

NOTAS CRÍTICAS

En busca del agente racional

Manuel de Pinedo

The Engaged Intellect: Philosophical Essays, de JOHN MCDOWELL, CAMBRIDGE (MASS.) Y LONDRES, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2009, pp. ix + 343, 45.00 US\$.

1. Sería fácil argumentar que John McDowell es el filósofo más destacado en activo si nos centráramos en la espectacular amplitud de su obra y en la profundidad de sus contribuciones a las áreas más variopintas de la filosofía. Sus trabajos tocan aspectos centrales de la epistemología, la metafísica, la ética y la metaética, la historia de la filosofía o la metafilosofía, así como de la filosofía del lenguaje, de la mente y la percepción y de las ciencias cognitivas. Sus comentarios e interpretaciones de Aristóteles, Platón, Kant, Frege y Wittgenstein, por no mencionar a Davidson, Sellars o Strawson, son casi ineludibles para los estudiosos de estos autores. Recientemente se han añadido otros –de más dudoso pedigrí en la filosofía anglo-americana, pero no menos importantes–, como Hegel o Gadamer. Ha protagonizado igualmente debates de mucho interés con numerosos contemporáneos notables: Bernard Williams, Dummett, Rorty, Putnam o Davidson han tenido que afinar sus argumentos en el curso de sus discusiones con McDowell.

La colección de trabajos que nos ocupa es un buen ejemplo de esta variedad, especialmente si se la considera junto con el otro volumen recién aparecido, *Having the World in View*. En mi nota crítica me centraré en algunas de sus ideas más importantes, intentaré hacer explícitas las conexiones entre las mismas, haré referencia a los artículos de este volumen donde se tratan dichas cuestiones y señalaré la novedad que puedan suponer con respecto a presentaciones previas de las mismas.

Pero antes, una pequeña nota de advertencia para los no iniciados: la calidad y novedad de los trabajos recopilados en *The Engaged Intellect* es inferior a la de los tres libros anteriores de nuestro autor. Los dos volúmenes

publicados en 1998 (*Mind, Value, and Reality* y *Meaning, Knowledge, and Reality*, ambos en Harvard UP) adelantan ya la mayor parte de las ideas contenidas en *The Engaged Intellect* y, con frecuencia, las presentan con mayor fuerza y originalidad. En este sentido, resulta difícil imaginar que alguien encontrara en estos artículos la vía de entrada más atractiva al pensamiento de McDowell. Los que ya están familiarizados con él, sin embargo, podrán encontrar suficientes joyas como para justificar la lectura de estos textos.

Mind and World (Harvard UP, 1994) merece mención aparte. Al publicarse en 1994, McDowell pasó de ser un filósofo respetado y discutido por quienes trabajaban en las áreas más o menos especializadas exploradas por sus artículos a convertirse en un nombre de referencia para la filosofía en general. Éste es un privilegio que pocos filósofos analíticos han logrado, cuando sin duda hay otros que también lo merecen (Dummett o Kripke son casos obvios que vienen a la cabeza)¹. Sin embargo, este salto a la fama ha podido suponer también el mayor obstáculo para su obra: en los últimos quince años, McDowell parece estar más ocupado respondiendo a sus críticos que proponiendo ideas nuevas. Ahora se le reconoce como alguien que tiene una posición que defender. Hay algo en esta idea que choca frontalmente con su concepción de la filosofía. Su preferencia por las metáforas médicas (ansiedad, curación, diagnóstico...) frente a las bélicas (atacar una posición, defenderla, mantenerla...) puede haberse convertido en una mera preferencia terminológica. Fue común entre los grupos de rock'n'roll de los años 70 el que publicaran un disco doble en directo con sus grandes éxitos al encontrarse en la cima de su creación. Con frecuencia este hito significaba el principio de su caída libre. El caso de McDowell no es tan dramático. Sin embargo, sus artículos de los últimos quince años presentan muy pocas referencias nuevas. McDowell sigue discutiendo con los mismos autores y las pocas excepciones tienden a ser respuestas a filósofos que se han enfrentado a su propia obra, como Brandom o Dreyfus.

2. En el caso de McDowell, como en el de Wittgenstein, resulta inevitable comenzar resaltando sus ideas sobre el papel de la filosofía. Y la concepción que ambos tienen de la filosofía es muy similar, aunque podría argumentarse que el desarrollo filosófico de Wittgenstein es más coherente con su metafísica que el de McDowell. El rótulo que se ha hecho popular para referirse a esta familia de ideas sobre la filosofía es el de 'quietismo'. Según el quietista, no hay tareas específicas para la filosofía al margen de detectar compromisos problemáticos en la filosofía ajena y ponerlos en cuestión. La presión para proponer teorías, para dar cuenta de ciertos fenómenos (por ejemplo, semánticos, intencionales, normativos o morales, pero sin limitarse a éstos) en términos de fenómenos de otro tipo (por ejemplo, causales o legaliformes), es resultado de la ilusión de pensar que ciertos presupuestos son inevitables. En lugar de proponer tesis o teorías, el filósofo debe sacar a

relucir dichos presupuestos y mostrar que las posiciones que se construyen sobre ellos están lejos de ser obvias.

Esta forma de hacer filosofía está sujeta a objeciones muy poderosas, pero hay algo en ella que puede resultar enormemente liberador. Se ha criticado a Wittgenstein, y la misma crítica podría extenderse a McDowell si éste fuera un quietista consistente, que la propia contribución a la filosofía no puede limitarse a poner piedrecitas en los mecanismos ajenos con la esperanza de verlos saltar en pedazos: no está nada claro que uno pueda limitarse a tal tarea. La otra objeción digna de ser mencionada señala que nadie propone más teoría filosófica de la que considera necesaria. Es decir, los cánones para determinar si alguien es quietista o si, por el contrario, propone filosofía constructiva, son netamente insulares. No sería injusto que, por ejemplo, Platón o Leibniz replicaran a las acusaciones del quietista de la misma forma que Mozart responde a las críticas del emperador en el guión de Peter Shaffer para la película de Forman *Amadeus*: sus filosofías, según el estándar establecido por ellas mismas, contienen exactamente el número de tesis (notas) necesarias, ni más ni menos.

No puede juzgarse de antemano cuánta teoría es necesaria para responder a las preocupaciones de una filosofía. Igualmente, no tiene sentido abrazar o rechazar las ideas de un filósofo sólo como consecuencia de nuestra actitud hacia su concepción de qué es hacer filosofía. Así que el quietismo de McDowell, como el de Wittgenstein, será tan bueno como los resultados filosóficos que de él se obtengan. Y, si el quietismo como concepción general del quehacer filosófico es discutible, es indudable que en manos de estos filósofos es fuente de enfoques novedosos e importantes. En este sentido, cabe señalar dos aspectos interrelacionados del quietismo de McDowell: su negativa a reducir o eliminar ámbitos de nuestra comprensión de la realidad en favor de otros supuestamente mejor definidos, y su búsqueda de premisas ocultas comunes a parejas de posiciones filosóficas enfrentadas que se presentan a sí mismas como formando dicotomías ineludibles.

El caso más notorio y desarrollado de esta estrategia se encuentra, por supuesto, en *Mind and World*. Allí McDowell ofrece una compleja visión de la filosofía moderna y contemporánea a partir del rechazo de dos enfoques aparentemente opuestos: el coherentismo de Davidson y la idea de contenido no conceptual de Gareth Evans. De acuerdo con McDowell, ambos filósofos nos conducen a una situación donde el pensamiento corre el riesgo de perder cualquier contacto genuinamente cognitivo con la realidad: Davidson, al negar cualquier papel racional a la experiencia, deja a nuestro sistema de creencias sin otra constricción que su propia coherencia interna; Evans, al entender que la experiencia está constituida por contenido no conceptual, impide que ésta pueda desempeñar el necesario papel de constricción racional sobre el pensamiento. Sin embargo, a pesar del carácter aparentemente irreconciliable de estas dos concepciones de la justificación y de la objetividad, ambas com-

parten una premisa cuestionable: la experiencia, a diferencia del juicio o la creencia, no está articulada conceptualmente.

Como es bien sabido, el rechazo de esta premisa –o, más positivamente, la aceptación de la idea opuesta, que McDowell atribuye a Kant, según la cual la experiencia opera ya con contenido plenamente conceptual, aunque de forma pasiva– es el punto de partida de *Mind and World*. La oposición a Evans y a Davidson con la que ese libro comienza no puede hacernos olvidar que McDowell siente gran simpatía por numerosas ideas de ambos autores. Los ensayos que van entre el 7 y el 10 de este volumen (“Scheme-Content Dualism and Empiricism”, “Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism”, “*Subjective, Intersubjective, Objective*” y “Evans’s Frege”) ponen esta simpatía de manifiesto. El quietismo sólo se discute explícitamente en el ensayo 6 (“How Not to Read *Philosophical Investigations*: Brandom’s Wittgenstein”), aunque de forma especialmente iluminadora: allí McDowell se escandaliza de que Brandom considere que el quietismo de Wittgenstein consiste en una forma de pereza idiosincrásica del gigante austriaco, como si Wittgenstein señalara en su obra un camino doctrinal prometedor pero él mismo se negara a seguirlo por una cuestión de carácter. Es sintomático que el término “quietismo” aparezca entre comillas en el índice analítico. Más adelante me detendré a considerar hasta qué punto este ejemplo de la estrategia general de McDowell es quietista *según el criterio del mismo McDowell*. También discutiré otros ejemplos clásicos y algunos presentes en este volumen de ensayos.

3. El primer aspecto del quietismo de McDowell, su rechazo hacia el reduccionismo y el eliminativismo, tiene también su manifestación más destacada (y, quizá, más brillante) en su discusión de la posibilidad misma de que nuestro pensamiento esté en contacto con la realidad. Más concretamente, en sus artículos clásicos acerca de las consideraciones wittgensteinianas sobre seguir una regla. Resulta cuando menos sorprendente que McDowell dedique apenas un par de párrafos a esta cuestión en *Mind and World*. La interpretación que McDowell hace de lo que supone seguir una regla puede encontrarse en la sección III de *Mind, Value, and Reality*, especialmente en “Wittgenstein on Following a Rule”, una de las obras maestras de su producción. No es ésta la única ausencia llamativa en *Mind and World*. McDowell no discute explícitamente sus propuestas en “On the Sense and Reference of a Proper Name” o “*De Re Senses*”, ni su concepción disyuntiva de la experiencia, a pesar de que ambas adelantan en gran medida la idea de que la experiencia es conceptual y pasiva. Bien es cierto que seguramente fuera beneficioso para dar unidad dialéctica al intento de presentar de forma sistemática muchos de los temas de sus artículos clásicos el que estos temas se presentaran a partir de un marco común, en lugar de hacerlo respetando demasiado de cerca la formulación con la que aparecían en los artículos sueltos.

No es exagerado atribuir al libro de Kripke *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Blackwell, 1982) el origen de una de las principales preocupaciones de McDowell. Allí Kripke habla de una forma de escepticismo tan radical en su novedad como en su profundidad que puede ser motivado por la lectura de las *Investigaciones*. A diferencia de las formas tradicionales, epistemológicas, del escepticismo moderno, que ponen el énfasis en la duda con respecto a nuestra capacidad de poseer conocimiento acerca del mundo, el escepticismo “kripkensteiniano” se sitúa antes de las preocupaciones epistemológicas. El problema no es si cabe tener certeza o estar justificado con respecto a los contenidos de nuestros pensamientos; el problema más bien es si incluso cabe hablar de contenido con respecto a nuestros pensamientos o de significado con respecto a nuestras preferencias.

Si el significado –y el contenido– se caracteriza por condiciones de corrección, y en el uso de las palabras perseguimos concordar con usos pasados, las dudas de Kripke se dirigen a la posibilidad misma de que exista un tipo de hechos que pueden servir para fundamentar tal concordancia. De acuerdo con él, los comentarios de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas sugieren que no existen tales hechos y, por tanto, que la normatividad de lo mental y lo lingüístico carece de fundamento. Parte de la reacción de McDowell en “Wittgenstein on Following a Rule” consiste en señalar que no puede ser una interpretación acertada de Wittgenstein suponer que para éste sería necesario dar cuenta de los fenómenos semánticos –intencionales, normativos– en términos de hechos que no sean ellos mismos semánticos—por ejemplo, relativos a configuraciones cerebrales o a inclinaciones naturales del sujeto. Para McDowell, el quietismo de Wittgenstein consiste precisamente en cuestionar la inteligibilidad de dicho programa, no en tomárselo en serio y deducir de su fracaso una posición constructiva con respecto al significado². Las ambiciones teóricas de la filosofía contra las que Wittgenstein reacciona se manifiestan paradigmáticamente en considerar que tiene sentido buscar un sustrato no semántico que estuviera situado en la base del significado. Quienes ofrecen una respuesta específica a esta pregunta (algo de lo que McDowell acusa, por ejemplo, a Brandom en varios de los trabajos de este volumen, por ejemplo en “How Not to Read...” [6], “Knowledge and the Internal Revisited” [16] y “Motivating Inferentialism: Comments on Chapter 2 of *Making it Explicit*” [17]³), como los que concluyen que el significado no es posible al no existir tales hechos, están embarcados en un proyecto filosófico constructivo que los separa irremediamente de Wittgenstein. Algunos autores, como Julian Dodd o Jennifer Hornsby⁴, han mantenido que la versión positiva de esta idea implica una teoría de la verdad como identidad (entre hechos, significados y pensamientos); McDowell reconoce su compromiso con esta concepción, aunque lo hace sin considerarla una teoría sino más bien como una obviedad.

Como ya he mencionado, *Mind and World* parte de un diagnóstico similar con respecto a las propuestas de Davidson y Evans acerca de la relación

entre pensamiento y mundo. El problema no se limita a que las propuestas de ambos filósofos corran el riesgo de dejar al pensamiento sin justificación (y dejar al pensador sin conocimiento). El problema es más bien que nos dejan radicalmente separados de la realidad, hasta el punto que la idea misma de pensamiento corre el peligro de convertirse en ininteligible. La salida a este *impasse* metafísico es, según McDowell, su concepción de la experiencia como apertura al mundo. En *Mind and World* esta concepción se presenta, como hemos visto, haciendo uso de la idea de que la experiencia es conceptual y pasiva. En tanto que conceptual puede integrarse con el resto del pensamiento, en tanto que pasiva puede permitir que el mundo constriña al pensamiento y evite que éste “gire en el vacío sin fricción”. En su obra anterior a *Mind and World* es la concepción disyuntiva de la experiencia y la noción de sentido *de re* la que permite evitar la separación trascendental entre pensamiento y mundo que obsesiona a McDowell. El disyuntivismo se ofrece como reacción a lo que McDowell llama la concepción del máximo común denominador de la experiencia. Según ésta, tanto los casos de percepción verídica como los de ilusión o los de alucinación tienen un contenido compartido, una especie de intermediario entre el pensamiento y los hechos. Para McDowell tal idea conduce inevitablemente a posiciones escépticas, o más bien a la separación insalvable entre pensamiento y mundo que convierte al primero en ininteligible. La propuesta de McDowell es que no existe tal denominador en común y la experiencia verídica es, independientemente de la certeza del sujeto con respecto a su carácter verídico, un caso de apertura a los hechos. McDowell vuelve al disyuntivismo en los artículos 13 (“The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument”) y 16 (“Knowledge and the Internal Revisited”) de esta colección y, de forma implícita, en el 14 (“Experiencing the World”).

4. Si el disyuntivismo es un intento de aislar un tipo de fenómenos mentales, las percepciones verídicas, inmunes al error y por tanto siempre un caso de apertura al mundo, los sentidos fregeanos en la concepción de McDowell también adelantan el papel asignado a la experiencia en *Mind and World*. Ciertos conceptos adquieren su contenido por medio de ejercicios de la receptividad (la experiencia) y no simplemente en términos de su interrelación con otros conceptos. McDowell distingue entre una teoría del sentido y lo que meramente puede servir como tal. Una oración como “‘Hesperus’ designa a Phosphorus” podría ser parte de una teoría de la verdad y servir como una teoría del sentido, pero no nos da el sentido del nombre ‘Hesperus’. Sin la creencia “‘Hesperus’ designa a Hesperus” no se puede captar plenamente el sentido de ‘Hesperus’. Cualquier otra creencia verdadera sobre Hesperus sería insuficiente. De esta forma, la insistencia de McDowell, especialmente notable en *Mind and world*, en que los contenidos de la experiencia perceptiva sólo son contenidos en la medida en la que pueden serlo de creencias y

juicios se compensa en el caso de los conceptos empíricos con la exigencia inversa: la posesión plena de un concepto como “rojo” tiene como condición que uno tenga experiencias donde éste se actualice pasivamente. El ensayo 10, “Evans’s Frege”, recupera en parte estos temas.

Esto supone una obvia restricción al holismo que McDowell aplaude en Davidson, algo que McDowell no llega a reconocer del todo. Lo reconoce parcialmente al recuperar, en el primer apéndice de *Mind and World*, los dos dogmas del empirismo atacados por Quine⁵. Quizá una de las propuestas más originales de McDowell es la integración de la distinción entre sentido y referencia de Frege con la teoría davidsoniana del significado como condiciones de verdad. Ésta es una combinación que da la espalda a la forma más habitual de entender la semántica davidsoniana. Según la interpretación tradicional, Davidson, como Quine, persigue ofrecer una semántica puramente extensional, sin lugar para una noción como la de sentido. McDowell, por contra, es un claro predecesor de las interpretaciones “humanistas” de Davidson, como las de Jeff Malpas o Bjørn Ramberg⁶. Esto es así no sólo por el interés que tienen para McDowell las ideas de Davidson acerca del carácter *sui generis* de la racionalidad y su rechazo del dualismo entre esquema conceptual y contenido empírico. McDowell también entiende que las condiciones de verdad que dan el significado de las preferencias en la propuesta de Davidson están en el ámbito del sentido, no en el de la referencia. Que las cosas sean de tal y cual forma constituye un hecho, pero también el significado de preferencias y el contenido de pensamientos. Los hechos, por tanto, pertenecen al ámbito del sentido y son indesligables de consideraciones acerca de la racionalidad y el valor cognitivo. Es fácil sentir que esta lectura de Davidson es la más obvia, especialmente si se separa del privilegio que McDowell otorga a la experiencia en el acceso al mundo. Una vez que la experiencia entra en escena, bajo una concepción disyuntiva o caracterizada por su pasividad, el holismo semántico e intencional de Davidson se ve inevitablemente restringido y la interdependencia de significado y creencia se relaja. La aceptación de las versiones moderadas de los dos dogmas quineanos es una manifestación más.

5. La insistencia posterior a *Mind and World* en la pasividad de la experiencia tiene, además, un encaje muy problemático con sus influyentes propuestas en ética, que aparecen desarrolladas en los cuatro primeros trabajos del presente volumen, dedicados a Platón y sobre todo a Aristóteles. Como hemos visto, McDowell mantiene que la experiencia desempeña un papel en la justificación de nuestras creencias –proporcionando contenido a nuestros pensamientos– y que sus productos pueden ser separados de nuestras otras creencias: la experiencia nos dota de contenidos conceptualmente articulados, adquiridos de forma pasiva. Para acomodar la objetividad y normatividad del pensamiento necesitamos, según él, postular una aplicación activa y otra pasiva de conceptos. McDowell nos ha ofrecido, por otra parte, ideas muy inte-

resantes acerca del papel de la percepción en la formación del carácter moral. Ha argumentado que una persona virtuosa tiene la capacidad de percibir (casi literalmente) las exigencias morales de situaciones particulares⁷. Sin embargo, parecería que si se puede dar sentido a este tipo de *percepción* moral, ésta tiene que ser activa y que otro tanto debería decirse de la percepción en general. Si se acepta la posibilidad de algo tan complejo y activo como la modificación de nuestra experiencia a la luz de nuestras creencias morales —hasta el punto de que tenga sentido afirmar que esta modificación a veces permite *ver* qué sería correcto hacer en una determinada situación—, no hay ninguna razón por la que nuestras creencias perceptivas no pudieran jugar un papel similar en la articulación de nuestras experiencias sensibles.

Este vínculo entre virtud y percepción, junto con la idea de apertura al mundo, conlleva una forma de realismo moral que con frecuencia se atribuye a McDowell. Si el contenido de la experiencia y de la creencia verídica no es otra cosa que hechos, la posibilidad de percibir exigencias morales de situaciones concretas implica que al menos parte de la realidad está dotada de rasgos morales. Esta línea argumental puede verse como una instancia particular del externismo de McDowell. Éste se hace manifiesto en su defensa de los sentidos *de re*, esto es, de sentidos cuya existencia e identidad depende de la existencia e identidad de sus objetos. Esta idea, que McDowell desarrolló en paralelo al trabajo de Evans, supone una novedad radical con respecto a las formas de externismo más populares desde los años setenta. El externismo derivado de la obra de Putnam o Burge es de carácter esencialmente causal y se sitúa en el campo de la referencia: la individuación de contenidos o significados depende de los objetos que están en su origen causal, medie o no la comunidad lingüística. En contraste, el externismo de Evans y McDowell, al situarse en el ámbito del sentido, de la racionalidad y el valor cognitivo, se extiende más allá del contenido hasta alcanzar a los propios estados mentales. La cuestión no es ya meramente que los significados no están en la cabeza, son los propios estados psicológicos los que no están en la cabeza. McDowell, como Evans, concibe los pensamientos como plenamente constituidos por sentidos fregeanos (esto es, ambos rechazan la idea russelliana de que los referentes formen parte de las proposiciones). Sin embargo, sus argumentos a favor de los sentidos *de re* implican que los sentidos con frecuencia son dependientes de sus objetos. En los casos paradigmáticos, por ejemplo en el pensamiento demostrativo, la inexistencia del objeto conlleva la inexistencia de pensamiento.

Aunque tanto el realismo moral como el externismo (que podíamos llamar cognitivo o psicológico) son posiciones atractivas, no es obvio que sus consecuencias sean siempre aceptables para un quietista. Quizá la más chocante de ellas sea que el mundo está articulado conceptualmente, dada la identificación que McDowell establece entre el ámbito del sentido, lo conceptual y lo racional, y su rechazo frontal a distinguir entre contenido mental y lo que es el caso. La equiparación hegeliana entre lo racional y lo real tiene

en McDowell como complemento la identificación de lo conceptual y lo racional –McDowell, como Brandom o Sellars, insistiría en que esta identificación ya está presente en Hegel, pero no resulta fácil comparar la noción contemporánea de concepto con los significados de *Begriff* en Hegel. Esta posición, que se ha llamado concepción de la verdad como identidad (ver sección 3), cuando se desarrolla, no sólo implica que el mundo está articulado conceptualmente, sino que el mundo, al menos en la medida en la que “es todo lo que es el caso”, pertenece también a la esfera de los sentidos. Identificar al mundo con lo pensable (constituido por “pensables”)⁸ puede desterrar a los referentes fuera del mismo. Por ejemplo, la noción de sentido *de re* como dependiente de su objeto puede convertirse en un toque retórico si ya de por sí el mundo está articulado por sentidos. Por decirlo bruscamente, la combinación del externismo mcdowelliano con respecto a los sentidos con la idea tractariana de que el mundo es todo lo que es el caso (y la afirmación de las *Investigaciones* de que el contenido de un pensamiento verdadero es algo que es el caso: que las cosas son así y asá) puede significar que lo pensable, los hechos, son combinaciones de sentidos y que en el mundo hay sentidos y nada más que sentidos. (Visto así uno no puede evitar sentirse empujado en la dirección opuesta a la de Evans y McDowell en la filosofía del lenguaje contemporánea y verse seducido por el tipo de instinto de realidad que hay detrás de la obra de Kripke, Kaplan o Perry. Quizá esta oscilación también merecería un exorcismo mcdowelliano y una búsqueda de premisas comunes que muestren que no es obligatorio optar por uno de los dos polos.)

6. Ahora bien, no es ésta la única forma de oponerse, como hace McDowell frente a Evans, a la apelación a algo inmediato (dado, no conceptual) como vínculo entre pensamiento y mundo. Cabe argumentar que McDowell no ha sido suficientemente crítico con el dilema que plantea al principio de *Mind and World*. Como hemos visto, McDowell critica una premisa oculta común a la idea de contenido no conceptual y al coherentismo, a saber, que la experiencia está fuera del campo conceptual (lo que para Davidson significa que es un área ajena a la racionalidad y para Evans que lo racional se extiende más allá de lo conceptual). La cura propuesta para evitar la oscilación entre ambas posiciones es rechazar la premisa oculta y McDowell lo hace afirmando que el contenido de la experiencia es plenamente conceptual. No obstante, es cuando menos discutible que la cuestión central con respecto a la experiencia –y al pensamiento en general– es qué tipo de *contenido* la caracteriza.

Volvamos por un momento al disyuntivismo. Frente al argumento del error McDowell insiste en que cualquier instancia de, por ejemplo, ver algo rojo es una razón irrevocable para juzgar que hay algo rojo frente a mí. Esto no sería así si ver algo rojo y que meramente me parezca verlo formaran parte de un mismo conjunto. Hay un sentido importante en el que McDowell no

está siguiendo el consejo de Rorty según el cual no hay que responder al escéptico sino ignorarlo. McDowell aísla un tipo de fenómeno mental cuyas instancias son todas tales que la justificación que ofrecen es garantía de verdad. Por ejemplo, en el ensayo 16, “Knowledge and the Internal Revisited”, corrige a Brandom con respecto a este punto: “Brandom asume y, sorprendentemente, considera que asumo, que no puede haber justificación para las afirmaciones empíricas que excluya la falsedad. Ésta es precisamente la idea a la que me opongo...” [p. 280]. McDowell reconoce, como no podría ser de otra forma, que desde el punto de vista del sujeto una de esas instancias puede resultar indistinguible de un caso de ilusión o alucinación. Su estrategia consiste en rechazar que de la falibilidad del sujeto se siga que los casos que de hecho pertenecen al tipo epistémicamente impecable sean insuficientes como justificación para las creencias empíricas (por ejemplo, en el ensayo 13). Esto, por un lado, está condenado a dejar frío al escéptico, que insiste en identificar certeza y conocimiento, y por otro le tolera que ponga las reglas del juego, que obligan a tomarse demasiado en serio la posibilidad de error y retan a proponer una clase de estados cognitivos inmunes a éste. Para McDowell basta con impedir que los escenarios escépticos adquieran plausibilidad para ignorar el reto del escepticismo. Pero el escéptico, como el conocimiento, es resbaladizo⁹. Su reto no consiste simplemente en plantear escenarios radicales pero que se resisten al intento de ser eliminados como posibilidad. El escéptico se gana el sueldo cambiando la dirección de sus dardos. Una clase formada exclusivamente por miembros que ofrecen justificación que garantiza la verdad es un objetivo tan legítimo como cualquier otro para sus dudas.

¿Qué relación tiene esta respuesta con la centralidad otorgada al contenido? Los casos que McDowell considera son, por así decirlo, *estados* sincrónicos de experiencia, experiencias aisladas de la percepción del mundo *como proceso*. Pensemos en un caso de error, uno en el que no diríamos que Luis ha visto algo rojo sino que le ha parecido ver algo rojo. Luis cree haber visto algo rojo, aunque no sabe que hay algo rojo frente a él, porque no lo hay. No hay nada en común, en términos epistémicos, entre este caso y uno de percepción genuina. Nada, excepto que Luis no puede distinguirlos. Pero incluso esto es concederle demasiado al escéptico. Hay casos en los que uno cree haber visto algo rojo con la misma convicción que si lo hubiera visto. Sin embargo, verse forzado a proteger los casos de percepción genuina de la contaminación que pueda proceder de aquéllos es menospreciar la capacidad que el sujeto tiene para discriminarlos y la frecuencia con la que parece razonable suponer que lo hace. Quizá sea suficiente con mostrar que la mayor parte de las ilusiones no son indistinguibles de las percepciones correctas: por ejemplo, si el sujeto está más dispuesto a intentar confirmar lo que cree haber visto (por ejemplo, mirando con más atención, o acercándose al objeto, o iluminándolo) cuando sufre las primeras que cuando disfruta de las segundas.

Es difícil imaginar que un proceso, tan activo como el descrito, de percibir algo rojo sea tan fácilmente indistinguible, para el *agente*, de otro en el que no hay nada rojo que percibir. Pero en esta visión de la experiencia, tan distante de la del escéptico (donde ver no puede consistir más que en echar un vistazo o en una concatenación de vistazos), lo central no es el contenido de la experiencia sino la experiencia como proceso activo, como experimentar.

Si hemos de entender la experiencia en términos de contenido nos vemos forzados a elegir entre dos polos insatisfactorios: o bien su contenido es no conceptual, y caemos en el dualismo de esquema y contenido, en el mito de lo dado, o su contenido es conceptual y el mundo está constituido por hechos (proposiciones, pensables verdaderos). McDowell ha hecho tanto como el que más para mostrar qué tipo de problemas implica el primer polo del dilema. He mencionado brevemente algunos de los problemas del otro polo: no sólo casa mal con el quietismo defendido por McDowell sino también con algunas intuiciones básicas –por ejemplo, que cualquier cosa es más que la suma de sus sentidos, de los conceptos que pueden aplicarse a ella con verdad. El énfasis en el contenido puede resultar problemático, o insuficientemente crítico con la tradición, en otro sentido al que también McDowell debería ser sensible: la obsesión con la naturalización (de la intencionalidad, del significado, de la racionalidad) es la que ha mantenido al contenido en el centro de la discusión acerca de la relación entre pensamiento, lenguaje y mundo. Los procesos cognitivos y comunicativos son más difíciles de naturalizar, de explicar en términos de procesos naturales, que los supuestos resultados de tales procesos (la adquisición y transmisión de información, por ejemplo). Hay una forma de dar cuenta de la resistencia con la que el mundo a menudo rechaza nuestros esfuerzos por someterlo a nuestros conceptos que no pasa por comprometerse con el carácter no conceptual del contenido de la experiencia. Ésta sería reconocer que la experiencia desempeña un papel esencial en la creación y modificación conceptual. Pensar en la experiencia como proceso dinámico tanto de aplicación como de producción de conceptos (si es posible separar ambos aspectos) no nos compromete con ningún dualismo entre esquema conceptual y contenido empírico. Quizá ésta sea la mejor forma de entender las propuestas de algunos de los filósofos (por ejemplo, Adrian Cussins¹⁰) que han defendido la noción de contenido no conceptual¹¹.

Esta alternativa al dilema entre contenido conceptual y no conceptual tiene una ventaja añadida: puede ser una manera de hacer justicia al instinto de realidad, que antes he mencionado en relación con la obra de Kaplan o Perry, sin abrazar la idea de que los referentes mismos forman parte de los pensamientos. Los referentes juegan aquí otro papel: las cosas, las personas, a veces rechazan nuestros intentos de encajarlas en nuestro sistema de conceptos y nos obligan a producir conceptos nuevos, que a su vez serán modificados cuando nuevos obstáculos se presenten a nuestras interacciones con el mundo.

7. Para terminar esta nota crítica, me gustaría llamar la atención sobre dos trabajos que, en mi opinión, destacan por encima de los demás por su novedad dentro de la obra de McDowell. Los dos últimos artículos son importantes porque en ellos McDowell se ve obligado a matizar considerablemente sus posiciones en respuesta a Hubert Dreyfus. El propio Dreyfus defiende una forma de contenido no conceptual en su crítica a McDowell, y partiendo de su atractiva síntesis de fenomenología y filosofía de la inteligencia artificial centrada en la práctica, acusa a McDowell de que su concepción de la racionalidad no puede dar cuenta de las habilidades corporales para manejarse en el medio (*embodied coping skills*). Dreyfus asume, erróneamente, que la concepción de la racionalidad manejada por McDowell implica que ésta es una capacidad abstracta ajena a los detalles de las situaciones particulares en las que se ejerce. Sin embargo, su crítica no depende de este error de interpretación. El problema es más profundo: McDowell ha defendido con todo lujo de detalles su visión conceptualista de la experiencia y, con frecuencia, ha indicado que otro tanto podría argumentarse con respecto a la acción. Incluso alguna vez ha mencionado que se proponía escribir un libro al respecto. No debe de ser tarea fácil.

Ya es difícil de digerir que el dolor que el animal humano siente, por ejemplo, al partirse una pierna sea netamente distinto del que siente un gato. El primero, pero no el segundo, involucraría la actualización de conceptos. Ésta es una de las ideas que resultan más chocantes al enfrentarse por primera vez a la obra de McDowell. Una crítica especialmente sofisticada de la misma puede encontrarse en el magnífico libro de David Finkelstein *Expression and the Inner* (Harvard UP, 2003)¹³. Sin embargo, sea en su forma sofisticada o visceral, la crítica responde a la siguiente inquietud: “Siendo lo peor de un dolor el que duela, algo que obviamente compartimos con un gato, que en nuestro caso el dolor esté también integrado en nuestra vida conceptual como mucho le añadiría coloratura, no cambiaría su naturaleza”. El caso de la acción es como mínimo tan problemático como el de las sensaciones. Escribir una carta, podar un árbol o defender una portería en un partido de fútbol son acciones que, lingüísticas o no, involucran habilidades conceptuales. Decir que las acciones mismas son conceptuales es forzar los términos, especialmente en los dos últimos casos. Aún más forzado es llamar conceptual a la acción de huir despavorido cuando, al girar una esquina, nos encontramos con un perro que corre hacia nosotros. No es en absoluto obvio que esta acción sea de distinto tipo cuando la realiza una criatura lingüística que cuando la realiza un gato (el gato seguramente huirá con más habilidad, pero esa diferencia no tiene que ver con el lugar que cada animal ocupa en la división entre racional y no racional). Dreyfus cree que el tipo de habilidad para manejarse corporalmente en el medio involucrada en estas acciones es no conceptual. En su respuesta, McDowell revierte una vez más a la experiencia. En

la larga cita [p. 319] que traduzco a continuación pasa a afirmar que lo crucial es que las habilidades, no los contenidos, sean conceptuales:

¿Por qué es importante insistir en que una experiencia que involucra al mundo es conceptual? En un sentido es obvio que el contenido que nunca llega a ser contenido de una capacidad conceptual no es conceptual. Así que reconozco que al menos parte del contenido de una típica experiencia de apertura del mundo (*world-disclosing*) no es conceptual en ese sentido. (...) *Todo* el contenido de [tal experiencia] está presente de *forma* tal que, como dije antes, es susceptible de constituir contenidos de capacidades conceptuales. Todo lo que sería necesario para que una parte suya llegue a constituir el contenido de una capacidad conceptual, si no lo es ya, es que reciba atención y se haga de ella el significado de una expresión lingüística. (...) Todas las capacidades que operan en el disfrute de una experiencia de apertura del mundo, estén o no vinculadas a aspectos de la experiencia para las que el sujeto tiene expresiones lingüísticas, son conceptuales, ya que son capacidades para disfrutar de contenido que es, en el sentido que he introducido, conceptual en cuanto a su forma.

Las capacidades son conceptuales, los contenidos lo son potencialmente, formalmente. Dreyfus empuja a McDowell a la circularidad. Y no podía ser de otra forma, pues quizá sea éste un enfrentamiento entre los más poderosos anti-cartesianos en escena. Dreyfus obliga a McDowell a llevar lo conceptual al terreno de las capacidades, algo a lo que el mismo Dreyfus se opone. Y ésta parece la opción correcta si aceptamos que nuestra habilidad para huir del perro es inseparable en nosotros de habilidades lingüísticas y de manipulación de conceptos (por ejemplo, la huida puede cesar como consecuencia de que notemos que se trata del perro juguetero del vecino) y que todo aspecto de la situación en la que se manifiesta puede ser, si uno tiene tiempo para dedicarle atención y reflexionar sobre él, contenido conceptual de un pensamiento, significado de una preferencia. Somos criaturas conceptuales y todas las capacidades conectadas con nuestra conceptualidad lo son también. Por otra parte, decir que la acción de, por ejemplo, hacer una dejada jugando al tenis es conceptual no puede ser más que derivado. Ahora bien, decir que la capacidad de hacerlo lo es parece mucho menos figurado. Es en esta dirección hacia la que McDowell dirige a Dreyfus, y éste haría bien en seguirlo. Pero para hacerlo ha tenido que devaluar, en mi opinión acertadamente, la concentración en el contenido que caracteriza *Mind and World*. Decir que toda experiencia es la actualización de una capacidad conceptual no es lo mismo que decir que toda experiencia es conceptual y, menos aún, que todo su contenido lo es.

McDowell quiere que el intelecto que da título a este libro esté involucrado en el mundo y la imagen del pensamiento que nos trasmite en sus discusiones sobre ética, en su defensa del externismo o en su defensa de los sentidos *de re* va claramente en esa dirección. Pero, como he intentado seña-

lar, su reciente énfasis en el contenido es mucho más difícil de integrar dentro de tal imagen¹³.

*Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras, Edificio "B"
Universidad de Granada
Campus de Cartuja, 18071 Granada, España
E-Mail: manueldepinedo@gmail.com*

NOTAS

¹ Esto podría entenderse como una queja unidireccional si no fuera porque son muy pocos los filósofos posteriores a Merleau-Ponty que hayan sido discutidos con interés por parte de la filosofía analítica. Pensadores difíciles de obviar incluso si uno se dedica a otra cosa, como Derrida o Foucault, son con más frecuencia nombrados como el hombre del saco que discutidos como filósofos.

² Kripke considera que Wittgenstein nos coloca en la obligación de elegir entre el escepticismo semántico ("No puede haber tal cosa como significar algo por medio de una palabra", Kripke (1982), p. 55) o una teoría alternativa que no sitúe a los hechos en la base del significado. El propio Kripke opta por reemplazar la conexión entre significado y condiciones de verdad por tesis antirrealistas que vinculan al significado con condiciones comunitarias de asertabilidad. Ambas opciones son intolerables para la lectura quietista de McDowell, ya que asumen la existencia de hueco entre intención y significado que ha de ser cubierto por medio de teoría filosófica. Esta nota responde a una sugerencia de Ángel García.

³ El caso de Brandom merece mención aparte ya que, además de los trabajos que acabo de mencionar, McDowell ha inventado en otros artículos y conferencias inéditas el género "¿Cómo puede estar mi amigo Bob tan equivocado?". McDowell se ha opuesto no sólo a la interpretación brandomiana de Wittgenstein, sino también a sus interpretaciones de Sellars, de Hegel, de Kant e incluso del propio McDowell.

⁴ Hornsby en "Truth: The Identity Theory" (*Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 97 (1997), pp. 1-24) y Dodd, por ejemplo, en "McDowell and Identity Theories of Truth" (*Analysis*, vol. 53, (1995), pp. 160-5).

⁵ Por supuesto, McDowell no rehabilita los dogmas en la forma que Quine los critica. En su opinión, tanto la distinción analítico/sintético como el reduccionismo semántico se convierten en ideas inocentes una vez que se ha rechazado el tercer dogma (por ejemplo, afirmando que el contenido empírico es conceptual desde el principio). Sin embargo, por debajo de la crítica quineana y de la extensión de la misma que Davidson realiza en su oposición al dualismo esquema/contenido, está la oposición a la separación entre significado y creencia, una separación de la que McDowell hace uso en su empirismo mínimo.

⁶ Ver, por ejemplo, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning* (Cambridge UP, 1992) del primero y "Post-Ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson", en R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (Blackwell, 2000) del segundo.

⁷ Ver, por ejemplo, "Virtue and Reason" (en *Mind, Value, and Reality*), pp. 50-1.

⁸ McDowell introduce esta forma de identidad en *Mind and World* (en la sección 3 de la segunda conferencia). Allí combina referencias a las *Investigaciones* (“Cuando decimos, y significamos (*meinen*), que las cosas son así y asá, no nos quedamos, ni nosotros ni nuestros significados, en un sitio previo al hecho, sino que significamos que esto y aquello es así y asá”; IF §95, mi traducción) y al comienzo del *Tractatus* (“El mundo es todo lo que es el caso”; TLP §1).

⁹ Llamo resbaladizo al conocimiento no sólo como guiño a la propuesta de David Lewis (“Elusive Knowledge”, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Oxford UP, 1999, pp. 418-45). La naturaleza del conocimiento tiene también ese carácter en la filosofía de Davidson, que es la que Rorty considera la más adecuada para decirle al escéptico que se largue. La estrategia davidsoniana, según la cual los casos de error sólo son inteligibles sobre una base de amplio acierto incluso si nunca podemos tener garantía de si estamos frente a uno o el otro, no está disponible para McDowell como consecuencia de las restricciones que impone al holismo que he discutido al final de la sección 4.

¹⁰ Ver, por ejemplo, “Content, Embodiment, and Objectivity: The Theory of Cognitive Trails”, *Mind*, vol. 101 (1992), pp. 651-88.

¹¹ Antes mencioné la dificultad de equiparar la noción contemporánea de concepto con la de Hegel. Entre las propuestas más sugerentes con respecto al significado de *Begriff* en Hegel está la de Robert Solomon (por ejemplo, en *In the Spirit of Hegel*, Oxford, 1983), según la cual puede referir al proceso de cambio conceptual, al depender la identidad de los conceptos del movimiento dialéctico.

¹² El libro de Finkelstein es también un magnífico complemento y contrapeso a la lectura que McDowell hace de Wittgenstein.

¹³ Agradezco a Juan José Acero, Cristina Borgoni, Ángel García y Neftalí Villanueva sus sugerencias y comentarios a una primera versión de este trabajo, que se enmarca en las actividades del proyecto de investigación HUM2007-63789. Mientras que Cristina me animaba a ser más atrevido, Juan, Ángel y Neftalí me instaban a ser más preciso. Los errores que hayan resultado de intentar satisfacer ambos consejos son todos responsabilidad mía.

ABSTRACT

John McDowell has produced an amazingly broad range of articles and books during the last 30 years. This article, taking as its starting point his recent collection of essays *The Engaged Intellect*, tries to offer a brief systematization of some of his main ideas and indicates some difficulties with his quietism and with his conception of experience.

KEYWORDS: *John McDowell, Quietism, Experience, Content.*

RESUMEN

John McDowell se ha ocupado de un amplísimo abanico de cuestiones filosóficas en los últimos 30 años. Este artículo, tomando su reciente colección de ensayos *The Engaged Intellect* como punto de partida, intenta ofrecer una breve sistematización de algunas de sus principales ideas y señalar ciertos problemas en su quietismo y en su concepción de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: *John McDowell, quietismo, experiencia, contenido.*