherentismo de Davidson nos presenta una imagen en la que nuestras mentes se encuentran “girando sin fricción en el vacío”, sin fricción racional alguna con el mundo. Así pues, el coherentismo de Davidson no se encuentra en una posición más cómoda que la del fundacionalismo. Ninguna de estas dos posiciones logra dar cuenta del contenido empírico que de hecho poseen nuestras creencias y juicios.

El empirismo mínimo de McDowell pretende proporcionar una salida a este estéril dilema entre el fundacionalismo y el coherentismo. Una vez expuestos los dos cuernos del dilema, es preciso analizar la manera en que pretende “exorcizarlo”.

2.3 Empirismo mínimo: una alternativa al tradicional dilema fundacionalismo / coherentismo

Fundacionalismo y coherentismo constituyen intentos estériles por responder a la pregunta ¿cómo es posible el contenido empírico? Pregunta en la que McDowell ve sintetizadas las principales ansiedades filosóficas de la Modernidad.²⁷

En el capítulo anterior señalé que el empirismo mínimo está comprometido con una intuición de sentido común, a saber, que nuestro pensamiento –nuestras creencias y juicios– posee contenido empírico. Recientemente McDowell ha señalado que esta idea implica también un compromiso “trascendental”: si de hecho nuestro pensamiento posee contenido empírico, entonces no debería resultar problemática la pregunta ¿cómo es posible el conocimiento empírico? Necesitamos conocer cuáles son las condiciones que hacen

²⁷ “I have suggested that we can bundle the supposed problems together in a question on these lines: ‘How is empirical content possible?’ Empirical content looks problematic, in the way I aim to deal with, when one becomes inexplicitly aware of an apparent tension between empiricism and the fact that idea of an impression is the idea of an occurrence in nature.” [MW: xx-xxi]

Inmediatamente después de este pasaje, McDowell señala que un espíritu naturalista recorre la filosofía contemporánea y que su finalidad es la de responder, no la de exorcizar, preguntas acerca del contenido empírico y demás aspectos mentales que tienen la forma “¿cómo es posible?”. El problema es que, según McDowell, estas preguntas no son propiamente epistemológicas, por lo que no aceptan el tipo de respuestas como las que intenta el naturalismo, sino que son preguntas trascendentales que solamente pueden exorcizarse.

inteligible el que nuestras creencias y juicios cuenten con contenido empírico. McDowell caracteriza este compromiso trascendental en los siguientes términos:

The transcendental thought is that we need to be able to see how spontaneity of the understanding can be constrained by the receptivity of sensibility, if we are to be entitled to the very idea of subjective postures with objective purport. And the constraint must be rational, not merely causal, if its presence in our picture is to vindicate a conception of the responsibility of thinking to its subject matter.²⁸

Para McDowell la condición de posibilidad del contenido empírico que exhiben nuestras creencias y juicios es el hecho de que la relación entre la mente y el mundo es normativa.

A lo largo de este apartado abordaré con detenimiento esta caracterización del empirismo mínimo como una estrategia trascendental cuyo objetivo consiste en disipar el marco de pensamiento moderno que hace problemático dar cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios.

Los intentos fundacionalistas y coherentistas por dar cuenta del contenido empírico han fracasado en tanto que dejan intacta la concepción moderna de la naturaleza, justo la raíz del problema. El error que ambas posiciones comparten radica en pensar que la receptividad es independiente de toda actividad conceptual. La salida que propone McDowell consiste en rechazar la concepción moderna de la naturaleza como *reino de la ley* y sustituirla por una en la que la experiencia sea entendida como conceptualmente estructurada, como receptividad que involucra ya la operación de capacidades conceptuales.

El argumento trascendental con el que McDowell pretende exorcizar este dilema presenta la forma típica de un argumento trascendental:

P1: A

P2: $\Box (\neg C \rightarrow \neg \Box A)$

$\therefore \Box C$

Premisa 1: Nuestro pensamiento –creencias y juicios– posee contenido empírico.

Esta primera premisa es la intuición de sentido común con la que se encuentra comprometido el empirismo mínimo. Para que el argumento trascendental funcione, la primera premisa tiene que afirmar un hecho que no puede ponerse en duda, un hecho que aceptaría el adversario, tanto fundacionalista como coherentista. En este caso, la premisa 1 afirma no sólo una posibilidad lógica, sino una posibilidad material o real y para ello apela

²⁸ J. McDowell, "Having the World in View...", p. 365–366.

a la facticidad, es decir, apela al hecho de que de *ipso* nuestras creencias y juicios poseen contenido empírico, de ahí se infiere su posibilidad material. De acuerdo con el axioma de Tarski si algo es verdadero entonces es posible ($A \rightarrow \Diamond A$)

Premisa 2: De manera necesaria si la relación entre la mente y el mundo no es normativa, es decir, si el mundo no ejerce control racional externo al pensamiento, entonces no es posible que nuestros juicios y creencias posean contenido empírico. $\Box (\neg C \rightarrow \neg \Diamond A)$

Una vez establecida una verdad evidente en la premisa 1, en la premisa 2 se procede a mostrar que de no darse cierta condición (C), entonces lo que afirma la premisa 1 no sería posible. En este caso, C es la tesis básica del empirismo mínimo, por lo que de no aceptarse éste, entonces no sería posible satisfacer la intuición de sentido común que expresa la primera premisa: de no aceptarse que la relación entre la mente y el mundo es normativa, entonces no sería posible dar cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios.

Cabe señalar que en este argumento la experiencia necesita entenderse como conceptualmente estructurada, de manera que además de fungir como constreñimiento externo al pensamiento, también sea un constreñimiento racional y no meramente causal. Dicho constreñimiento es racional porque lo que se experimenta son hechos que están conceptualmente estructurados y es externo porque lo que se experimenta son los hechos objetivos e independientes que conforman el mundo. En el siguiente capítulo volveré sobre este punto.

∴ Conclusión: Necesariamente la relación entre la mente y el mundo tiene que ser normativa, de tal manera que el mundo ejerce un control racional y externo sobre el pensamiento ($\Box C$)

La conclusión consiste en afirmar la necesidad de la tesis básica del empirismo mínimo. Para inferirse de las dos premisas anteriores es necesario proceder por *modus tollens* buscando una consecuencia falsa partiendo de la negación de la condición que se intenta probar: si el mundo no ejerce un control racional externo al pensamiento, entonces se sigue, absurdamente, que nuestro pensamiento no posee contenido empírico. De ahí se

prueba, por reducción al absurdo²⁹, que necesariamente la relación entre la mente el mundo es una relación normativa.³⁰

Tanto fundacionalistas como coherentistas pretenden hacer justicia a la intuición de que nuestras creencias y juicios poseen contenido empírico. Es decir, ambos aceptan la premisa 1, por lo que este argumento está dirigido a minar ambas posiciones. El punto de inflexión en el argumento de McDowell es su concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada. Sólo entendida de esta manera es posible advertir que lo que posibilita que nuestro pensamiento posea contenido empírico es el hecho de que en la experiencia no sólo actualizamos nuestras capacidades conceptuales, sino que también somos conscientes de los hechos objetivos mismos que integran el mundo. Por ello es que las creencias que obtenemos a partir de nuestra interacción con el mundo son estados subjetivos que poseen carga objetiva –contenido empírico–. McDowell sostiene un realismo directo respecto a la percepción pues afirma que en la experiencia somos conscientes de cómo son realmente las cosas:

[T]he fact that what I attribute a transcendental role to is, from the start, experience conceived in terms of conceptual capacities drawn into operation in receptivity, the receptivity Kant associates with sensibility. I claim this allows us to understand experience as sensory consciousness of objective reality –as a sensory taking in how things are. Experience so conceived lets objective reality itself come into view, to be the rationally responded to in the formation of beliefs.³¹

Pero ¿cómo transcurre el proceso de justificación según el empirismo mínimo? Para empezar, recordemos que la justificación es una relación racional, por lo que solo puede tener lugar entre *items* que se encuentren conceptualmente estructurados, que posean contenido proposicional, intencionalidad, etc.; todas aquellas características comunes a los elementos del espacio lógico de las razones. Concebir a la experiencia como

²⁹ La reducción al absurdo es un *modus tollens* con doble negación. Ver la nota siguiente.

³⁰ Una posible demostración de la validez de este argumento, que apela al sistema S^5 de Lewis, podría ser la siguiente:

1. A
2. $\Box (\neg C \rightarrow \neg \Diamond A)$
3. $\Diamond A$ –de 1 por axioma de Tarski ($A \rightarrow \Diamond A$)
4. $\Box (\Diamond A \rightarrow C)$ –de 3 por Transposición (*Modus Tollens* con doble negación)
5. $\Box \Diamond A \rightarrow \Box C$ –de 4 por axioma de Kripke
6. $\Box \Diamond A$ –de 3 por axioma 5 de S^5 ($\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$)
7. $\Box C$ –de 6 y 5 por *Modus Ponens*

Agradezco a Axel Barceló por haberme ayudado a comprender este argumento y su demostración.

³¹ J. McDowell, "Reply to Commentators" en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, p. 426.

conceptualmente estructurada implica que en ella encontramos esta clase de *ítem* que intervienen en el proceso de justificación epistémica:

I have urged that the way to stop oscillating between those pitfalls is to conceive empirical knowledge as a co-operation of sensibility and understanding, as Kant does. To avoid making it unintelligible how deliverances of sensibility can stand in grounding relations to paradigmatic exercises of the understanding such as judgements and beliefs, we must conceive this co-operation in a quite particular way: we must insist that the understanding is already inextricably implicated in the deliverances of sensibility themselves. Experiences are impressions made by the world on our senses, products of receptivity; but those impressions themselves already have conceptual content. [MW: 46]

La justificación se encuentra ceñida a los límites del espacio lógico de las razones y en tanto que la experiencia está conceptualmente estructurada, tiene cabida dentro de dicho espacio. De manera que para el empirismo mínimo la relación entre la mente y el mundo ya no se reduce a una mera relación de causalidad, sino que es una relación racional. McDowell afirma que nuestras creencias y juicios empíricos están justificados directamente por la experiencia; tesis que armoniza con el sentido común:

When we trace the ground for an empirical judgement, the last step takes us to experiences. Experiences already have conceptual content, so this last step does not take us outside the space of concepts. [...] When we trace justification back, the last thing we come to is still a thinkable content; not something more ultimate than that, a bare pointing to a bit of the Given. But these final thinkable contents are put into place in operations of receptivity, and that means that when we appeal to them we register the required constraint on thinking from a reality external to it. The thinkable contents that are ultimate in the order of justification are contents of experiences, and in enjoying an experience one is open to manifest facts[...] [MW: 10, 28-29]

Ahora bien, aquí cabe señalar que esta estrategia emprendida por McDowell para exorcizar el tradicional dilema fundacionalismo / coherentismo ha recibido fuertes críticas, la mayoría de ellas en el sentido de que dicha estrategia, lejos de terminar con este tradicional dilema, solamente constituye una nueva versión de alguno de sus dos extremos. En lo que sigue abordaré dichas críticas e intentaré una posible respuesta a ellas para aclarar la propuesta epistemológica del empirismo mínimo con mayor detalle.

2.3.1 ¿Exorcizando o rehabilitando el dilema fundacionalismo / coherentismo?

Algunos críticos consideran que el empirismo mínimo de McDowell no es más que una rehabilitación o reformulación del fundacionalismo, liberado de la carga mítica de lo *Dado*; pues como el propio McDowell afirma en el último pasaje citado, la experiencia es el “último paso” en la justificación de nuestras creencias y juicios empíricos.

Apoyándose justamente en el pasaje antes citado de *Mind and World*, Michael Williams ha señalado que el modelo de la justificación que defiende McDowell está

comprometido con una jerarquía de la justificación, cuyo estadio más básico lo constituyen las creencias que se obtienen a partir de la experiencia:

Now although McDowell thinks of this conception of experience as offering an exit from philosophy, it looks to me like standard-issue philosophical reassurance. In fact, it looks like foundationalism [...] Here we find the essential idea behind all foundational conceptions of knowledge, that there is such a thing as “the order of justification” (as opposed to the various turns that arguments take in contingent contexts of enquiry) and that some specifiable items of knowledge occupy the “ultimate” position in that order[...]³²

El problema que Williams encuentra en la concepción de la experiencia que introduce McDowell radica en que, si bien se distancia de la concepción moderna de la experiencia, comparte con ella la pretensión de ocupar la *última* posición dentro del orden de la justificación. Esto constituye, según Williams, una rehabilitación del fundacionalismo:

[T]his talk of “ultimate contents” and “manifest facts” show that McDowell has not fully broken with the Myth of the Given. Rather, he adds the proviso that what is given has to be infused with meaning, if it is to exert rational control over our beliefs. “Thinkable contents” are what must be given [...] Thus the world comes to be populated with *quasi*-linguistic objects. They have to be there or we could not be “open” to them. This is re-enchantment with a vengeance.³³

De acuerdo con Williams, la estrategia de McDowell es incorrecta desde el diagnóstico: no es el “desencantamiento del mundo” lo que origina las ansiedades características de la filosofía moderna, sino el “realismo epistemológico”³⁴ que lleva implícita toda posición fundacionalista y que incluso McDowell parece estar sosteniendo. Para Williams, la idea de McDowell acerca de que la experiencia puede fungir como constreñimiento racional externo al pensamiento no es más que una rehabilitación de la intuición originaria que subyace a la tradicional teoría fundacionalista que apela a lo *Dado*.

En este mismo sentido, Roger F. Gibson también ha sostenido que la propuesta de McDowell es una versión más del tradicional fundacionalismo que apela a la experiencia como fuente de justificación:

³² M. Williams, “Exorcism and Enchantment”, en *The Philosophical Quarterly*, vol. 46, no. 182, 1996, p. 105–106. Y también: M. Williams, *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 196–197.

³³ M. Williams, “Exorcism and Enchantment”, p. 106.

³⁴ Por “realismo epistemológico” Michael Williams se refiere a la tesis que subyace al fundacionalismo tradicional y según la cual, hay clases naturales epistemológicas determinadas en las que se distribuyen todas las creencias de acuerdo a su contenido. Así, las creencias básicas –acerca de impresiones, *sense data*, etc.– constituyen una clase natural epistemológica que es prioritaria respecto a la clase natural en la que caen las creencias que versan, por ejemplo, sobre los objetos externos. Cf. M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 114 y ss.

McDowell's general position regarding the relation of mind and world which emerges from his book could be called a coherent form of foundationalism (see, for example, 29). It is a form of foundationalism since it allows that certain judgements are warranted by experience; it is a coherent form of foundationalism since it maintains that experience can warrant certain judgements because experience is irreducibly conceptual.³⁵

La crítica de Gibson, al igual que la de Williams, se apoya en el mismo pasaje de *Mind and World* para señalar que McDowell pone a la experiencia a la base de todo el proceso de justificación.

Ahora bien, también hay críticas en la dirección contraria, críticas que ven al empirismo mínimo mucho más cerca del coherentismo *à la* Davidson. Por ejemplo, Michael Friedman ha señalado que si para el empirismo mínimo “lo conceptual es ilimitado” (al grado de que a través de la percepción somos conscientes directamente de los hechos objetivos mismos que pueden llegar a constituir el contenido de nuestras creencias perceptuales), entonces la experiencia pasa a formar parte del espacio lógico de las razones, con lo que toda la justificación se vuelve una cuestión inferencial entre contenidos pensables. De manera que McDowell estaría aceptando una versión del *dictum* davidsoniano “lo único que puede justificar una creencia es otra creencia”. Por esta razón, Friedman considera que la propuesta de McDowell “termina estando más cerca del idealismo y del coherentismo de lo que él mismo cree”.³⁶

Haciendo eco de la crítica de Friedman, Herman Philipse también considera que McDowell se pronuncia a favor del coherentismo tal y como lo entiende Davidson. El argumento para afirmar esto es el mismo que el de Friedman: McDowell convierte a la experiencia en un conjunto de actitudes proposicionales, de manera que pueden considerarse parte del espacio lógico de las razones, pero al hacerlo también estaría confinando la justificación al ámbito subjetivo de nuestras creencias como hace Davidson:

In order to allow for the possibility of thought is constrained by experience in a rational way, we have to locate experience within the space of reasons, and not outside of it, as both coherentism and the Myth of the Given did. And this requires, he [McDowell] claims, that conceptual capacities are already operative in experience. In drawing this latter conclusion, McDowell implicitly endorses Davidson's premise that “nothing can count as a reason for holding a belief except another belief”.³⁷

³⁵ R. Gibson, “McDowell's Direct Realism and Platonic Naturalism”, en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues, 7, Perception*, California: Atascadero, 1995, p. 276.

³⁶ Cf. M. Friedman, “Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*”, en: *Philosophical Review*, vol. 105, no. 536, 1996, pp. 427–467. En este apartado solamente intento librar al empirismo mínimo de la imputación de coherentismo. En el siguiente capítulo intento hacer lo mismo con la imputación de idealismo.

³⁷ H. Philipse, “Should we be Kantians?” en: *Ratio*, vol. XIII, no. 3, 2000, p. 250.

Considero significativo el hecho de que las críticas apunten en sentidos opuestos, pues ello parece mostrar que McDowell concede un punto a ambos extremos del dilema fundacionalismo / coherentismo, lo que apunta a que en realidad pretende eliminar tanto la exclusividad como la exhaustividad del dilema. Como he intentado mostrar más arriba, ambas posiciones tienen un punto a su favor, ambas tratan de responder a preocupaciones epistemológicas legítimas, pero resultan estériles en tanto que dejan intacta la raíz del dilema. Una vez desechado ese sentido moderno de la naturaleza, es claro que el tradicional dilema fundacionalismo / coherentismo es un falso dilema y se allana el camino para combinar los aciertos de ambos extremos en una posición alternativa. Pero ello no debe interpretarse como una rehabilitación de alguno de los polos del falso dilema. En lo que resta de este capítulo intentaré argumentar por qué la concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada puede poner fin al dilema fundacionalismo / coherentismo e intentaré mostrar que las anteriores críticas no logran acertar en el blanco.

2.3.2 El carácter *trascendental* de la experiencia y el conocimiento perceptual

Cuando McDowell afirma que la experiencia está conceptualmente estructurada y que, por lo tanto, es epistémicamente relevante en el proceso de justificación, no está abrazando el tradicional modelo fundacionalista de la justificación. Recuérdese que para McDowell el conocimiento y la justificación presentan una estructura holista en la que cada una de nuestras creencias están justificadas sobre la base de un antecedente racional a favor de su presunción de verdad. Pero en el caso de las creencias que se obtienen a partir de la experiencia –creencias perceptuales–, McDowell afirma que se encuentran justificadas en virtud de que en la experiencia somos conscientes de los hechos mismos que constituyen la realidad objetiva. Dicha concepción de la experiencia muestra que no hay ningún tipo de abismo –ni epistemológico ni ontológico– entre lo que experimentamos y el mundo, la experiencia no es ningún tipo de intermediario entre nosotros y el mundo. Lo que implica que nuestras creencias perceptuales son directa y racionalmente responsables ante el mundo, ante los hechos mismos. En la experiencia somos conscientes de hechos del tipo “veo una manzana roja frente a mí” o “escucho el ruido de un motor”, o sea, somos conscientes de que *p*, de hechos que están conceptualmente estructurados. En la experiencia somos conscientes de la realidad objetiva –de cómo son en realidad las cosas–, tesis que

McDowell encapsula bajo el *slogan* de que en la experiencia hay una “apertura hacia la realidad”:

In a particular experience in which one is not misled, what one takes in is *that things are thus and so*. *That things are thus and so* is the content of the experience, and it can also be the content of a judgement: it becomes the content of a judgement if the subject decides to take the experience at face value. So it is conceptual content. But *that things are thus and so* is also, if one is not misled, an aspect of the layout of the world: it is how things are. Thus the idea of conceptually structured operations of receptivity puts us in a position to speak of experience as openness to the layout of reality. Experience enables the layout of reality itself to exert a rational influence on what a subject thinks. [MW: 26]

En la experiencia se revelan los hechos mismos de manera inmediata en virtud de que nuestras capacidades conceptuales se actualizan en la percepción. Entendida en este nuevo sentido, la experiencia permite que la realidad objetiva sea racionalmente responsable de la formación de nuestras creencias y juicios, de manera que hay un compromiso explícito con una forma de realismo directo respecto a la percepción. Pero además permite que las creencias empíricas, que afirman alguna propiedad observable de algún objeto –“veo una manzana roja frente a mí”–, estén justificadas sobre el hecho mismo –hay una manzana roja frente a mí– impreso en el sujeto. McDowell considera que una vez rechazado el tradicional dualismo razón / naturaleza es posible introducir una noción inofensiva de las impresiones, una en la que dejen de ser consideradas como intermediarios entre nosotros y el mundo, y más bien se tomen como genuinas maneras de apertura hacia el mundo.

Para McDowell, la experiencia desempeña una función *trascendental* en tanto que muestra nuestro derecho para concebir nuestros propios estados subjetivos como poseyendo carga objetiva.³⁸ El que en la experiencia actualicemos nuestras capacidades conceptuales es lo que nos permiten concebir que lo que experimentamos es objetivo; en otras palabras, la capacidad de obtener información acerca del mundo es subsidiaria de nuestras capacidades conceptuales que “nos abren los ojos hacia la realidad objetiva”. Sin la idea de que la experiencia se encuentra conceptualmente estructurada sería imposible comprender siquiera la idea misma del contenido empírico que exhiben nuestras creencias y juicios.

Ahora bien, la capacidad de obtener conocimiento observacional o perceptual se va modificando como resultado de un arduo entrenamiento que implica nuestra maduración en

³⁸Cf. J. McDowell, “Having the World in View...”, p. 445.

animales humanos adultos. No hay oposición entre la observación y la *formación* como Brandom ha criticado a McDowell acusándolo de *individualista*.³⁹

Cuando McDowell afirma que la experiencia justifica de manera directa las creencias perceptuales como “creo que el pasto es verde”, no está queriendo decir –como Davidson y Sellars dicen– que *a través* de la experiencia lleguemos a ser conscientes de la relación causal entre lo que percibimos y el mundo. Esta concepción de la experiencia como un intermediario causal –común en la Modernidad– es rechazada por McDowell y la denomina “opaca”, en oposición a la suya que califica de “transparente”. McDowell afirma que la experiencia debe entenderse como un proceso “transparente”, es decir, que nuestras creencias perceptuales se encuentran sustentadas por las percepciones mismas en tanto que percibir es ser directamente consciente de la manera en la que están dispuestos los hechos objetivos. No obstante, dicho proceso perceptual involucra ya el empleo de nuestras capacidades conceptuales. McDowell hace la distinción entre su concepción “transparente” de la percepción, en la que estamos en contacto directo con el mundo, y la tradicional concepción “opaca” en los siguientes términos:

But that is quite distinct from saying, as my picture allows and the picture common to Sellars and Davidson does not, that the belief that an object has an observational property can be grounded in an impression itself: the fact's impressing itself on the subject. In my picture impressions are, so to speak, transparent. In the picture common to Davidson and Sellars are opaque: if one knows enough about one's causal connections with the world, one can argue from them to conclusions about the world, but they do not themselves disclose the world to one. [*MW*: 145]

La concepción del conocimiento perceptual común a Sellars y a Davidson es “opaca”, según McDowell, porque consideran que el contenido de la percepción no es el hecho mismo que se percibe, sino un estado mental que media la relación entre nosotros y el mundo. La experiencia es una suerte de “emisario”, un intermediario causal que nos proporciona cierta información sobre el mundo a partir de la cual podemos inferir cómo son realmente las cosas. En contra de esta concepción de la experiencia, McDowell considera que la experiencia debe ser “transparente”, es decir, lo que se experimenta directamente es la realidad independiente:

In the conception I am recommending, the need for external constraint is met by the fact that experiences are receptivity in operation. But that does not disqualify experiences from playing a role in justification, as the counterpart thought in the Myth of the Given does, because the claim is that experiences themselves are already equipped with conceptual content. This joint involvement of

³⁹ Cf. cap. I, secciones 1.4 y 1.5.

receptivity and spontaneity allows us to say that in experience one can take in how things are. How things are is independent of one's thinking. [MW: 25]

McDowell rechaza la tradicional caracterización de las impresiones como intermediarios epistémicos e introduce una caracterización inofensiva de las mismas como episodios conceptuales que pueden justificar de manera directa nuestras creencias empíricas. Obviamente nuestras creencias perceptuales pueden ser falsas, nuestra apertura hacia el mundo es falible, pero ello no significa que no estemos en contacto directo con el mundo. Si abandonamos el realismo directo respecto a la percepción, es decir, si abandonamos la idea de que nuestra percepción es transparente, entonces nuevamente se vuelve misterioso explicar el contenido empírico de nuestro pensamiento.

En la concepción de la experiencia de McDowell estamos ante los hechos manifiestos, pero ello no significa que las creencias perceptuales posean justificación no inferencial como sostiene el fundacionalismo, sino que están justificadas por otras creencias *prima facie*. Estas creencias sí presuponen otros conocimientos pero no sobre la base de algún hecho más primitivo, no se fundamentan en ningún tipo de contenido no conceptual. En palabras del propio McDowell:

According to the picture I have been recommending, the content of a perceptual experience is already conceptual. A judgement of experience does not introduce a new kind of content, but simply *endorse* the conceptual content, or some of it, that is *already possessed* by the experience on which it is grounded. [MW: 48-49]⁴⁰

Cuando percibimos algo, el contenido de esa percepción involucra ya la actualización de nuestras capacidades conceptuales. No obstante, –como ha señalado Brandom⁴¹– dicho contenido no implica la misma clase de apoyo lógico –*endorsement*– que poseen los juicios o las creencias perceptuales que se elaboran a partir de él, sino que dicho contenido sólo es susceptible de recibirlo, es un “candidato” a recibir apoyo lógico. Recibir apoyo lógico implica elaborar juicios al respecto, es entrar de lleno en el juego de dar y pedir razones y si bien dicho contenido no es un juicio, sí es *sensible* a las razones. En tanto que en la percepción actualizamos nuestras capacidades conceptuales, el contenido de una impresión es conceptual, por lo que puede servir para justificar el juicio resultante. En total acuerdo

⁴⁰Las cursivas son mías.

⁴¹R. Brandom, “Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Second Qualities. Placing McDowell's Empiricism”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, p. 95.

con Brandom en este punto, McDowell caracteriza a las impresiones como “invitaciones para aceptar una proposición acerca del mundo objetivo.”⁴²

Así, para McDowell las creencias perceptuales se encuentran justificadas *prima facie* sobre la base de hechos conceptualmente estructurados como las impresiones, por lo que “no hay necesidad de depender de un paso inferencial de un contenido a otro. Pues el juicio de que las cosas son así y asá puede estar justificado sobre una apariencia perceptual de que las cosas son así y asá.” [MW: p. 49, n. 6] McDowell acepta un modelo holista de la justificación y del conocimiento y rechaza que su modelo de la justificación sea “quasi-inferencialista” como le ha imputado Crispin Wright.⁴³ McDowell responde en estos términos a dicha imputación:

[I]n the suggestion that experience for me is an “intermediary something–that–P”. If it were not for distortions inflicted on our thinking by philosophy, I think it would be obvious that the idea of observational judgement, in particular, involves “a specific, content–sensitive justifier” –namely, the fact observed. The point of the idea of experience is that it is in experience that facts themselves come to be among the justifiers available to subjects: that does not represent experience as a quasi-inferential intermediary between facts and judgments...⁴⁴

Lo que justifica mi creencia de que hay una manzana frente a mí es el hecho de que hay una manzana frente a mí, pero esto no es una simple reacción, sino que a través del entrenamiento de nuestras capacidades perceptuales hemos aprendido que, en situaciones normales, el hecho de que haya una manzana frente a mí justifica mi creencia de que hay una manzana frente a mí. De manera que la justificación de las creencias perceptuales sí involucra otros conocimientos, como la confiabilidad en nuestras capacidades sensoriales en condiciones normales de observación. McDowell afirma que no podríamos tener conocimiento perceptual de ningún hecho a menos que sepamos muchas otras cosas también, lo que manifiesta su concepción holista del conocimiento. Ahora bien, esto último no debe interpretarse como algún tipo de concesión al externalismo. Para desmarcarse de cualquier tipo de externalismo y de fundacionalismo, McDowell se apoya en la idea sellarsiana de que hay un sentido en el que las creencias teóricas dependen de las creencias

⁴² J. McDowell, “Responses”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, p. 278.

⁴³ Cf. C. Wright, “McDowell’s Oscillation” en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, p. 400.

⁴⁴ J. McDowell, “Reply to Comentators” en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, p. 430.

perceptuales, pero hay otro sentido en el que éstas dependen de aquéllas. Respondiendo directamente a la acusación de fundacionalista hecha por Gibson, McDowell señala:

Gibson describes my outlook as a form of foundationalism. What he means is that I credit experience with a warranting role, and he is right about that. But the image of foundations is potentially misleading as a way of capturing my picture; this is a counterpart to a point made by Sellars. There is indeed a relation of rational dependence, of what (if this were the whole story) we might be tempted to call "superstructure" on what we might be tempted to call "foundations". But just because concepts are involved in experience, and the conceptual realm is a seamless web of rational interconnections, there is also a rational dependence (of a different sort) in the opposite direction. We would have to say that, in respect of this other dimension of rational dependence, the "foundations" are partially held in place by the "superstructure", and that makes the image of foundations unhappy.⁴⁵

Al igual que Sellars, McDowell acepta que hay una dimensión lógica en la que las creencias perceptuales son básicas, pero su punto aquí consiste en insistir en la otra dimensión, aquella en la que las creencias perceptuales dependen de la perspectiva objetiva que se fundamenta en ellas. Como señalé anteriormente, McDowell piensa que la experiencia desempeña un papel trascendental en tanto que muestra cómo es que nuestras creencias y juicios son compromisos subjetivos que poseen significación objetiva, que es justamente lo que trata de expresar la segunda de las dimensiones que ve en las creencias perceptuales.

La experiencia es receptividad conceptualizada, de manera que lo que realmente posibilita el contenido empírico de nuestras creencias es todo el andamiaje conceptual que opera ya en la receptividad. El carácter trascendental de la experiencia radica justamente en el hecho de que en ella actualizamos nuestras capacidades conceptuales, mismas que nos permite integrar todas nuestras experiencias formando la imagen de un mundo objetivo y unificado.

El empirismo mínimo de McDowell sigue siendo una suerte de empirismo en tanto que acepta la primera de las dimensiones –epistemológica– de las creencias perceptuales, es decir, aquella dimensión en la que son consideradas la base de nuestro sistema de creencias. Pero se distancia del empirismo tradicional (y del fundacionalismo implícito) al subrayar la otra dimensión –trascendental– que también poseen las creencias perceptuales, aquella en la que la significación objetiva que exhiben nuestras creencias perceptuales depende de nuestra perspectiva del mundo:

⁴⁵J. McDowell, "Reply to Gibson, Byrne, and Brandom", en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, *Perception*, California: Atascadero, 1995, p. 284.

I urged that we could not recognize capacities operative in experience as conceptual at all were it not for the way they are integrated into a rationally organized network of capacities for active adjustment of one's thinking to the deliverances of experience is. The integration serves to place even the most immediate judgements of experience as possible elements in a world-view. [MW: 29]

Al subrayar esta última dimensión de las creencias perceptuales es claro que el empirismo mínimo de McDowell logra dar cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios, así como de la intencionalidad del pensamiento empírico en general.

La percepción es una capacidad natural, pero también es una actividad a través de la cual actualizamos nuestras capacidades conceptuales, gracias a las cuales nuestra capacidad natural se va transformando –a través de un proceso de entrenamiento– hasta llegar a formar parte de nuestra “segunda naturaleza”. Para McDowell, la experiencia perceptual no es un fenómeno interno, sino que en ella ya va implícita la realidad objetiva, por ello considera que puede justificar de manera directa nuestras creencias y juicios empíricos. Pero no porque en la experiencia se apele a algo no conceptualizado o a un tipo de justificación no inferencial, sino porque ella misma está ya estructurada conceptualmente.

Así pues, McDowell reconoce que hay un sentido “noble” de lo *dado* –con minúsculas– que tiene que ver con la intuición trascendental que le subyace y que mencioné más arriba: la idea de mantener contacto con el mundo como aquello que norma la corrección o incorrección de nuestras creencias y juicios.⁴⁶ Pero ello no significa rehabilitar el fundacionalismo como señala Williams. Al respecto McDowell señala:

In the view I am urging, the conceptual contents that sit closest to the impact of external reality on one's sensibility are not already, *qua* conceptual, some distance away from the impact. They are not the results of a first step within the space of reasons, a step that would be retraced by the last step in laying out justifications, as that activity as conceived within the dualism of scheme and Given. This supposed first step would be a move from an impression, conceived as the bare reception of a bit of the Given, to a judgement justified by the impression. But it is not like that: the conceptual contents that are most basic in this sense are already possessed by impressions themselves, impingements by the world on our sensibility. This makes room for a different notion of givenness, one that is innocent of the confusion between justification and exculpation. [MW: 9-10]

El propio McDowell reconoce que una de las intuiciones que subyace a su empirismo mínimo es el rechazo sellarsiano al *Mito de lo Dado*, sobre todo a la concepción atomista de la justificación que lleva implícita: hay un rechazo total a las creencias básicas que propone el fundacionalismo, sobre todo porque son consideradas como creencias

⁴⁶ En el siguiente capítulo intentaré argumentar que lo *dado* también tiene un sentido “noble” en el plano metafísico mismo que, según McDowell, se debe conservar para evitar caer en algún tipo de idealismo.

autojustificadas de manera no inferencial, que no involucran ningún otro hecho ni concepto alguno.

El que crea que veo una manzana roja frente a mí se justifica por el hecho de que es el caso que hay una manzana roja frente a mí, pero aquí la justificación también se da en dirección contraria: soy consciente de que es el caso que hay una manzana roja frente a mí porque la veo. Este modelo holista del conocimiento también es una posible respuesta a la crítica de Williams según la cual, McDowell sigue manteniendo una “jerarquía en la justificación” en la que la experiencia es el último eslabón. Ciertamente la experiencia desempeña un papel capital en el modelo de la justificación de McDowell, pero no como la fuente de justificación no inferencial, no es el “justificador que no necesita justificación”, sino como la fuente de creencias justificada *prima facie* sobre la base de impresiones que están conceptualmente estructuradas. Si bien es cierto que hay una dimensión en la que las creencias perceptuales son básicas, también hay otra dimensión en la que sí presupone otros conocimientos así como toda una batería de conceptos.

Respecto a las críticas que interpretan al empirismo mínimo como una variación del coherentismo de Davidson, ciertamente McDowell está de acuerdo con el espíritu de *dictum* davidsoniano según el cual, la justificación es una relación racional entre elementos que están conceptualmente estructurados; pero con lo que está en franco desacuerdo es con la conclusión que de ahí extrae Davidson, a saber, que la experiencia no puede ser epistémicamente relevante sin caer en el *Mito de lo Dado*:

No doubt when it appears to me that things are thus and so, I usually (at least) believe that it appears to me that things are thus and so, but it is not obvious that the appearing *is* the belief; and whether it is or not, we can innocuously credit the appearing itself with rational implications for what I ought to think. Davidson's terminology fits what looks like an overly simple formulation that he chooses for his coherentist position. He could have made the same substantial point if he had said: nothing can count as a reason for holding a belief except something else that is also in the space of concepts –for instance, a circumstance consisting in its appearing to a subject that things are thus and so. [MW: 140]

McDowell reformula el *dictum* davidsoniano de manera que la experiencia tenga cabida dentro del ámbito de la justificación epistémica. Lo que le irrita del coherentismo de Davidson es la idea de que confina la justificación a un ámbito subjetivo al reducirla a una mera relación entre estados subjetivos. Concibiendo a la experiencia como conceptualmente estructurada se sustituye la imagen coherentista de confinamiento por la de apertura hacia la realidad.

McDowell considera que el *dictum* davidsoniano debe ser enmendado de la siguiente manera: “nada puede contar como una razón para sostener una creencia, excepto algo que también está dentro del ámbito de lo conceptual”. De esta manera la experiencia también tiene cabida en el juego de la justificación epistémica sin caer en el *Mito de lo Dado*. McDowell también se desmarca de Davidson –quien rechaza lo dado por razones epistemológicas– al rescatar el sentido noble de lo *dado*, aquel que nos permite satisfacer el requisito trascendental. El constreñimiento externo y racional que ejerce el mundo sobre nuestro pensamiento sólo se obtiene de manera genuina si se acepta que las capacidades conceptuales se actualizan en la percepción misma.

Por todo lo anterior, considero que el empirismo mínimo es una opción viable para escapar de una buena vez del tradicional dilema fundacionalismo / coherentismo. Cuando McDowell acertadamente muestra que la raíz de este dilema radica en la concepción moderna de la naturaleza como *reino de la ley* –en la que nuestra experiencia se reduce a meras “transacciones con la naturaleza” en términos meramente causales–, también está mostrando que es un falso dilema; es decir, que ambos extremos no son necesariamente excluyentes. Una vez adoptada la concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada es posible combinar los aciertos de ambas posiciones en una posición alternativa sin incurrir en contradicción, con lo que también se elimina la exhaustividad del dilema. Ahora bien, dicha conciliación no debe entenderse como una rehabilitación de alguno de los extremos del dilema.

El atractivo de lo *Dado*, así como el acierto del *dictum* davidsoniano, no son intrínsecamente excluyentes, sino que pueden combinarse para dar lugar a un modelo de la justificación en el que si bien todo proceso de justificación queda reservado para elementos que pertenecen al espacio lógico de las razones, en éste también se encuentran las creencias perceptuales y todas aquellas creencias que derivan de nuestra experiencia del mundo. Obtener creencias perceptuales de nuestra interacción con el mundo involucra ya el empleo de nuestras capacidades conceptuales; el mundo nunca nos afecta como una cosa en sí. Si bien dichas creencias son básicas en el sentido de que de ellas parte nuestro conocimiento empírico, hay otro sentido en el que dependen de, y presuponen, todo nuestro andamiaje conceptual que forma nuestra perspectiva del mundo. Es en este último sentido que se dice que la experiencia desempeña un papel trascendental en el conocimiento.

-capítulo 3-

METAFÍSICA

Transcendental idealism is inclining to let the world wag incomprehensibly, in spite of its Absolute Subject and his unity of purpose. Berkeleyan idealism is abandoning the principle of parsimony and dabbling in panpsychic speculations. Empiricism flirts with teleology; and, strangest of all, natural realism, so long decently buried, raises its head above the turf, and finds gland hands outstretched from the most unlikely quarters to help it to its feet again.

-William James, *Essays in Radical Empiricism*-

Por eso es un malentendido apelar al ser en sí del mundo frente al idealismo, ya sea trascendental, ya el de la filosofía del lenguaje "idealista". Significa ignorar el sentido metodológico del idealismo, cuyo aspecto metafísico puede considerarse superado desde Kant.

- Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* -

En el capítulo anterior abordé la manera en que McDowell exorciza el tradicional dilema fundacionalismo / coherentismo introduciendo una concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada. Entendida en este nuevo sentido, la experiencia puede fungir como el ansiado constreñimiento racional y externo al pensamiento. Ahora bien, esta concepción de la experiencia implica un realismo directo, pues McDowell afirma que experimentamos directamente los hechos que integran al mundo objetivo e independiente. Así pues, el empirismo mínimo lleva implícita una posición metafísica que intenta dejar en claro que tampoco hay huecos metafísicos entre lo que experimentamos y el mundo. Desentrañar tal posición será el objetivo de este tercer capítulo. Aquí argumento que el empirismo mínimo está comprometido con un realismo robusto, pues de otra manera sería imposible hacer justicia a la intuición realista según la cual el mundo ejerce un control externo al pensamiento. Sostener esta interpretación entra en conflicto con otra muy

popular que ve en el empirismo mínimo una suerte de idealismo. Dicha imputación se basa en que, a primera vista, la concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada hace coincidir los límites del mundo con los límites de nuestro pensamiento: si la experiencia está conceptualmente estructurada, ello es debido a que el mundo está constituido por contenidos pensables, por meras construcciones subjetivas; todo ello va en detrimento de la independencia de la realidad objetiva. ¿Dónde queda el constreñimiento externo y racional que da cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios? Es justo dicha concepción de la experiencia lo que ha despertado las suspicacias de los comentaristas, la que ha dado pie a afirmar que el empirismo mínimo no es más que una rehabilitación del idealismo y que su compromiso con una realidad independiente que constriñe nuestro pensamiento desde el exterior no es más que de dientes para afuera.

Una objeción como ésta podría provenir de una perspectiva realista según la cual, hay una gran parte de la realidad que es no conceptualizable, es decir, que trasciende los límites de nuestras capacidades conceptuales. Desde esta perspectiva la propuesta de McDowell, lejos de ubicarse en el bando realista, no es más que una versión del idealismo.

Así, el empirismo mínimo se encuentra nuevamente frente a un dilema integrado ahora por un realismo noumenalista que se compromete con la existencia de una realidad en sí no conceptualizable y un idealismo en el que lo real se identifica con lo que podemos pensar. Este dilema no es más que otra manera de presentar, en el terreno metafísico, el dilema fundacionalismo / coherentismo analizado en el capítulo anterior y también tiene la forma de una disyunción exclusiva y exhaustiva: o bien se acepta la posición realista en la que la realidad –o por lo menos una parte de ella– posee una estructura propia (en sí) que trasciende los límites de nuestras capacidades conceptuales o bien se acepta la posición idealista en la que la realidad es idéntica a lo que podemos pensar. A lo largo de este capítulo intentaré mostrar que McDowell rechaza este falso dilema eliminando la exclusividad de esta disyunción, a saber, una desastrosa imagen en la que la realidad se encuentra más allá de los límites de nuestras capacidades conceptuales y que, al igual que en los anteriores dilemas, también es subsidiaria de la concepción de la naturaleza como *reino de la ley*.

La propuesta de McDowell requiere por un lado, que el mundo se encuentre estructurado en hechos susceptibles de caer bajo nuestros conceptos para poder ejercer un

control racional sobre el pensamiento y, por el otro, requiere que el mundo (*la totalidad de los hechos*) sea metafísicamente independiente del pensamiento a fin de que ese constreñimiento racional también sea externo al pensamiento. Desde la perspectiva del dilema antes mencionado ambas tesis son mutuamente excluyentes. En el presente capítulo defenderé una interpretación realista de la propuesta de McDowell que hace justicia a la intuición realista de sentido común sin comprometerse con la existencia de una realidad en sí no conceptualizable, interpretación que también le permite desmarcarse de las imputaciones de idealismo.

Sostendré que esta posición alternativa es un realismo “pre-filosófico” o “natural”¹ que busca armonizar nuestras intuiciones realistas pre-filosóficas, pero la manera en que lo hace no es justificándolas, sino articulándolas de tal manera que la pregunta por su justificación ni siquiera pueda llegar a surgir. Articular y allanar el camino para nuestras intuiciones realistas de sentido común no constituye, a mi entender, construir una posición filosófica. Al atribuirle a McDowell el realismo “pre-filosófico” mi intención no es la de atribuirle un trozo más de filosofía constructiva. Mi intención es la de hacer explícito que una vez que se haya reparado en que ésta es la posición más natural que podemos adoptar los animales humanos, desaparecerá cualquier afán por lanzarnos de nuevo hacia las interminables disputas entre realistas e idealistas.

Antes de entrar de lleno en dicha estrategia terapéutica, haré una caracterización general de la tradicional dicotomía realismo / idealismo en la que se circunscribe el dilema que nos ocupa en este capítulo.

3.1 Realismo / Idealismo: algunos puntos de partida

El realismo es una posición que intenta hacer justicia a una intuición elemental del sentido común, a saber, que no todo lo que existe depende de nuestras mentes. Tradicionalmente el

¹ El término “realismo natural” fue acuñado por William James. Cf. W. James, “A World of Pure Experience”, en: W. James, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, pp. 21-44. En *The Threefold Cord*, Putnam considera que este realismo “natural” que propone James, tiene por finalidad hacer justicia al “realismo natural del hombre común”. Putnam considera que este realismo coincide con los propósitos que McDowell persigue en *Mind and World*. Cf. H. Putnam, *The Threefold Cord: mind, body and world*, Nueva York: Columbia University Press, 1999.

En “McDowell’s Mind and McDowell’s World”, Putnam hace notar otra denominación para este tipo de realismo acuñada por Pamela Kribbe en su tesis de doctorado de la Universidad de Nijmegen titulada “Posmodern Aristotelian Realism. The Possibility of a Second Naïveté”. Ahí Kribbe denomina a este posición “Realismo Aristotélico Posmoderno”.

realismo se ha definido como la teoría que afirma que existe por lo menos un subconjunto de la realidad que es independiente de la mente humana. Sin embargo, a partir de la obra de Michael Dummett² se volvió un lugar común en la filosofía analítica considerar a esta caracterización tradicional del realismo como “anticuada” e irrelevante, pues nadie en su sano juicio la negaría. A partir de Dummett se pensó que lo que subyace al realismo es una cuestión semántica: conocer cuáles son las condiciones de verdad y del significado de las oraciones. Lamentablemente no puedo entrar aquí en esta polémica, pero quisiera señalar dos puntos: en primer lugar, que la intuición realista del sentido común expresa un compromiso metafísico distinto a cualquier posición semántica o epistemológica y en segundo lugar, que sí ha habido filósofos que racionalmente han negado el realismo en el sentido tradicional, a saber, los idealistas (piénsese en casos emblemáticos como los de Berkeley o Bradley)³

Crispin Wright ha caracterizado al realismo⁴ como una extraña mezcla de *modestia* y *arrogancia*: por un lado, el realista afirma que la realidad es metafísicamente independiente de las capacidades cognitivas humanas, en este sentido es “modesto”, pues señala que el ser humano no interviene en el estatus metafísico de la realidad, sino que simplemente se enfrenta a un mundo objetivo independiente que le resiste. Por el otro lado, por lo que toca a la “arrogancia”, el realista pretende que nuestras capacidades cognitivas son lo suficientemente poderosas como para acceder y conocer esa realidad independiente.

El escéptico, en cambio, enfatiza la “modestia” del realismo al sostener que nos enfrentamos a un mundo metafísicamente independiente sobre el que no tenemos ningún control, a la vez que rechaza su lado “arrogante”, ya que pone en duda la eficacia de nuestras capacidades cognitivas para alcanzar esa realidad independiente.⁵ De esta manera,

² Cf. M. Dummett, “Realismo” en: M. Dummett, *La Verdad y Otros Enigmas*, tr. Alfredo Herrera Patiño, México: F.C.E., 1990, pp. 220-242.

³ Michael Devitt defiende la tesis de que lo que subyace al tema del realismo es una cuestión metafísica muy distinta de cualquier posición semántica y que si bien es cierto que pueden estar conectadas, no lo están de manera necesaria. Cf. M. Devitt, *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

⁴ Cf. C. Wright, *Realism, Meaning and Truth*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p.1-13.

⁵ Ciertamente esta no es la caracterización tradicional del escéptico que, atacando los procesos de justificación de nuestras creencias, concluye la imposibilidad del conocimiento. Sin embargo, considero que esta versión tradicional es subsidiaria de la caracterización general.

son varios los autores contemporáneos⁶ que, siguiendo esta caracterización, consideran al realismo como aquello que hace inteligible el escepticismo.

Por su parte, el idealista rechaza el lado “modesto” del realista volviéndose aún más arrogante. Para el idealismo no hay una realidad independiente, sino que ésta simplemente es el reflejo fiel de nuestras capacidades cognitivas, reflejo que carece de autonomía y que es totalmente dependiente de la mente humana.

Otro de los puntos que separa al realista del idealista radica en que el realista se inclina a favor de la separación entre la naturaleza del mundo y el acceso que tenemos a él, mientras que para el idealista no es posible tal separación. Más adelante intentaré dar razones para mostrar que una posición realista puede rechazar esta distinción sin colapsar en una forma de idealismo.

Es posible interpretar a la Modernidad como un período en el que resulta apremiante resolver la tensión existente entre el realismo y el idealismo como primer paso para posicionarse con miras a enfrentar al escepticismo que acecha amenazante bajo lo que tradicionalmente se conoce como *el problema del mundo externo*.

Resulta paradójico que lo que origina el escepticismo sea el realismo implícito en la búsqueda del conocimiento objetivo, de ahí que algunos autores afirmen que el tradicional proyecto epistemológico lleva implícita una “presunción realista”, a saber, que el conocimiento lo es de una realidad objetiva e independiente de la mente. Esta “presunción realista” ha estado presente en la epistemología por lo menos desde Descartes y, en palabras de Bernard Williams, puede caracterizarse de la siguiente manera:

El conocimiento tiene un carácter problemático, y tiene algo en él que ofrece una invitación permanente al escepticismo. Los intentos de dejar este rasgo al descubierto en términos de las relaciones entre los conceptos de conocimiento, duda, certeza y demás, parecen, sin embargo fallar, y descansan, de forma característica en supuestos completamente inverosímiles o que piden la cuestión. La fuente de la invitación es más profunda. Cuál sea exactamente, es una cuestión difícil; intentaré esbozar un enfoque que me parece nos lleva en dirección hacia dicha fuente. Este enfoque comienza por un pensamiento muy básico: si el conocimiento es lo que se afirma que es, entonces lo es de una realidad que existe independientemente de ese conocimiento, y realmente (excepto para el caso especial donde la realidad conocida sea de naturaleza psicológica) independiente de cualquier pensamiento o experiencia. El conocimiento lo es de lo que hay ahí fuera *sea esto como fuere*.⁷

⁶ Cf. T. Nagel, *Una Visión de Ningún Lugar*, tr. Jorge Issa González, México: F.C.E., 1998, p. 131 y ss.; M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 43 y ss.

⁷ B. Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, tr. Jesús Antonio Coll Mármol, Madrid: Cátedra, 1996, p. 80-81.

Para Williams esta presunción realista es uno de los motores de la epistemología: si lo que nos interesa es el conocimiento objetivo de la realidad, entonces es necesario presuponer que hay una realidad que existe de manera independiente de la mente humana y que se nos impone, de otra manera, la epistemología sería ociosa, un mero “juego autocontenido”. Ésta es la posición más *natural* que pueden adoptar los seres finitos dotados de una capacidad sensorial como la nuestra y que se desenvuelven en un mundo como el nuestro.

Autores como Thomas Nagel y Barry Stroud también sostienen que el realismo es una posición *natural* para los animales humanos en tanto que es una posición modesta que da cuenta de cuán limitados somos. Al respecto Nagel apunta:

La idea de que los contenidos del universo están limitados por nuestra capacidad para pensar es reconocible con facilidad como una opinión filosófica que, a primera vista, parece pecar de pretenciosa, si se considera cuán pequeños y contingentes fragmentos del universo somos. Se trata de una opinión que nadie sustentaría, excepto por razones filosóficas que parecen excluir la *representación natural*.⁸

De manera análoga, Barry Stroud ha sostenido que el idealismo no es una posición que una persona aceptaría de manera natural sin una teoría filosófica. Stroud también defiende la idea de que el realismo es la posición natural de los seres humanos y afirma que nuestra concepción de un mundo objetivo e independiente puede explicarse como un “lugar común que todos aceptamos”:

Me parece que el origen del problema filosófico del mundo externo se encuentra precisamente en algún sitio dentro de esta concepción de un mundo objetivo o en nuestro deseo, expresado por medio de esta concepción, de lograr un cierto tipo de entendimiento de nuestra relación con el mundo. Aunque al intentar describir esta concepción considero que no he dicho nada sino lugares comunes que todos aceptaríamos: nada acerca de las formas específicas en que actualmente todos creemos que es el mundo, sino sólo la idea general de lo que sería un mundo objetivo o un estado de cosas objetivo.⁹

El hecho de que tanto Stroud como Nagel compartan la idea de que el realismo es una posición natural, los conduce a adoptar una posición *pesimista* frente al desafío escéptico: si la presunción realista es lo que hace inteligible el escepticismo y dicha presunción es natural e incontestable, se sigue que también lo es el desafío del escéptico. Ambos concluyen que el escepticismo es una posición natural, inteligible e irrefutable.

Paradójicamente, el giro epistemológico introducido por Descartes convirtió al

⁸T. Nagel, *op. cit.*, p. 133. Las cursivas son mías.

⁹B. Stroud, *El escepticismo filosófico y su significación*, tr. Leticia García Urriza, México: F.C.E., 1990, p. 73-74.

idealismo en la teoría *par excellence* como trinchera desde la cual enfrentar al escéptico. Raros son los autores modernos que sostienen posturas realistas,¹⁰ pues resulta difícil hacer justicia a la “presunción realista” bajo la luz de las tesis cartesianas dominantes. Sin embargo, abrazar el idealismo, lejos de resolver la dicotomía realismo / idealismo, sólo la agrava más generando nuevas y desastrosas posiciones cada vez más alejadas de la intuición originaria del realismo de sentido común.¹¹

Así pues, realismo e idealismo son dos intentos antagónicos por explicar la relación entre la mente y el mundo. En el interior de esta dicotomía encontramos el dilema al que se enfrenta McDowell: o bien el mundo se reduce a lo mental –idealismo–, o bien hay un dominio de la realidad que es completamente independiente de la mente, no conceptualizable –realismo noumenalista–.

El empirismo mínimo de McDowell trata de exorcizar este dilema eliminando la desastrosa imagen metafísica moderna en la que el mundo se encuentra más allá de los límites del pensamiento. McDowell intenta mostrar que la pregunta acerca de la naturaleza del mundo y la pregunta acerca del acceso que tenemos a él no pueden separarse y que ello no diluye la intuición realista. Por ello considera que la posición realista noumenalista es el resultado de una “inflación” de la intuición realista que conduce a una posición realista sin justificación posible.¹² Desde mi perspectiva, McDowell quiere dejar en claro que podemos ser realistas sin comprometernos con la tesis extrema de que hay una realidad en sí no conceptualizable.

No obstante, se ha vuelto un lugar común en la literatura contemporánea interpretar la propuesta de McDowell como una suerte de idealismo, que de ser cierta echaría por tierra todo el proyecto del empirismo mínimo en su intento por dar cuenta del contenido empírico de nuestras creencias y juicios.

¹⁰ El *realismo representativo* de Locke es quizá el caso que mejor ilustra el carácter excepcional de las posiciones realistas en la Modernidad. Cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1975, libro IV, cap. XI.

¹¹ Más adelante, en la sección 3.3.1, abundaré sobre la manera en la que las revoluciones científicas de la Modernidad contribuyeron al abandono de la intuición realista del sentido común, promoviendo un realismo directo distorsionado.

¹² Cf. G. Hurtado, “Realismo, relativismo e irrealismo”, en *Crítica*, vol. XXX, no. 90, 1998, pp. 23-45.

3.2 Una objeción desde ningún lugar

Varios son los pasajes de *Mind and World* en donde McDowell deja ver su posición metafísica, pero resultan especialmente significativos aquellos en los que señala que en la experiencia estamos “abiertos” hacia el mundo:

That things are thus and so is the content of the experience, and it can also be the content of a judgment; it becomes the content of a judgment if the subject decides to take the experience at face value. So it is conceptual content. But that things are thus and so is also, if one is not misled, an aspect of the layout of the world: it is how things are. Thus the idea of conceptually structured operations of receptivity puts us in a position to speak of experience as openness to the layout of reality. Experience enables the layout of reality itself to exert a rational influence on what a subject thinks. [MW: 26]

Esta concepción de la experiencia como “apertura” hacia el mundo implica que lo que experimentamos de manera directa son los hechos objetivos que integran el mundo. De esta manera, el empirismo mínimo requiere un “re-encantamiento parcial del mundo”. Pero ¿qué hay detrás de esta retórica? Considero que McDowell busca reestablecer un realismo directo respecto de la percepción mostrando que nuestro acceso perceptual al mundo es directo y además conceptual; nuestra interacción con el mundo implica siempre la actualización de nuestras capacidades conceptuales. Este realismo directo afirma que el contenido conceptual de nuestras creencias perceptuales verdícas es idéntico a los hechos mismos que integran el mundo.

Ahora bien, el problema y lo que ha despertado la suspicacia de muchos autores es que dicha concepción de la experiencia parece conducir a una posición idealista en tanto que identifica los límites del mundo –de la realidad objetiva– con los límites de nuestras capacidades conceptuales. Inmediatamente después de señalar que en la experiencia hay “apertura” hacia los hechos manifiestos, McDowell afirma:

This image of openness to reality is at our disposal because of how we place the reality that makes its impression on a subject in experience. Although reality is independent of our thinking, it is not to be pictured as outside an outer boundary that encloses the conceptual sphere. That things are thus and so is the conceptual content of an experience, but if the subject of experience is not misled, that very same thing, that things are thus and so, is also a perceptible fact, an aspect of the perceptible world. [MW: 26]

Si bien es cierto que McDowell reconoce que la realidad es independiente de nuestra mente, dicha independencia metafísica parece diluirse cuando –acto seguido– afirma que la realidad está ceñida a los límites de *nuestras* capacidades conceptuales. A primera vista pareciera que al aceptar el *dictum* hegeliano “lo conceptual es ilimitado” y señalar que “la realidad no puede ser descrita como algo fuera de la esfera de lo conceptual”, McDowell

estaría abriendo las puertas al idealismo absoluto. Esta objeción la han lanzado varios autores¹³ que consideran que la idea misma de “apertura hacia el mundo” es problemática porque sólo es inteligible a la luz de la concepción del mundo y de la experiencia como conceptualmente estructurados. Así, Michael Friedman señala:

For, according to McDowell himself, we need the additional idea of impressions of specifically outer sense, and this idea, in turn, refers simply to passive manifestations of conceptualization that are taken as impressions of an independent reality by the understanding. Are we not here very close indeed to the traditional idealist doctrine that the world to which our thought relates is a creature of our own conceptualization?¹⁴

El argumento en el que descansa dicha objeción es el siguiente: al re-encantar el mundo –al concebirlo como conceptualmente estructurado– McDowell está imponiendo al mundo los mismos límites que tienen nuestras capacidades conceptuales, es decir, está haciendo depender –en un sentido metafísico fuerte– el mundo de nuestras mentes. De manera que resulta fraudulento pretender que el mundo ejerza un control externo al pensamiento.

El propio McDowell es consciente de que su propuesta puede ser interpretada como un “antropocentrismo arrogante” que implica una posición idealista.¹⁵ Este tipo de objeción ha sido elaborada por Thomas Nagel y está dirigida a todas aquellas posturas que intentan, desde una perspectiva kantiana, superar la dicotomía realismo / idealismo encontrando un punto intermedio: realismo interno, realismo empírico, etc. Para Nagel, quien defiende un realismo en el que el mundo trasciende nuestras capacidades conceptuales, estas posiciones no son más que versiones idealistas que implican un “antropocentrismo arrogante” en el que los límites de lo real coinciden con los de la mente humana:

Defenderé una forma de realismo según la cual nuestra comprensión del mundo es *limitada*, no sólo respecto a lo que podemos conocer sino también respecto a lo que podemos concebir. En un sentido muy fuerte, *el mundo se extiende más allá de donde llegan nuestras mentes*. El idealismo al que se opone esta concepción sostiene que lo que existe es aquello en lo que podemos pensar o lo que somos capaces de concebir, o aquello en que nosotros o nuestros descendientes podrían llegar a

¹³ Entre los autores que ven en el empirismo mínimo una versión del idealismo se encuentran: M. Friedman, “Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell’s *Mind and World*”, en: *Philosophical Review*, vol. 105, no. 536, 1996, pp. 427-46; H. Philipse, “Should we be Kantians?” en: *Ratio*, vol. XIII, no. 3, 2000, pp. 239-255; M. Williams, “Exorcism and Enchantment”, en *The Philosophical Quarterly*, vol. 46, no. 182, 1996, pp. 99-109; entre otros.

¹⁴ M. Friedman, *op. cit.*, p. 464.

¹⁵ “People sometimes object to positions like the one I have been urging on the ground that they embody an arrogant anthropocentrism, a baseless confidence that the world is completely within the reach of our powers of thinking. This looks at least akin to an accusation of idealism. Why should we be so sure of our capacity to comprehend the world if not because we conceive the world as a shadow or reflection of our thinking?” [MW: 39-40]

pensar o concebir; y sostiene, además, que esto es así necesariamente, ya que la idea de algo en lo que no podemos pensar o que no somos capaces de concebir no tiene sentido.¹⁶

Nagel pretende elaborar una posición que combine la perspectiva particular de los individuos con una concepción objetiva del mundo en el que se encuentran. En otras palabras, su objetivo consiste en alcanzar una perspectiva objetiva “desde ningún lugar” que no pierda de vista el hecho de que nuestro centro de gravedad siempre lo constituye nuestra inalienable perspectiva subjetiva. Nagel afirma que la tensión entre ambas perspectivas, así como los intentos reduccionistas por resolverla, es lo que ha generado problemas insolubles para la filosofía.

El realismo de Nagel está basado en las siguientes dos tesis, mismas que constituyen la manera en que concibe la intuición realista básica, esto es, lo mínimo que debería sostener una genuina posición realista:

- 1) Hay una única realidad objetiva que nos contiene y que, por lo tanto, es independiente de nuestras mentes.
- 2) La independencia que exhibe dicha realidad no sólo es causal o metafísica, sino que también es epistémica: lo real se extiende más allá de nuestras capacidades conceptuales, de manera que no sólo no podemos saber cómo son las cosas en sí mismas, sino que ni siquiera las podemos concebir.

La tesis (1) es la intuición básica del realismo y (2) es una tesis que se sustenta en el siguiente argumento: De hecho hay ciertas personas que, dada su constitución, no pueden concebir ciertos fenómenos que otras personas conocen; por ejemplo, los ciegos de nacimiento no pueden concebir los colores y las personas cuya edad mental permanente es de nueve años no pueden entender el teorema de Gödel. Estas personas ciertamente tienen conocimiento parcial del mundo pero no de todo. Para Nagel es muy probable que la humanidad en su conjunto se encuentra en una posición análoga a la de estas personas: es lógicamente posible que haya seres superiores cuyas capacidades conceptuales sean más sofisticadas que las nuestras y puedan concebir cosas que nosotros no podemos, por lo que tenemos que aceptar que hay aspectos del universo que son inconcebibles para la mente humana.¹⁷

¹⁶ T. Nagel, *op. cit.*, p. 131. Las cursivas son mías.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 138-139.

De este modo, Nagel se opone a las posiciones que intentan “reducir el tamaño del universo” al considerar que lo que existe se identifica con lo que podemos pensar. Pero este realismo se opone también a otro tipo de reduccionismo que opera en sentido opuesto, a saber, el cientificismo que pretende reducir nuestra perspectiva subjetiva a la perspectiva objetiva de la ciencia. Tanto las posiciones materialistas en filosofía de la mente como el tradicional realismo científico, constituyen claros ejemplos de este otro tipo de reduccionismo. Si bien es cierto que el realismo científico acepta que hay una realidad en sí independiente, paradójicamente deja a esa realidad y a lo que puede decirse de ella a cargo de una forma de comprensión humana: la ciencia.¹⁸

El realismo científico comparte con el realismo de Nagel la tesis de que hay una realidad en sí, pero a diferencia de éste, considera que esa realidad sí es conceptualizable y que la ciencia es capaz de proporcionarnos la descripción más fiel de ella tal y como es en sí misma. Esto último traiciona, según Nagel, la intuición básica del realismo, por lo que no es más que una versión del idealismo.

La posición de Nagel es un realismo extremo que tiene como ideal regulativo alcanzar una posición objetiva *desde ningún lugar*. En mi opinión, este realismo es extremo porque *infla* la intuición básica del realismo: ser realista no sólo significa aceptar que la realidad es causal o metafísicamente independiente de nuestras mentes, sino que también hay por lo menos una parte de ella que debe ser una cosa en sí incognoscible y no conceptualizable:

Concuerdo con Strawson en rechazar que conozcamos las cosas sólo bajo la forma en que se nos aparecen, pero estoy de acuerdo con Kant en que la forma que tienen las cosas en sí mismas trasciende toda posible apariencia o concepción humana. Nuestro conocimiento del mundo fenoménico es un conocimiento parcial del mundo tal como es en sí mismo; pero no se puede identificar el mundo entero con el mundo tal como aparece ante nosotros, ya que esta idea probablemente incluya *cosas que no podemos ni podríamos jamás concebir*, no importa cuánto se extienda el entendimiento humano[...]¹⁹

¹⁸ Un claro ejemplo de este realismo científico lo encontramos en Sellars, quien distingue claramente entre la “imagen manifiesta” y la “imagen científica del hombre en el mundo”. La primera se refiere a la perspectiva de sentido común para la que los objetos de percepción ordinaria existen independientemente de la mente, mientras que desde la segunda, la realidad está constituida por objetos susceptibles de ser descritos por la ciencia, como átomos, campos electromagnéticos, etc.- Sellars considera que la “imagen científica” es la que verdaderamente describe cómo es la realidad en sí misma. Cf. W. Sellars, “Philosophy and the scientific image of man”, en: W. Sellars, *Science, perception and reality*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 1-40.

¹⁹ T. Nagel, *op. cit.*, p. 146. Las cursivas son mías.

Dentro de esta posición realista es posible distinguir con claridad la pregunta por la naturaleza de lo real de la pregunta acerca del acceso que tenemos a lo real. Nagel parte del tradicional *dictum* “siempre puede haber más ser del que podemos pensar” que desde Aristóteles ha regido el polo realista.²⁰ Pero además considera que nuestras capacidades conceptuales son limitadas y, por lo tanto, rebasadas por el mundo. Esta posición es diametralmente opuesta a la que sostiene McDowell en la que nuestras capacidades conceptuales son ilimitadas; de ahí que una posición como ésta sea considerada como una versión más del idealismo.

Partiendo de este realismo extremo, resulta comprensible que una postura como la de McDowell parezca una posición idealista y arrogante. En la segunda conferencia de *Mind and World –Unboundedness of the Conceptual–* McDowell intenta responder a este tipo de objeción.

3.3 Los cuernos del dilema: realidad en sí o idealismo

En el capítulo anterior analicé la manera en la que McDowell asegura que el mundo ejerce un control *racional* sobre nuestras creencias y juicios a través de la experiencia, mostrando que en ella se actualizan nuestras capacidades conceptuales. Ahora me encargaré de mostrar la otra característica del control que ejerce el mundo sobre nuestro pensamiento, a saber, que además de constreñir racionalmente al pensamiento, dicho constreñimiento tiene que ser *externo* a él. De lo contrario estaríamos confinados al ámbito de nuestros pensamientos.

La objeción de idealismo que proviene de una postura como la de Nagel coloca a la propuesta de McDowell ante un dilema que he caracterizado en los siguientes términos: o bien la realidad –por lo menos una parte de ella– existe de manera totalmente independiente de la mente como una cosa en sí no conceptualizable que se nos impone, o bien la realidad debe identificarse con lo que podemos pensar. Este dilema constituye la cara metafísica del dilema fundacionalismo / coherentismo.²¹ los fundacionalistas apelan a una realidad independiente no conceptual –lo *Dado*– que constriñe nuestro pensamiento de manera

²⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, G, 4-6, tr. Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 1994.

²¹ Carlos Pereda ha descrito el debate realismo / idealismo como “un equivalente funcional” de los *tironeos* entre el *mito de lo dado* y lo que denomina “mito de la construcción”. Cf. C. Pereda, *¿Qué es el mundo?* Texto inédito.

externa pero no racional, mientras que los coherentistas consideran que el constreñimiento racional a nuestro pensamiento no puede exceder los límites de nuestras capacidades conceptuales. En palabras del propio McDowell:

But though this objection [de idealismo] is easy to understand, and even to sympathize. It is wrong. It reflects the conviction that we have to choose between a coherentist denial that thinking and judging are subject to rational constraint from outside, on the one hand, and an appeal to the Given as what imposes the constraint, on the other. If someone takes it that those are the only options, and if she has a firmer grip on the defects of unconstrained coherentism than she has on the uselessness of the Given, then anything short of believing in the Given will strike her as slighting the independence of reality. [MW: 26-27]

La realidad que trasciende los límites de lo conceptual es la cara metafísica del *Mito de lo Dado*. El otro extremo del dilema está representado por el coherentismo en tanto que niega que haya un constreñimiento racional externo al pensamiento.²²

Intento evidenciar que para McDowell ambas posiciones no son mutuamente excluyentes ni tampoco agotan todas las opciones. Es posible rescatar las legítimas intuiciones a las que cada uno de ellos intenta responder en una posición alternativa:

But the point of the third option, the option I am urging, is precisely that it enables us to acknowledge that independent reality exerts a rational control over our thinking, but without falling into the confusion between justification and exculpation that characterizes the appeal to the Given. [MW: 27]

McDowell no se siente obligado a elegir alguno de los cuernos del dilema. Desde mi perspectiva, la alternativa que propone McDowell –el realismo “natural”– muestra que es posible rechazar la realidad en sí que trasciende nuestras capacidades conceptuales sin que ello vaya en detrimento de la intuición realista de sentido común. Solamente cuando se haya exorcizado este dilema se allanará el camino para el realismo “natural” o “pre-filosófico”.

²² La dicotomía realismo / idealismo ha sido caracterizada por Putnam como la “antinomía del realismo”. Para Putnam, el polo realista es lo que ha denominado “realismo metafísico”, posición que descansa en cuatro supuestos: 1) El mundo existe independientemente de nuestros conceptos y representaciones. 2) Ese mundo objetivo e independiente tiene una estructura determinada; es decir está compuesto de cosas, propiedades, hechos objetivos que existen independientemente de que nosotros los conozcamos o no. 3) Una representación verdadera o correcta del mundo es aquella que se refiere a objetos realmente existentes en el mundo y describe las propiedades que esos objetos realmente tienen. 4) Existe (aunque no la conozcamos todavía) una imagen o representación completa del mundo objetivo tal como es en sí mismo. Cf. H. Putnam, *Las Mil Caras del Realismo*, tr. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona: Paidós, 1994.

3.3.1 Consecuencias metafísicas del “desencantamiento del mundo”

El diagnóstico de McDowell señala que este dilema también forma parte de aquellas “ansiedades filosóficas” que caracterizan a la Modernidad y cuyo origen común es la concepción moderna de la naturaleza como *reino de la ley*. Esta concepción, como señaló en la sección 1.3, es el resultado del “desencantamiento del mundo” introducido por las revoluciones científicas de la Modernidad, el cual originó también la dicotomía razón / naturaleza. McDowell considera que dicha escisión se traduce en términos metafísicos a una desastrosa imagen en la que el mundo se encuentra más allá del espacio lógico de las razones.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein señala que “una *imagen* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente.”²³ De acuerdo con el diagnóstico de McDowell, esa imagen consiste en que las capacidades conceptuales trazan un límite dentro del cual queda comprendido nuestro pensamiento (creencias y juicios) y más allá del límite se encuentra el mundo. De manera que cualquier cosa que penetre el límite exterior hacia nuestro pensamiento forzosamente tendrá que ser un impacto meramente causal pero no racional. McDowell denomina a esta imagen “lateral” –*sideways on picture*–:

We find ourselves always already engaging with the world in conceptual activity within such a dynamic system. Any understanding of this condition that it makes sense to hope for must be from within the system. It cannot be a matter of picturing the system's adjustments to the world from sideways on: that is, with the system circumscribed within a boundary, and the world outside it. That is exactly the shape our picture must not take. [MW: 34]

Esta es la imagen que subyace al dilema entre el realismo noumenalista y el idealismo. El coherentismo comparte con el realismo noumenalista la tesis de que la realidad se extiende más allá de la esfera de lo conceptual, sólo que a diferencia de aquél, éste considera que no es necesario apelar a esa realidad en sí como constreñimiento racional externo a nuestro pensamiento –justo lo que hace atractivo apelar a lo *Dado*–, le basta con un constreñimiento meramente causal. En tanto que estas dos opciones se consideran exhaustivas, cualquier posición que rechace apelar a lo *Dado* parecerá diluir la independencia de la realidad a favor de una posición idealista.

²³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1958, § 115.

Por otro lado, una más de las consecuencias de este desencantamiento del mundo que hizo a un lado al realismo “natural”, fue el hecho de que las revoluciones científicas de la Modernidad introdujeron una novedosa concepción del mundo en términos matemáticos que traicionaban un aspecto de la intuición realista del sentido común: el mundo deja de estar constituido por los objetos ordinarios que percibimos con nuestros sentidos y su lugar lo toman objetos susceptibles de ser descritos por la física-matemática. Husserl ha rastreado el origen de esta concepción *matematizada* del mundo hasta Galileo.²⁴

Bajo esta novedosa perspectiva, sustentar una posición realista no necesariamente implicaba hacer justicia a la intuición de que los objetos físicos ordinarios de la percepción –como mesas, sillas, montañas, etc.– existen de manera independiente. Al contrario, ser realista comenzaba a significar rechazar esta perspectiva de sentido común y afirmar solamente la existencia de los objetos que son susceptibles de descripciones físico-matemáticas como los electrones y campos electromagnéticos.

Finalmente, otra de las consecuencias que el “desencantamiento del mundo” trajo consigo fue un modelo de la percepción que sigue vigente hasta nuestros días y que ha sido descrito por McDowell como un modelo “opaco” de la percepción (véase sección 2.3.1).²⁵ En este modelo la percepción es concebida como la conciencia de imágenes mentales que constituyen un intermediario epistémico entre la mente y el mundo a partir de las cuales necesitamos hacer inferencias para llegar a conocer lo que está fuera de la mente. El mundo es percibido siempre de manera indirecta, lo que se percibe directamente son los estados mentales que los objetos externos causan en nosotros (*sense data*, impresiones, sensaciones, etc.) y no los objetos físicos ordinarios. Este modelo “opaco” de la percepción bloqueó todo intento de establecer un realismo directo respecto a lo percibido, pues la verdadera realidad –la realidad en sí– constaba de partículas microscópicas con propiedades

²⁴ “Pero ahora es de la mayor importancia observar una sustitución que se efectuó ya en Galileo y por la cual el mundo de las idealidades, matemáticamente sustraído, sustituye al único mundo real, al mundo efectivamente dado por medio de la percepción, al mundo en todo tiempo experimentado y experimentable: nuestro mundo de la vida cotidiana. Esta sustitución la han heredado prontamente sus sucesores, los físicos de todos los siglos siguientes.” E. Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, tr. Hugo Steinberg, Barcelona: Crítica, 1991, p. 54.

²⁵ En una línea semejante, Putnam considera que la matematización de la naturaleza introducida por las ciencias del siglo XVII condujo a este modelo de la percepción como “interfaces” que funcionan como un “velo” entre nosotros y el mundo. Cf. H. Putnam, *The Threefold Cord*, primera conferencia.

físicas y matemáticas inobservables actuando bajo leyes físicas y no en aquellas que percibimos a través de nuestros sentidos.

Así, pues, la conjunción de la imagen lateral, la matematización de la naturaleza y este modelo “opaco” de la percepción originó una atmósfera filosófica que propició el auge de las posiciones idealistas y en la que únicamente hay lugar para un realismo en el que nos comprometemos con la existencia de las entidades que describe la física y la matemática. En cualquier caso perdemos el mundo empírico.

McDowell rechaza el falso dilema realismo noumenalista / idealismo exorcizando este marco de pensamiento moderno para mostrar que la posición más natural para las criaturas finitas como los animales humanos es un realismo “pre-filosófico” que recupera nuestras intuiciones realistas de sentido común. El realismo “natural” de McDowell también hace justicia al carácter irreductible de nuestra perspectiva particular en el mundo, la idea de que no somos simples espectadores en el mundo, sino que también somos agentes que actuamos en él y que nuestras acciones lo modifican; agentes cuya perspectiva particular está determinada por nuestra cultura y por nuestros intereses.

A continuación abordaré la manera en que McDowell exorciza este dilema tomando como pretexto el desmarcarse de las imputaciones de idealismo.

3.4 Exorcizando el dilema realismo noumenalista / idealismo

El empirismo mínimo de McDowell intenta mostrar que no hay ningún hueco metafísico entre el mundo y nuestro pensamiento, de manera que lo que pensamos, cuando es verdadero, es un hecho que existe en el mundo de manera objetiva e independiente. Para sustentar esta posición realista, McDowell se apoya en el siguiente pasaje de Wittgenstein:

When we say, and *mean*, that such-and-such is the case, we -and our meaning- do not stop anywhere short of the fact; but we mean: *this-is-so*. But this paradox (which has the form of a truism) can also be expressed in this way: *Thought* can be what is *not* the case.²⁶

En este pasaje Wittgenstein quiere destacar el hecho de que el lenguaje no es un intermediario entre el mundo y nuestras mentes, no representa al mundo, sino que el lenguaje *toca* directamente el mundo. Esto entra directamente en oposición con la concepción moderna según la cual no hay un contacto directo con el mundo.

²⁶L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 95.

Siguiendo esta idea, McDowell quiere mostrar que en los casos de percepción verídica hay una identidad estructural entre nuestra mente y el mundo, pues el contenido de nuestras creencias perceptuales verídicas lo constituyen los hechos del mundo y no meras representaciones subjetivas. Así, pues, cuando la creencia perceptual es verdadera, el contenido de esa creencia es el mismo hecho objetivo que causa nuestra percepción. Nuestro pensamiento es objetivo en tanto que es una actividad que involucra conceptos que nos permiten predicar propiedades a objetos. Cuando nuestras creencias y juicios son verdaderos, entonces nuestro pensamiento *toca* directamente el mundo. La práctica de la aserción lleva implícita la presunción realista porque cuando afirmamos algo acerca del mundo, estamos predicando propiedades a objetos cuya existencia presumimos que es independiente de nuestras capacidades conceptuales.

Siguiendo esta línea de pensamiento wittgensteniana, McDowell adopta la concepción del mundo como la “totalidad de los hechos” que sostiene Wittgenstein en el *Tractatus*.²⁷ El argumento de McDowell es el siguiente: la concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada implica que lo que experimentamos de manera directa con nuestros sentidos son hechos con contenido conceptual, pero como la experiencia es un proceso “transparente” se sigue que el mundo está constituido por esos mismos hechos que poseen ya contenido conceptual.

Para McDowell el mundo está constituido por hechos, por compuestos de objetos metafísicamente independientes de nuestras mentes que cuentan con propiedades y relaciones pensables, esto es, con propiedades y relaciones que son susceptibles de caer bajo nuestros conceptos. De manera que somos capaces de saber si una proposición del tipo “las cosas son así y asá” es verdadera en tanto que el que las cosas son “así y asá” es un hecho objetivo.²⁸ En el realismo “natural” de McDowell se establece una identidad estructural entre la mente y el mundo: el mundo es la totalidad de los hechos, es decir, la

²⁷ “El mundo es todo lo que es el caso” “El mundo es la totalidad de los hechos” L. Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 1987, § 1 y 1.1

²⁸ McDowell parece defender una teoría de la verdad como correspondencia con los hechos objetivos, la cual está muy cercana a la defendida por Russell: “Si tomamos una creencia como ‘Otelo cree que Desdémona ama Cassio’, denominamos a Desdémona y Cassio *los objetos-términos*, y a ‘amar’ el *objeto-relación*. Si existe una unidad compleja con ‘el amor de Desdémona a Cassio’ constituida por los objetos-términos enlazados por el objeto-relación, en el mismo orden que tienen en la creencia, esta unidad compleja se denomina el *hecho correspondiente a la creencia*. Así, una creencia es verdadera cuando hay un hecho correspondiente, y falsa cuando no hay un hecho correspondiente.” B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, tr. Joaquín Xirau, Barcelona: Labor, 1973, p. 112.

totalidad de los contenidos pensables, de aquello que puede llegar a ser el contenido de un juicio o de una creencia. Se rechaza la distinción entre la naturaleza del mundo y el acceso que tenemos a él en tanto que el contenido de nuestras experiencias y la manera en la que realmente son las cosas coinciden.

Sin embargo, apelar a Wittgenstein para apoyar una posición realista es un arma de doble filo, pues hay una corriente en la filosofía analítica que interpreta la posición de Wittgenstein como un “idealismo lingüístico” en el que el mundo depende de nuestro lenguaje.²⁹ En el *Tractatus*, Wittgenstein da cuenta de la relación entre la mente y el mundo asimilándola a la relación que existe entre las proposiciones y los hechos: las proposiciones representan al mundo porque comparten la “forma lógica”, lo que establece que el lenguaje y el mundo son dominios isomórficos. Afirmar que “el mundo es todo lo que es el caso” implica que el mundo debe poseer la forma lógica que está presente también en las proposiciones de nuestro lenguaje. De esta manera, en el *Tractatus* Wittgenstein hace coincidir los límites del mundo con los de nuestro lenguaje. La relación entre una proposición verdadera y el hecho que la verifica es una relación interna, un vínculo necesario que sólo puede ser “mostrado”. Sin embargo, el propio Wittgenstein rechazó, más adelante, esta idea de una armonía necesaria entre el lenguaje y el mundo señalando que esa correspondencia entre oraciones de la forma “es verdad que *p*” y las de la forma “es un hecho que *p*”, no es más que una regla gramatical que no debe extrapolarse como una relación entre la mente y el mundo.

McDowell señala que afirmar que el mundo es todo lo que es el caso –que el mundo es todo lo que podemos pensar verdaderamente– puede “suscitar una fobia al idealismo” en

²⁹ Una versión clásica de esta interpretación se encuentra en: B. Williams, “Wittgenstein y el idealismo”, en: B. Williams, *La fortuna moral*, tr. Susana Marín, México: UNAM-IF, 1993, pp. 183-206.

En una línea semejante, Michael Dummett interpreta el *dictum* wittgensteniano “el significado es el uso” como una regla para establecer condiciones de asertabilidad, como un método verificacionista. Así, para Dummett el rechazo al realismo reviste la forma de un verificacionismo demasiado radical que exige la revisión de principios lógicos como el de bivalencia. Este verificacionismo fue la interpretación estándar que el *Círculo de Viena* tenía del primer Wittgenstein. Cf. M. Dummett, “Realismo” en: M. Dummett, *La Verdad y Otros Enigmas*, tr. Alfredo Herrera Patiño, México: F.C.E., 1990, pp. 220-242.

Thomas Nagel también ha contribuido a fomentar la interpretación idealista de Wittgenstein: “Permitaseme pasar, por último, a una de las más importantes fuentes del idealismo contemporáneo: Wittgenstein. Sus últimas opiniones acerca de las condiciones del significado parecen implicar que no puede tener sentido nada que pretenda trascender los límites externos de la vida y la experiencia humana, ya que sólo dentro de una comunidad de usuarios reales o posibles del lenguaje puede existir esa posibilidad de concordancia en la aplicación del mismo, que es condición para la existencia de reglas, así como para distinguir entre sus usos correctos e incorrectos.” T. Nagel, *op. cit.*, p. 153.

tanto que puede parecer que se renuncia a la independencia metafísica de la realidad, convirtiéndola en algo constituido de “alguna estofa mental”. Esta suspicacia tiene su origen en que se está interpretando la tesis wittgensteniana de que “el mundo es todo lo que podemos pensar” en una sola dirección, a saber, como si se afirmara que el mundo es metafísicamente dependiente de nuestro pensamiento (como si lo que se piensa es metafísicamente prioritario respecto a lo que es el mundo). McDowell rechaza que en el *Tractatus* Wittgenstein se pronuncie a favor de algún tipo de prioridad: ni es el lenguaje o el pensamiento quien impone sus límites la realidad, ni es el mundo el que impone sus límites a la realidad. No hay necesidad de buscar algún tipo de prioridad, simplemente es un hecho que ambos dominios coinciden.

De este modo, cuando McDowell refrenda que “el mundo es todo lo que es el caso”, simplemente está señalando que cuando nuestras creencias son verdaderas, entonces estamos describiendo correctamente un aspecto de la realidad objetiva que existe de manera independiente. Pero ciertamente esa descripción –que se expresa como una aserción– involucra el empleo de nuestras capacidades conceptuales, con lo que se evita caer en el *Mito de la Dado* que apela a una realidad independiente no conceptualizable.

Respondiendo a las acusaciones de idealismo, McDowell parafrasea a Wittgenstein y señala que “cuando uno ve que tal-y-tal es el caso, nosotros, y nuestros pareceres, no nos detenemos en ningún lugar antes del hecho. Lo que vemos es: que tal-y-tal es el caso.” No hay abismos metafísicos entre nuestra mente y el mundo. El contenido de la experiencia –siempre y cuando el sujeto que experimenta no esté equivocado– y el hecho percibido en el mundo son idénticos. Ahora bien, podemos equivocarnos, nuestra apertura hacia el mundo no es infalible, y esta posibilidad de error –que Wittgenstein considera como un truismo– nos garantiza que el mundo no es una mera construcción subjetiva. Al respecto McDowell señala:

The world is everything that is the case; that is, everything that can be truly thought to be the case. There is a permanent possibility of having to decide we were wrong, and that is enough to ensure that the world so conceived does not degenerate into a shadow or reflection of the norms that, at any time, we take to govern our thinking –a junior partner in the interaction of mind and world. That is as much “realism” about the world as I want; as far as I can see, it is as much “realism” about the world as it is sensible for anyone to want.³⁰

³⁰ J. McDowell, “Reply to Gibson, Byrne, and Brandom”, en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, *Perception*, 1995, p. 285.

Ahora bien, el *dictum* “lo conceptual es ilimitado” no debe interpretarse como una tesis metafísica constitutiva, sino que simplemente es una “regla” que indica que la realidad que se nos impone no lo hace nunca como una realidad desprovista de conceptos –como una cosa en sí–, sino que a pesar de que se nos impone, siempre involucra el empleo de nuestras capacidades conceptuales. En otras palabras, este *dictum* señala que el mundo está poblado por objetos que poseen propiedades y relaciones que pueden subsumirse bajo nuestros conceptos. Ninguna descripción de la realidad está totalmente libre de nuestros conceptos e intereses.

De esta manera, la propuesta de McDowell hace justicia a la intuición realista según la cual, nuestro pensamiento está constreñido racionalmente desde fuera de lo que pensamos, pero no fuera de lo *pensable*:

Now if we are to give due acknowledgement to the independence of reality, what we need is a constraint from outside *thinking* and *judging*, our exercises of spontaneity. The constraint does not need to be from outside *thinkable contents*. It would indeed slight the independence of reality if we equated facts in general with exercises of conceptual capacities –acts of *thinking*– or represented facts as reflections of such things; or if we equated perceptible facts in particular with states or occurrences in which conceptual capacities are drawn into operation in sensibility –experiences– or represented them as reflections of such things. But it is not idealistic, as that would be, to say that perceptible facts are essentially capable of impressing themselves on perceivers in states or occurrences of the latter sort; and that facts in general are essentially capable of being embraced in thought in exercises of spontaneity, occurrences of the former sort. [MW: 28]

Para que el compromiso con la intuición de que el mundo ejerce un control racional y externo al pensamiento no sea de dientes para afuera, es necesario que el mundo sea concebido como causalmente independiente de la mente. Esto, a mi entender, es lo mínimo que exige la intuición realista de sentido común. Pero que el mundo sea externo al pensamiento no significa que sea externo a lo que es pensable, a lo que puede llegar a ser el caso, pues para McDowell el mundo es susceptible de quedar comprendido bajo nuestros conceptos.

Racionalidad y normatividad son categorías humanas y no pueden ser constitutivas de la estructura misma del mundo entendido como una cosa en sí, esto es lo que McDowell quiere señalar cuando se apoya en el *dictum* “lo conceptual es ilimitado” y no que –como han visto los autores que le imputan algún tipo de idealismo– el mundo depende de nuestras mentes para existir.

3.4.1 El rechazo de la realidad en sí

Otro punto clave que habla a favor de una interpretación realista del empirismo mínimo y que sirve para distanciarlo del idealismo radica en el hecho de que McDowell reconoce el carácter pasivo de la experiencia, es decir, reconoce que en la experiencia hay algo que nos es “dado” –en un sentido distinto al *Mito de lo Dado*–, que hay algo que es independiente de nuestras mentes y que no controlamos, sino que simplemente se nos impone:

I have stressed that experience is passive. In that respect the position I have been recommending coincides with the Myth of the Given. The passivity of experience allows us to acknowledge an external control over our empirical thinking, if passivity will cohere with an involvement of spontaneity. [...] But the point of the third option, the option I am urging, is precisely that it enables us to acknowledge that independent reality exerts a rational control over our thinking, but without falling into the confusion between justification and exculpation that characterizes the appeal to the Given. [MW: 89, 27]

El mundo no es una invención de nuestra mente, sino que es algo que existe y ha existido de manera independiente y por ello es que puede constreñir nuestro pensamiento desde el exterior. Hay un sentido mínimo en el que el mundo nos es *dado*, pero reconocer este sentido mínimo es suficiente para exorcizar el fantasma del idealismo. Ahora bien, la relación que tenemos con esa realidad siempre implica el empleo de nuestras capacidades conceptuales, de manera que no es posible trazar la distinción entre la naturaleza del mundo y el acceso que tenemos a él, pues a pesar de que hay una realidad metafísicamente independiente, la manera en que la recibimos involucra ya nuestras capacidades conceptuales: el mundo nunca nos aparece como una cosa en sí.

El carácter pasivo de la experiencia ya fue reconocido por el propio Kant³¹ y precisamente es lo que lo diferencia del idealismo absoluto. McDowell quiere rescatar el carácter *pasivo* de la experiencia que ya Kant le había atribuido: en la receptividad se nos da una realidad que es independiente de nuestra mente pero cuyas afecciones sobre nuestros sentidos implican también la actualización de nuestras capacidades conceptuales. En pocas palabras, en la percepción nos enfrentamos pasivamente a una realidad que se nos impone y cuya existencia no depende de nosotros, pero *la manera* en la que se nos impone supone la

³¹ “[L]lamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones [...] Nuestra naturaleza conlleva el que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos.” I. Kant. *Crítica de la Razón Pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1996, A 51/ B 75.

actualización de nuestras capacidades conceptuales. Reconocer el carácter pasivo de la experiencia le permite a McDowell no sólo deslindarse del idealismo, sino también hacer justicia a la intuición realista del sentido común.

En efecto, como el propio McDowell hace notar, resulta difícil combinar la idea de que hay una realidad que nos es *dada* en la experiencia con la idea de que eso mismo que nos es *dado* involucra ya nuestras capacidades conceptuales, pues –como he insistido– estas dos tesis aparecen como mutuamente excluyentes en la tradición moderna que se ha empeñado en distinguir la naturaleza de esa realidad del acceso que nosotros, los animales humanos, tenemos a ella.

Recordemos que el empirismo mínimo parte del *dictum* kantiano “intuiciones sin conceptos son vacías, conceptos sin intuiciones son ciegos”, lo que implica que en la receptividad ya están operando nuestras capacidades conceptuales. Ahora bien, McDowell señala que en la filosofía de Kant hay dos discursos que corren de manera paralela, a saber, uno empírico y otro trascendental. Desde la perspectiva empírica, el *dictum* kantiano señala que la experiencia no hace ninguna contribución separable al conocimiento, pues ello sería hacer una concesión al *Mito de lo Dado* al implicar que hay algo que se encuentra fuera de la esfera de lo conceptual. McDowell piensa que desde la perspectiva empírica, la experiencia no es para Kant la fuente última de justificación no doxástica a la que podemos apelar fuera de los contenidos conceptuales, sino que más bien, lo que obtenemos en la experiencia son impactos sobre nuestros sentidos de elementos de la realidad independiente que, no obstante, se encuentran dentro de la esfera de los contenidos pensables en la medida en que implican la actualización de nuestras capacidades conceptuales.

Sin embargo, el problema es –según McDowell– que Kant también tiene una “historia trascendental”³² en la que sí parece que la receptividad hace una contribución separable al conocimiento. Desde esta perspectiva, la sensibilidad es una facultad a través de la cual somos afectados por una realidad suprasensible que se encuentra fuera de la esfera de lo conceptual. Desde esta perspectiva, Kant cae en el *Mito de lo Dado* al aceptar que hay una realidad independiente no conceptualizada.

³² En la nota 25 del segundo capítulo he señalado que McDowell quiere deslindarse precisamente de este sentido del término “trascendental” para sustituirlo por el término que hace referencia a las condiciones de posibilidad del contenido empírico de nuestras creencias y juicios.

Ante esta disyuntiva respecto a la exégesis de la cosa en sí kantiana, McDowell se adhiere a la interpretación puesta en boga por Peter Strawson³³ y rechaza la perspectiva trascendental en tanto que conduce a un idealismo contrario a las pretensiones realistas del propio Kant. McDowell privilegia la perspectiva empírica pues encuentra en ella un precedente de su propio empirismo mínimo:

If we restrict ourselves to the standpoint of experience itself, what we find in Kant is precisely the picture I have been recommending: a picture in which reality is not located outside a boundary that encloses the conceptual sphere. It is no accident that I have been able to put what I am urging in Kantian terms. The fact that experience involves receptivity ensures the required constraint from outside thinking and judging. But since the deliverances of receptivity already draw on capacities that belong to spontaneity, we can coherently suppose that the constraint is rational; that is how the picture avoids the pitfall of the Given. [MW: 41]

McDowell se queda con la lectura empírica de la propuesta kantiana, pues ve en la trascendental una versión más de la perspectiva “lateral”–*sideways on picture*– en la que la esfera de lo conceptual está limitada por una realidad suprasensible: la independencia metafísica del mundo empírico se diluye en tanto que aparece como algo de cuya existencia somos parcialmente responsables, mientras que la realidad suprasensible –la cosa en sí– se convierte en la verdadera y única realidad independiente de nuestras mentes.

El hecho de que Kant considerara que hay una realidad suprasensible que se encuentra fuera de la esfera de lo conceptual despertó las suspicacias de sus contemporáneos, quienes afirmaron que la cosa en sí traicionaba, y era incompatible con, el espíritu del idealismo trascendental.³⁴ El idealismo post-kantiano se caracterizó por el

³³ Cf. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966. En la nota 18 de la segunda lectura de *Mind and World*, McDowell afirma –en contra de Allison– que es “absurdo” considerar a Strawson como el “representante estándar” de una interpretación del idealismo kantiano como un fenomenalismo psicologista.

³⁴ De ello da buena cuenta la reseña de la *Critica de la Razón Pura* que Christian Garve realizó en 1782 en *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen*. Ahí Garve describía el idealismo trascendental como una posición indiscernible del idealismo de Berkeley en tanto que reduce la materia a meras representaciones, destruyendo así, nuestras creencias en la realidad del mundo externo. Kant respondió con ira a Garve en los *Prolegómena* (§ 13)

En 1787 F. H. Jacobi señaló también que la cosa en sí era necesaria pero incompatible con el sistema kantiano. Jacobi resumió este predicamento en una frase: “Necesito asumir la cosa en sí para entrar al sistema kantiano, pero con dicha asunción no es posible permanecer dentro de él.”

Finalmente, en 1792 Ernst Schulze, en su libro *Aenesidemus, oder Ueber die Fundamente der von dem Herrn Profesor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, afirmaba que Kant había introducido ilegítimamente la cosa en sí ya que todo su sistema trascendental trataba con el mero ámbito de las apariencias. Schulze mantuvo una postura escéptica hacia la cosa en sí, misma que puede concentrarse en dos tesis: 1) Nada ha sido conocido o demostrado con certeza acerca de las propiedades o la existencia de la cosa en sí. 2) Nada ha sido conocido o demostrado con certeza acerca del origen y las condiciones del conocimiento. La conclusión de Schulze es que si Kant es verdaderamente consecuente con su criticismo,

cuestionamiento de las distinciones kantianas entre razón (*Vernunft*) / entendimiento (*Verstand*), intuición / concepto, sensibilidad / espontaneidad, apariencias / cosa en sí, con la finalidad de dar consistencia al idealismo.

Fichte rechazó la cosa en sí pues la consideraba innecesaria para distinguir entre el “yo” y el “no-yo”: el mundo externo es el no-yo, pero su existencia depende del yo. Fichte rechazó también la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica, argumentando que no puede haber ningún acto de cognición teórica que no presuponga un esfuerzo práctico y viceversa. En este punto la propuesta de Fichte y la de McDowell parecen coincidir; al respecto Pedro Stepanenko apunta:

Para Fichte el yo pienso cartesiano –haciendo abstracción de sus supuestas consecuencias metafísicas– debe entenderse como una acción de la cual tenemos conciencia inmediata. Fichte batalló con la descripción de esta acción que se debe identificar con la conciencia. Para ello acuñó el término “Tathandlung” que busca recoger la primitividad de algo que es a la vez un hecho para la conciencia y una acción. La idea es que la acción libre y la conciencia deben identificarse. Esto significa para Fichte que la razón teórica y la razón práctica se afirman en una misma “Tathandlung”.³⁵

Hegel, por su parte, también rechazó la cosa en sí ya que pensaba que podía demostrar la identidad de la conciencia con sus objetos, así como también la identidad de la conciencia con la autoconciencia. Esta última identificación lo condujo a afirmar que lo que realmente existe es la autoconciencia universal. La propuesta de Hegel tradicionalmente ha sido tachada de idealista en el sentido de que desdena la independencia del mundo externo. Al respecto Richard Bernstein ha señalado que McDowell comparte con Hegel –entre muchas otras cosas– esta injusta imputación de idealismo:

The specter of (bad) idealism that McDowell raises again itself –only to defuse it– is the standard objection raised against Hegel. An in both cases the plausibility of the objection presupposes a misleading picture whereby idealism is taken to be some sort of internal coherentism that is disconnected from an external independent reality. [...] On the contrary, it is Hegel who has strongly argued for the thesis of “unboundedness of the Conceptual” in the sense in which McDowell himself defends this claim. It is because the Conceptual is “always already” operative in receptivity, and because “perceptual reality” is not “outside the conceptual sphere”, that we can speak of our openness to the world –a world that is independent, but not “outside”, of our conceptual capacities; our spontaneity opens us to a world which is independent of our thinking.³⁶

entonces debe de asumir una posición escéptica. Cf. F. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, USA: Harvard University Press, 1987.

³⁵ P. Stepanenko, *Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P. F. Strawson*, texto inédito. Una versión de este texto fue presentada en el Coloquio de Epistemología III: “Autoconocimiento y otras Perplejidades”, celebrado el 11 y 12 de junio de 2003 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

³⁶ R. Bernstein, “McDowell’s Domesticated Hegelianism”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, p. 16.

Una consecuencia que acarrió la crítica del idealismo absoluto a Kant fue la pérdida del vínculo entre el pensamiento racional y la experiencia sensible al minimizar la perspectiva empírica de Kant. McDowell comparte el rechazo del idealismo post-kantiano a la cosa en sí, pues piensa que al rechazar la distinción entre las apariencias –fenómenos– y la cosa en sí, paradójicamente se abren las puertas a una interpretación realista de la realidad empírica, a un realismo robusto que hace justicia a la intuición realista del sentido común. Pero para ello es necesario “domesticar la retórica del idealismo absoluto” que más bien convirtió la realidad empírica en algo que depende totalmente de la mente humana:

As I said, if we abstract from the role of the supersensible in Kant's thinking, we are left with a picture in which reality is not located outside a boundary that encloses the conceptual. What I have been urging here is that such a picture is not offensive to common sense, but precisely protective of it. [MW: 44]

En la introducción a *Mind and World*, McDowell describe la función de esta obra como “un prolegómeno” para leer la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Esto ha despertado ciertas suspicacias pues al parecer es Kant, y no Hegel, el autor en el que más se apoya el empirismo mínimo de McDowell. En realidad, la propuesta de McDowell parte de Kant en el mismo sentido en el que lo hace la propuesta de Hegel: ambos comienzan donde Kant terminó y tratan de mostrar que las distinciones kantianas (antes aludidas) no son rígidas, sino que son flexibles y que pueden articularse de una manera menos estricta de lo que señaló el propio Kant.

Fiel a este espíritu, McDowell afirma que reconocer el carácter pasivo de la experiencia no es una tesis que excluya la idea de que lo conceptual es ilimitado, pues la realidad que nos es *dada* no se encuentra fuera de la esfera de lo conceptual, contrario a lo que afirma la imagen “lateral”. McDowell rechaza el dilema entre un realismo noumenalista y un idealismo para el que lo real se identifica con lo que podemos llegar a pensar, puesto que ambas posiciones son subsidiarias de esta desastrosa imagen del mundo como una cosa en sí que está más allá de la esfera de lo conceptual. Pero una vez exorcizada esta perspectiva “lateral” es claro que éste no es más que un falso dilema, con lo que también desaparecen las imputaciones de idealismo.

McDowell reduce al absurdo la posición realista que apela a una realidad en sí: aceptar que la realidad se extiende más allá de los límites de nuestras capacidades conceptuales nos conduce nuevamente al *Mito de lo Dado*, a una posición en la que la

realidad solamente puede ejercer un constreñimiento causal sobre el pensamiento pero no racional. Desde esta perspectiva tampoco se puede dar cuenta del contenido empírico que poseen nuestras creencias y juicios. McDowell no sólo pretende desmarcarse del idealismo, sino también de esta posición que se compromete con una cosa en sí no conceptualizable. Exigir que el mundo sea independiente no sólo en el sentido metafísico, sino también respecto a nuestras capacidades conceptuales, es *inflar* la intuición realista, es exigir más de lo que se necesita para ser realista. Ninguna de estas posiciones antagónicas logra dar cuenta de la intuición realista según la cual, el mundo que percibimos con nuestros sentidos es la realidad que existe de manera independiente y que constriñe racionalmente nuestras creencias y juicios.

Este rechazo a la realidad en sí también está inspirado en la obra de Gadamer, quien expresa su rechazo términos lingüísticos³⁷ y que en McDowell aparece en los siguientes términos:

The thesis that the world of nature is internal to the space of *logos*, in which thought has its being, becomes an affirmation of idealism only because the structure of subjectivity is conceived as a joint determinant of the intelligible structure of the world of nature, along with the "in itself". If the "in itself" drops out, the thesis that the natural world is in the space of *logos* need not seem to be a form of the thesis that thought makes the world. This puts us in a position to focus on the insight, without being distracted by the fear of picturing nature as our creation. We should not conceive the disenchanted natural world as a satisfying detranscendentalized surrogate for the "in itself". *Since it is a world, the natural world is not constitutively independent of the structure of subjectivity. It is a mistake to conceive objectivity in terms of complete independence from subjectivity.*³⁸

Para McDowell no es posible distinguir entre la naturaleza del mundo y el acceso que tenemos a él, por ello rechaza que haya una realidad en sí no conceptualizable. Pero ello no tiene por qué interpretarse como una rehabilitación del idealismo. Afirmar que lo conceptual es ilimitado únicamente significa que, si bien hay una realidad independiente que nos es *dada* en la experiencia, esa realidad *dada* posee una estructura conceptual. Sin

³⁷ "Con ello se vuelve problemático el uso del concepto "mundo en sí". El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un "mundo en sí" externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una "acepción" del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que se pudiera oponerse el "mundo en sí", como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano-lingüístico. Obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos." H-G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, tr. A. Aparicio y R. De Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991, p. 536.

³⁸ J. McDowell, "Two Sorts of Naturalism", en: R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reasons. Essays in Honor of Philippa Foot*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 162. Las cursivas son mías.

embargo, McDowell tampoco intenta rehabilitar el realismo noumenalista, su intención es la de allanar el camino para nuestras intuiciones realistas “pre-filosóficas”.

3.5 Hacia un realismo “natural” o “pre-filosófico”

Ciertamente es una trivialidad afirmar que en nuestra experiencia empírica aquellos aspectos del mundo que son percibidos nos son “dados”. Cuando vemos una montaña y esa experiencia es verídica –es decir, que no estamos viendo un holograma ni estamos bajo los efectos de alguna droga– estamos viendo la montaña misma. Que en la experiencia el mundo nos es *dado* no es un mito, el mito consiste en pensar que la realidad independiente nos es *dada* sin la intervención de nuestras capacidades conceptuales y que, por lo tanto, posee una estructura intrínseca que permanece desconocida y no conceptualizable. En este sentido McDowell afirma:

There are two different conceptions of a justificatory role for pointing in play. On the conception I am recommending, justifications can perfectly well include pointing out from the sphere of thinking, at features of the world. We fall into the Myth of the Given only if we suppose that this pointing would have to break out through a boundary that encloses the sphere of thinkable content. [MW: p. 39]³⁹

McDowell concibe a la experiencia como una capacidad que tiene un aspecto activo y otro pasivo, de la misma manera en la que “observar” es una capacidad activa en tanto que somos nosotros los que controlamos, por ejemplo, hacia dónde observar o la manera en la que observamos; pero lo que observamos no depende de nosotros, no podemos controlarlo. En este sentido es que McDowell afirma que la experiencia es pasiva y ello le sirve para rescatar un sentido mínimo de lo “dado” que está exento de toda la carga mítica que tenía para la tradición moderna.

³⁹ Carlos Pereda hace un señalamiento en la misma dirección: “Cuando se afirma que hay un “mundo dado” no se sucumbe en el Mito de lo Dado si se aclara que esa afirmación opera sólo [...] con un concepto resistente de mundo: lo dado respecto del mundo –incluyendo en él a los animales humanos– consiste en que el mundo es y, por eso, de alguna manera –de maneras que de caso en caso habrá que investigar *empíricamente*– resiste. Así, si bien podemos actuar de muy diferentes modos en relación con el mundo, no podemos hacerlo de cualquier modo.[...] Sucumbe al Mito de lo Dado quien pretende que el mundo, lo que hay... se reduce a lo “naturalmente dado”, sin actividades humanas y su seguimiento de reglas. Así, se niega, por ejemplo, el carácter de intervención –la necesidad del lenguaje, de los conceptos y prácticas– que preconditiona todos los saberes, incluyendo, por ejemplo, el reconocimiento de las clases naturales.” C. Pereda, *op. cit.*, p. 12, 25.

Nuestro pensamiento –nuestras capacidades conceptuales– no opera de manera totalmente libre, sino que se encuentra constreñida por una realidad externa que le resiste.⁴⁰ Como señalé en el capítulo I, McDowell acepta la concepción kantiana del conocimiento como un proceso en el que interviene tanto la espontaneidad como la receptividad, de manera que la espontaneidad se encuentra limitada o constreñida por las entregas de la receptividad, mismas que a pesar de poseer ya contenido conceptual son recibidas de manera pasiva. En otras palabras, la receptividad tiene un aspecto activo en tanto que consiste en la actualización de nuestras capacidades conceptuales, pero también tiene un aspecto pasivo en tanto que lo que se recibe no depende de nosotros:

Minimally, it must be possible to decide whether or not to judge that things are as one's experience represents them to be. How one's experience represents things to be is not under one's control, but it is up to one whether one accepts the appearance or rejects it. [...] I am not, then, proposing a cheap defeat of the Given, to be achieved by exploiting the fact that experience is passive so as to keep experience out of the scope of spontaneity. The view that I am recommending is that even though experience is passive, it draws into operation capacities that genuinely belong to spontaneity. [MW: 11, 13]

Al reconocer el carácter pasivo de la experiencia, McDowell acepta el *dictum* “siempre puede haber más ser que conciencia” lo que no sólo exorciza el fantasma del idealismo, sino que también hace explícito su compromiso con las intuiciones realistas del sentido común. Este realismo “natural” también evita el *Mito de lo Dado* al rechazar que haya una realidad en sí que trasciende los límites de lo conceptual.

Tradicionalmente realismo y empirismo han sido consideradas posiciones que van en direcciones opuestas: mientras que el realismo trata de enfatizar el dominio que es independiente de la experiencia y de nuestro pensamiento, el empirismo parece desdeñar todo lo que es independiente de la experiencia. No obstante, en *The Realistic Spirit*, Cora Diamond caracteriza al empirismo como un intento filosófico fallido de hacer justicia a nuestras intuiciones realistas del sentido común.⁴¹ El empirismo mínimo de McDowell es un nuevo intento de preservar las intuiciones realistas de sentido común, de preservar este “espíritu realista”.

⁴⁰ La idea de que la realidad externa nos resiste ya había sido explotada por Dilthey. Cf. “Acerca del origen y la legitimidad de nuestra creencia en la realidad exterior (1890)”, en: W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, tr. Eugenio Imaz, México: F.C.E., 1945, pp. 153-201, especialmente p. 163 y ss.

⁴¹ Cf. C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991, p. 39.

Para McDowell, esta idea perspectiva “lateral” es la que ha bloqueado el camino para el realismo “natural” o “pre-filosófico”. Por ello considera que es necesario borrar la línea que separa al mundo de la esfera de lo conceptual y esto es precisamente lo que intenta hacer cuando señala que lo conceptual es ilimitado:

My point is to insist that we can effect this deletion of the outer boundary without falling into idealism, without slighting the independence of reality. We find ourselves always already engaging with the world in conceptual activity within such dynamic system. [MW: 34]

Aceptar que lo conceptual es ilimitado no necesariamente entra en contradicción con el *dictum* realista “siempre puede haber más ser que conciencia”. Calificar a la posición metafísica que implica el empirismo mínimo de McDowell como un “antropocentrismo arrogante” es desafortunado, pues para McDowell permanecer en el espacio de las razones conlleva la permanente obligación de revisar la manera en la que nuestras creencias son responsables ante el mundo:

But an accusation of arrogance would not stick against the position I am recommending. In my first lecture (§ 5) I said that the faculty of spontaneity carries with it a standing obligation to reflect on the credentials of the putatively rational linkages that, at any time, one takes to govern the activity business of adjusting one’s world-view in response to experience. Ensuring that our empirical concepts and conception pass muster is ongoing and arduous work for the understanding. It requires patience and something like humility. [MW: 40]

Ciertamente hay una cierta arrogancia en señalar que lo conceptual es ilimitado, pero este señalamiento es temperado por la dosis de humildad que introduce el reconocimiento del carácter pasivo de la experiencia, mismo que da cuenta de que la realidad es independiente de nuestras mentes.

El realismo “natural” de McDowell trata de hacer justicia a la situación en la que nosotros, los animales humanos, nos encontramos en el mundo: nuestra interacción con el mundo parte de nuestra propia e irreductible perspectiva particular, pero nuestro deseo por trascenderla y alcanzar una perspectiva objetiva también es irrenunciable. Por ello es que cuando McDowell exorciza el dilema entre el realismo noumenalista y el idealismo que hace coincidir el mundo con lo que podemos pensar, en realidad está tratando de satisfacer ambas posiciones. Cuando se reconoce que la realidad es metafísicamente independiente de nuestras mentes se está haciendo justicia a esa perspectiva objetiva o de la tercera persona, pero cuando se afirma que “lo conceptual es ilimitado” se hace justicia a nuestra perspectiva particular, a la perspectiva de la primera persona, en tanto que esa realidad siempre nos es *dada* de manera conceptualizada.

No sólo somos espectadores del mundo, sino que también somos agentes que actuamos *en* el mundo transformándolo. Ciertamente nosotros, los animales humanos, somos parte de la naturaleza, pero también poseemos una “segunda naturaleza”, misma que no sólo modifica nuestra relación con el mundo, sino que también modifica lo que hay en el mundo. La relación que tenemos con la realidad o con el mundo es de muy distintas maneras, porque el mundo mismo está poblado por una pluralidad de objetos cuyas naturalezas son distintas.⁴² Esta pluralidad de objetos, así como la pluralidad de relaciones que entablamos con ellos, no conduce a un relativismo. Esta pluralidad solamente trata de dar cuenta de las diversas maneras en las que entramos en contacto con esa única realidad que nos es *dada* en la experiencia. No se está atentando contra la univocidad del mundo. McDowell ha rechazado el relativismo a favor de la unicidad de la realidad tomando de nuevo como pretexto la obra de Gadamer:

When Gadamer writes of different “worlds” corresponding to different horizons, his point—precisely because this talk of different “worlds” comes in a context in which Gadamer insists that “the multiplicity of these worldviews does not involve any relativization of the “world”—cannot be more than what Davidson thus acknowledges. This talk of different “worlds” is only a vivid imagery for the undisputed idea of striking differences between mutually accessible views of the one and only world.⁴³

Es falso pensar que la realidad o existe de manera totalmente dependiente de nuestras mentes, o que existe totalmente independiente de ella, a manera de una totalidad acabada de una vez por todas y para siempre.

El realismo “pre-filosófico” que defiende McDowell es un realismo directo respecto de la percepción, es decir, percibimos directamente el mundo. Pero también es un realismo robusto en el sentido metafísico, pues la existencia de esa realidad que nos es “dada” a través de nuestros sentidos es metafísicamente independiente, aunque la manera en la que la recibimos *siempre* involucre el empleo de nuestras capacidades conceptuales. No hay

⁴²Estoy siguiendo aquí la distinción que hace Pereda entre “clases naturales” y “clases culturales”. Cf. C. Pereda, *¿Qué es el mundo?*, Texto inédito.

⁴³J. McDowell, “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, en: J. Malpas, U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002, p. 179.

ninguna clase de abismos, ni metafísicos ni epistemológicos, entre lo que pensamos y lo que es el caso, es por ello que la experiencia ejerce un constreñimiento racional y externo al pensamiento.

-Conclusión-

DOMESTICANDO LA RETÓRICA DE McDOWELL

En estas páginas he intentado no considerar la posición de McDowell como un eslabón más de filosofía constructiva y más bien me he empeñado en resaltar su intención *terapéutica*. Es verdad que McDowell recurre frecuentemente a los “ismos” e incluso se adhiere explícitamente a uno de ellos, a saber, el *naturalismo* de segunda naturaleza. Yo mismo he defendido una interpretación en la que atribuyo a McDowell un *realismo* “pre-filosófico”. Sin embargo, considero que ello no atenta contra su tendencia “quietista” –su repudio hacia cualquier posición constructiva.

He intentado dejar en claro que el objetivo de McDowell radica en *exorcizar* las ansiedades filosóficas característica de la Modernidad eliminando la base de su supuesta inteligibilidad. Por supuesto que dicha labor es un trabajo argumentativo, pero su finalidad no es la de sustituir una posición constructiva por otra, como si “confusiones y supersticiones” fuesen posiciones que pudieran sustituirse por posiciones más sofisticadas. Considero que la finalidad que persigue McDowell es la de llevar la reflexión filosófica hacia un estado en el que resulte legítimo encogerse de hombros ante preguntas como: ¿cuál es la naturaleza intrínseca de lo real?, ¿qué es lo que integra el espacio de la naturaleza?, ¿cómo es posible el contenido empírico de nuestras creencias y juicios?, etc. Es justo en este sentido que considero que tanto el naturalismo de segunda naturaleza, así como el realismo “pre-filosófico”, son más bien “advertencias” en contra de tratar de responder nueva y afanosamente a estas preguntas tradicionales.

Desde mi perspectiva, la miopía hacia la dimensión terapéutica del trabajo de McDowell es una de las fuentes de la oscuridad que irrita a los comentaristas, la otra tiene que ver con la retórica de que se vale el propio McDowell.

En efecto, además de la ausencia de posiciones constructivas, el otro aspecto que más ha irritado a los filósofos analíticos ortodoxos es que la argumentación de McDowell descansa en cierta retórica que más bien pareciera salida de la pluma de alguno de los mejores exponentes de la tradición continental. Expresiones como “re-encantamiento de la naturaleza”, “apertura hacia el mundo”, “responsabilidad ante el mundo”, etc. han sido consideradas como aquello que oscurece y dificulta la interpretación de la obra de McDowell. A lo largo de este trabajo he intentado “domesticar” esta retórica, es decir, mostrar lo que cada una de estas imágenes esconde tras de sí y la manera en la que se insertan en el interior de la argumentación. No obstante, razones metodológicas y heurísticas me han obligado a presentar de manera disconexa una serie de ideas y conceptos que en realidad se encuentran estrechamente relacionados. En lo que sigue intentaré articular estas tesis y conceptos de una manera más fiel a la que aparecen en *Mind and World* con el fin de hacer explícita su interrelación.

A lo largo de los tres capítulos intenté presentar la manera en la que, desde un empirismo mínimo, McDowell pretende erradicar los tradicionales malestares filosóficos, mismos que se expresan en tres dilemas: naturaleza / razón, fundacionalismo / coherentismo y realismo noumenalista / idealismo. Como en cualquier terapia, el primer paso consistió elaborar un diagnóstico adecuado, el cual mostró que el origen de todos estos problemas radicaba en la concepción moderna de la naturaleza entendida en términos meramente causales; concepción que distorsionó nuestra relación con el mundo a la vez que traicionaba nuestras intuiciones del sentido común. Si bien es cierto que las revoluciones científicas prometían acercarnos cada vez más a la realidad tal y como es en sí misma, terminaron arrojándonos a una concepción deshumanizada del mundo.

Comencé mostrando que el “naturalismo de segunda naturaleza” hace desaparecer el dilema entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza al señalar que si bien es cierto que el espacio lógico de las razones es *sui generis*, también es parte de la naturaleza en tanto que configura “nuestra segunda naturaleza”. Posteriormente argumenté que adoptando una concepción de la experiencia como conceptualmente

estructurada se vuelve inteligible la intuición de sentido común de acuerdo con la cual nuestros juicios y creencias poseen contenido empírico y pueden entrar en el juego de la justificación epistémica. Posición alternativa que termina con el falso dilema fundacionalismo / coherentismo, pues en la experiencia hallamos el control racional y externo que requiere el pensamiento. Finalmente, intenté mostrar que el empirismo mínimo también elimina el dilema realismo noumenalista / idealismo, mostrando que la adopción del *dictum* “lo conceptual es ilimitado” no diluye la independencia metafísica de la realidad: hay una realidad independiente, pero la manera en que la recibimos siempre involucra el empleo de nuestras capacidades conceptuales, nunca se nos presenta como una cosa en sí. De manera que ni la concepción de la experiencia como conceptualmente estructurada, ni la tesis metafísica según la cual “el mundo es la totalidad de los hechos”, atentan contra la intuición realista de que el mundo ejerce un control racional sobre nuestro pensamiento.

Brevemente –y a manera de conclusión–, invertiré este orden centrándome en tres nociones, “re-encantamiento del mundo”, “apertura hacia el mundo” y “naturalismo de segunda naturaleza”, para mostrar que cada una de ellas se encuentra articulada con las otras de una manera menos rígida a como las he presentado en el grueso del trabajo. Cabe aclarar que estas nociones forman parte de esa retórica que a más de uno le ha resultado fastidiosa.

Cuando McDowell rechaza la concepción moderna del mundo como algo que se encuentra más allá de la esfera de lo conceptual –como una inmaculada cosa en sí–, está afirmando que el espacio lógico de las razones es omniabarcante. Esta idea está detrás de la expresión “re-encantamiento del mundo”. El mundo –la realidad que causalmente es independiente de nuestras mentes– no es algo que se opone de manera irreconciliable a nuestras capacidades conceptuales, sino que el mundo mismo posee una estructura que es susceptible de ser comprendida por nuestras capacidades conceptuales. Dada nuestra posición en el mundo, no podemos distinguir entre su naturaleza y el acceso que tenemos a él, por lo que si bien se reconoce que la realidad nos es *dada* en el sentido metafísico mínimo de que nos resiste, el acceso que tenemos a ella siempre involucra la actualización de nuestras capacidades conceptuales. Ahora bien, McDowell señala que este “re-encantamiento” no debe interpretarse como una suerte de nostalgia por las concepciones

pre-modernas de la naturaleza, sino que dicho “re-encantamiento” es solamente “parcial”. McDowell no rechaza la ciencia, lo que rechaza es la reducción que ésta hace de la naturaleza a lo *crudamente natural* y reconoce que ese enorme dominio que implican nuestras prácticas racionales también es parte de *la* naturaleza. Re-encantar el mundo no significa abrazar una posición idealista –confío en haber descargado esa objeción en el capítulo III– sino simplemente reconocer nuestro lugar en el mundo en tanto animales racionales.

Una vez establecido que la realidad es “la totalidad de los hechos”, McDowell argumenta a favor de que en la experiencia estamos “abiertos hacia el mundo”. Esto significa que en los casos en los que nuestras experiencias son verídicas –que son la mayoría–, lo que experimentamos son los hechos mismos que integran el mundo y no una suerte de intermediarios epistémicos como pretendía la tradición moderna. La percepción, por ejemplo, es una manera de actualizar nuestras capacidades conceptuales, lo que garantiza que esos estados subjetivos –creencias perceptuales– cuenten con carga objetiva y puedan entrar de manera decisiva en el juego de la justificación epistémica. Afirmar que hay una identidad estructural entre lo que pensamos –cuando es verdadero– y lo que es el caso, da sentido a la idea de que el mundo es todo aquello que puede llegar a contar como el contenido de nuestros juicios y creencias. De ahí que en la experiencia haya “apertura hacia el mundo”. No hay, pues, huecos ni metafísicos ni epistemológicos entre nuestras mentes y el mundo.

Para McDowell la habilidad de conceptualizar la realidad implica también la habilidad de conceptualizar el lugar en el que cada individuo se encuentra en el mundo, de manera que los animales humanos no somos meros espectadores sino que somos agentes que ininterrumpidamente sopesamos razones para actuar. No obstante, la adquisición de dicha habilidad es un proceso natural que forma parte de nuestra maduración en adultos. Esta *formación* en el juego de dar y pedir razones es un proceso natural y al mismo tiempo un proceso social que tiene lugar en el seno de nuestra cultura. McDowell apela a la noción aristotélica de “segunda naturaleza” para desmitificar el ámbito de la racionalidad y de la normatividad: la justificación, la toma de decisiones y la persecución de metas racionales son prácticas sociales en las que actualizamos ciertas potencialidades naturales en tanto animales humanos.

Así pues, considero que la manera más atractiva de leer la obra de McDowell es como una terapia que intenta exorcizar todo el marco de pensamiento moderno que nos alejó de nuestras intuiciones del sentido común.

La amplitud de recursos de los que se vale McDowell para intentar alcanzar sus objetivos debe interpretarse como un signo de buena salud para la tradición analítica de la que él mismo proviene. Es un hecho innegable que la filosofía analítica privilegió la filosofía de Kant en detrimento de otros representantes del idealismo alemán como Hegel o Fichte, los cuales fueron trabajados a profundidad en la tradición continental. En la obra de McDowell las constantes recurrencias a Kant y Wittgenstein se encuentran temperadas por las igualmente importantes recurrencias a Hegel y Gadamer. Esta amplitud de miras es un signo de buena salud que hoy celebran ambas tradiciones, dicho "espíritu ecléctico" debería ser casi una obligación en países periféricos como los nuestros.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica*, tr. Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 1994.

—: *Ética Nicomaquea*, tr. Julio Palli Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

—: *Física*, tr. Ute Schmidt, México: UNAM, 2001.

Bartha, P & Savitt, S., “Second-guessing second nature”, en; *Analysis*, vol. LVIII, no. 4, 1998, pp. 252-263.

Beiser, F., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, USA: Harvard University Press, 1987.

Bernstein, R., “McDowell’s Domesticated Hegelianism”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 9-24.

Bonjour, L., “Can Empirical Knowledge have a Foundation?”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 15 1978, pp. 1–13.

—: “The Coherence Theory of Empirical Knowledge”, *Philosophical Studies*, vol. 30, 1976, pp. 281–312.

—: “Foundationalism and the External World”, *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology*, 1999, pp. 229–249.

Brandom, R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

—: “Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reason”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, No. 4, 1995, pp. 895-908.

—: “Perception and Rational Constraint: McDowell’s *Mind and World*”, en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, Perception, California: Atascadero, 1995, pp. 241-259.

—: “Perception and Rational Constraint”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 369-374.

—: “Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities. Placing McDowell’s empiricism”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 92-119.

Bubner, R., "Bildung and Second Nature", en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 209-216.

Byrne, A., "Spin Control. Comment on John McDowell's *Mind and World*", en: *Philosophical Issues*, 7, Perception, California: Atascadero, 1995, pp. 261-273.

Collins, A., "Beastly Experience", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 375-380.

Dancy, J., *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, tr. José Luis Prades Celma, Madrid: Tecnos, 1993.

Davidson, D., "Verdad y Conocimiento: una Teoría de la Coherencia", en D. Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, tr. Carlos Moyá. Barcelona: Piados-UAB, 1992, pp. 73-97.

—: "De la idea misma de un esquema conceptual", en: I. Cabrera (comp.), *Argumentos Transcendentales*, México: UNAM-IIF, 1999, pp. 61-83.

Devitt, M., *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

deVrie W. A., & Triplett, T., *Knowledge, Mind and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

Diamond, C., *The Realistic Spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991.

Dilthey, W., "Acerca del origen y la legitimidad de nuestra creencia en la realidad exterior (1890)", en: W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, tr. Eugenio Imaz, México: F.C.E., 1945, pp. 153-201.

Dummett, M., "Realismo" en: M. Dummett, *La Verdad y Otros Enigmas*, tr. Alfredo Herrera Patiño, México: F.C.E., 1990, pp. 220-242.

—: "Language and Communication", en A. George (ed.), *Reflexions on Chomsky*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp. 192-212.

Evans, G., *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

Friedman, M., "Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*", en: *Philosophical Review*, vol. 105, no. 536, 1996. pp. 427-467.

Gadamer, H-G., *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, tr. A. Aparicio y R. De Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Gibson, R., "McDowell's Direct Realism and Platonic Naturalism", en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, Perception, California: Atascadero, 1995, pp. 275-281.

- Goldman, A., *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.
- Haack, S., *Evidencia e Investigación: Hacia la reconstrucción en epistemología*, tr. M^a Angeles Martínez García, Madrid: Tecnos, 1997.
- Heidegger, M., "La época de la imagen del mundo", en: *Sendas perdidas*, tr. José Rovira, Buenos Aires: Losada, 1960, pp. 67-98.
- Hurtado, G., "Realismo, relativismo e irrealismo", en *Crítica*, vol. XXX, no. 90, 1998, pp. 23-45
- Husserl, E., *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, tr. Hugo Steinberg, Barcelona: Crítica, 1991.
- James, W., "A World of Pure Experience", en: W. James, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, pp. 21-44.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1996.
- : *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, tr. Mario Caimi, Madrid: Ediciones Istmo, 1999.
- : *Crítica de la Facultad de Juzgar*, tr. Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- : "Two Sorts of Naturalism", en: R. Hursthouse (ed.), *Virtues and Reasons. Essays in Honor of Philippa Foot*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 149-179.
- : "Précis of *Mind and World*", en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, Perception, California: Atascadero, 1995, pp. 231-239.
- : "Reply to Gibson, Byrne, and Brandom", en: E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues*, 7, Perception, California: Atascadero, 1995, pp. 283-300.
- : "Précis of *Mind and World*", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 365-368.
- : "Reply to Commentators", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 403-430.

- : “Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality”, en: *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, no. 9, 1998, pp. 431-491.
- : “Knowledge and the Internal”, en: J. McDowell, *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, pp. 395-413.
- : “Comment on Richard Schantz, ‘The Given Regained’”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXII, no. 1, 2001, pp. 181-184.
- : “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, en: J. Malpas, U. Arnsward y J. Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002, pp. 173-193.
- : “Responses”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 269-305.
- McGuinn, C., “Critical Notice. The View from Nowhere”, en: *Mind*, vol. XCVI, no. 382, 1987, pp. 263-272.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, tr. Adolfo García D., México: UNAM-IIF, 1997.
- Nagel, T., *Una Visión de Ningún Lugar*, tr. Jorge Issa González, México: F.C.E., 1998.
- Neurath, O., “Proposiciones Protocolares”, en: A. J. Ayer (comp.), *El Positivismo Lógico*, tr. L. Aldama, México: F.C.E., 1965, pp. 205-214.
- Norris, C., “McDowell on Kant: Redrawing the Bounds of Sense”, en: *Metaphilosophy*, vol. 31, no. 4, 2000, pp. 382-411.
- Ornelas, J., “¿Es relevante lo ‘Dado’ para la justificación?”, en: *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. VII, 2002, pp.115-133.
- Peacocke, C., *A Study of Concepts*, Cambridge Mass.: MIT Press, 1992.
- : “Non Conceptual Content Defended”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 381-388.
- : “No resting place: a critical notice of The View from Nowhere, by Thomas Nagel”, en: *The Philosophical Review*, vol. XCVIII, no. 1, 1989, pp. 65-82.
- Pereda, C., “Epistemología Naturalizada y Virtudes Epistémicas”, en: C. Pereda y J. Beltrán (comps.), *La certeza. ¿un mito? Naturalismo, Falibilismo y Escepticismo*, México: UNAM-IIF, 2002, pp.
- : *¿Qué es el mundo?* Texto inédito.

- Philipse, H., "Should we be Kantians?" en: *Ratio*, vol. XIII, no. 3, 2000, pp. 239-255.
- Pippin, R., "Leaving Nature Behind. Or two cheers for 'subjectivism'", en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 58-75.
- Putnam, H., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
- : *Las Mil Caras del Realismo*, tr. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Barcelona: Paidós, 1994.
- : *El Pragmatismo. Un debate abierto*, tr. Roberto Rosaspini, Barcelona: Gedisa, 1999.
- : *The Threefold Cord: mind, body and world*, Nueva York: Columbia University Press, 1999.
- : "McDowell's mind and McDowell's world", en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Routledge, 2002, pp. 174-190.
- Quine, W. V., "Dos Dogmas del Empirismo", en: Quine, W. V., *Desde un Punto de Vista Lógico*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.
- : "Naturalización de la Epistemología", en: Quine, W. V., *La Relatividad Ontológica y otros ensayos*, Tr. Manuel Garrido y Josep Blasco, Madrid: Tecnos, 1974.
- : *Palabra y Objeto*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Labor, 1968.
- Rorty, R., *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, tr. Jesús Fernández Zulaica, Madrid: Cátedra, 1983.
- : "El Mundo Felizmente Perdido", en: Rorty, R., *Consecuencias del Pragmatismo*, tr. José Miguel Esteban, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 60-78.
- : "McDowell, Davidson and Spontaneity" en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, No. 2, 1998, pp. 389-394.
- : "La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell", en: Rorty, R., *Verdad y Progreso*, tr. Ángel Manuel Faerna, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 183-201.
- : "McDowell, Davidson and Spontaneity", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 389-394.
- Russell, B., *Los problemas de la filosofía*, tr. Joaquín Xirau, Barcelona: Labor, 1973.
- Schantz, R., "The Given Regained. Reflections on the Sensuous Content of Experience",

- en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXII, no. 1, 2001, pp. 167-179.
- Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- : “Philosophy and the scientific image of man”, en: Sellars, W., *Science, perception and reality*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 1-40.
- Sosa, E., “Dos falsas dicotomías: fundacionismo / coherentismo e internalismo / externalismo”, en: J. Blasco y M. Torrevejanó (eds.), *Transcendentalidad y Racionalidad*, Valencia: Pre-Textos/Universidad de Valencia, 2000, pp. 259-273.
- Stepanenko, P., *Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P. F. Strawson*, texto inédito.
- Strawson, P. F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Londres: Methuen, 1966.
- : “Escepticismo, Naturalismo y Argumentos Trascendentales”, en: I. Cabrera (comp.), *Argumentos Trascendentales*, México: UNAM-IIF, 1999, pp. 135-160.
- Stroud, B., *El escepticismo filosófico y su significación*, tr. Leticia García Urriza, México: F.C.E., 1990.
- : *The Quest for Reality*, New York / Oxford: Oxford University Press, 2000.
- : “Sense-experience and the grounding of thought”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Rutledge, 2002, pp. 79-91.
- Taylor, C., “Foundationalism and the inner-outer distinction”, en: N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Londres / Nueva York: Rutledge, 2002, pp. 106-119.
- Williams, B., *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, tr. Jesús Antonio Coll Mármol, Madrid: Cátedra, 1996.
- : “Wittgenstein y el idealismo”, en: Williams, B., *La fortuna moral*, tr. Susana Marín, México: UNAM-IIF, 1993, pp. 183-206.
- Williams, M., *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- : “Exorcism and Enchantment”, en *The Philosophical Quarterly*, vol. 46, no. 182, 1996, pp. 99-109.
- : *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, tr. G.E. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1958.

—: *Tractatus Lógico-Philosophicus*, tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 1987.

—: *Sobre la Certeza*, tr. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona: Gedisa, 1988.

Wright, C., *Realism, Meaning and Truth*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

—: "McDowell's Oscillation" en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, no. 2, 1998, pp. 395-402.