

**John McDowell**, *Mind and World (With a New Introduction by the Author)*. Harvard University Press, 1994, 1996. 191 pp.

Si el éxito de una obra filosófica se pudiera medir por su capacidad de resonar en el ambiente intelectual de su época, habría que decir que el libro de McDowell ha gozado de él rotundamente. Publicado por vez primera en 1994, de *Mind and World* aparece ya en 1996 una segunda reimpresión en *paperback*, sin más modificaciones que la inserción de una introducción aclaratoria. El origen del libro son las *John Locke Lectures*, dictadas en Oxford durante 1991 por el autor, quien es profesor de filosofía en la Universidad de Pittsburgh. Se trata de seis apretadas lecciones con un apéndice que contiene anotaciones posteriores a algunas de ellas y un ensayo titulado “Davidson en Contexto” (pp. 129-161), muy digno de ser leído por todo aquel interesado en el magnífico desarrollo que viene adquiriendo desde hace un par de décadas la discusión filosófica en los Estados Unidos.

Por lo menos tres razones hacen que, a mi modo de ver, el trabajo de McDowell se destaque en el panorama de la filosofía contemporánea. La primera, que muestra el estado tan avanzado en el que se halla el diálogo —quizás ya irreversible— entre la llamada filosofía continental y la filosofía analítica anglosajona. Este es un aspecto a destacar por sí mismo, pero aún más en nuestro medio filosófico, dado que en él se puede constatar aún la presencia de prejuicios torpes y que se solazan impertinentes en su propia ignorancia, al propagar, con diversas intenciones, la ocurrencia de una presunta confrontación entre una *filosofía analítica* y una *filosofía continental* (por lo regular alemana y por lo regular tenida como *la* filosofía).

Hace relativamente poco, por ejemplo, produjo consternación en muchos de los que sabemos de su buen juicio y de su seriedad intelectual, la opinión del profesor Jorge Aurelio Díaz con la que se refería a las tonterías que Christian Schumacher fue capaz de suscribir públicamente en un escrito “Acerca del pensador profesional”, como atribuyendo tácitamente esas tonterías al hecho de que Schumacher fuera un “filósofo analítico”.<sup>1</sup> Parece hacerse presente en esa respuesta de Díaz la asociación entre lo disparatado y anti-filosófico, por un lado, y lo debido al modo de pensar de la llamada filosofía analítica, por el otro. Una asociación, por supuesto, falsa y que Díaz toma en buena medida de Schumacher. De ahí que el error de aquél no haya sido tanto el de referirse a esa falsa asociación, como el de haberla tomado prestada de un modo tan incauto. Esa asociación no es sólo falsa si se la toma en sí misma, sino también

---

<sup>1</sup> Cfr. J. A. Díaz: “Una crítica romántica al romanticismo”. En: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*. Nr. 104. 1997 (29-36; esp. 22). Véase de Schumacher: “Acerca del pensador profesional”, en el mismo número de *Ideas y Valores* (20-28).

si se la mira a la luz del escrito de Schumacher, y tal vez de otros de él, de los cuales se desprende que su autor no podría ser identificado sin enormes -quizás insalvables- dificultades con el sustantivo o el adjetivo aludidos, ya sea que se tomen juntos, o ya sea que se los tome separados. Es decir, ni analítico, ni filósofo, ni ambos. Lo cual, claro, no hace al bueno de Schumacher ni peor ni mejor que al resto de la humanidad.

Reseñar a un autor extranjero es como invitarlo a que ingrese en nuestro medio intelectual. Podría parecer un acto de descortesía con el invitado, o con el lector interesado en el invitado, someterlo a presenciar una pelea parroquial. No arriesgaría cometer ese abuso, si no fuera porque en nuestro medio el prejuicio de una confrontación entre filosofía analítica y filosofía continental (o filosofía, sin más) parece seguir portando un ribete ideológico sumamente pobre y no poco peligroso. Forma ya parte de la tradición oral que se difunde en los pasillos del Departamento de Filosofía y en algunos seminarios (principalmente sobre Filosofía Política, sobre Teoría Crítica, sobre Habermas, etc.), la magra especie ideológica de una “filosofía analítica” mala y separada de lo que aqueja y compromete al hombre con su sociedad, en contraste con una legítima y bondadosa preocupación por las cuestiones filosóficas prácticas y “humanas” (los Derechos Humanos, los fundamentos de la Democracia, la emancipación, la hermenéutica multicultural, la llamada ética práctica, etc.). Parece como si aquella defensa ya antigua y como sepultada de la “subjetividad” contra el “positivismo” y contra el avance de las ciencias naturales, en la que nos “formamos” muchos de nosotros por allá a principios de los años ochenta (“El positivismo” -solía decirnos Guillermo Hoyos con solemnidad en sus clases- “es la muerte de la subjetividad”. En un país donde no había, ni hay ciencia) -defensa que no era más que una apología secularizada del “alma” que nos dignifica como hombres y nos aleja de la animalidad manipulable-; parece como si esa anticuada defensa de la “subjetividad”, digo, hubiera hallado una nueva forma de perpetuarse en la vindicación de una forma honrada de profesar la filosofía (la más digna de las “ciencias humanas”), a saber: la ética. Y a los heroicos partisanos de esa forma bondadosa de ejercer filosofía se los ve con frecuencia asustadizos y preocupados por una invasión poco menos que “reaccionaria” de cierta forma “dura” de hacer filosofía, profesada por filósofos “duros”, muy amigos de los científicos “duros”. Filósofos éstos insensibles que, por si fuera poco, coinciden además en ser las “cuchillas” de los Departamentos de Filosofía y en andar de mal semblante.

Quienes propagan ese prejuicio, contribuyendo a enrarecer nuestro ambiente intelectual, haciendo aún más precario de lo que es el debate filosófico entre nosotros, deberían reparar en el hecho de que mucho de eso que se agrupa a la ligera bajo el mote de “filosofía analítica” o “del lenguaje”, tiene bastante que ver con una cierta predominancia temática (no creo que autoritaria) del pragma-

tismo contemporáneo, que ha prosperado especialmente en los Estados Unidos, pero que recibió un impulso decisivo gracias a la obra de un centro europeo germano parlante (Ludwig Wittgenstein), y que la filosofía de Habermas (para citar tan sólo un caso destacado, el de moda) es, entre otras tantas cosas, un buen ejemplo del modo como un proyecto teórico cada día más confuso y atropellado como el de la Teoría Crítica (piénsese para dónde iba la Escuela de Frankfurt al final de la vida de Adorno y Horkheimer), adquiere una notable envergadura, gracias a que es capaz de sacudirse el provincialismo y entrar en un diálogo cosmopolita y abierto con otras tradiciones, y muy especialmente, por cierto, con la tradición pragmática y analítica del lenguaje contemporáneas.

El diálogo entre las llamadas filosofía analítica y filosofía continental está, ciertamente, muy adelantado. La desenvoltura con la que McDowell -imbuido en el contexto de aquella-, asume una estrategia teórica claramente tomada de Kant, pero también de Hegel (y hasta de Gadamer y Marx), para articular una solución a dichos problemas, hace de su libro un modelo ejemplar de cómo, cuando sí se están entendiendo los asuntos filosóficos mismos, la estigmatización, los atolondrados ideogramas y las idiosincrasias regionales deben correrse para un ladito o volverse prudentes, con el objeto de dejar campo a la discusión filosófica seria, viva y comprensible.

La segunda razón que hace muy destacable el libro de McDowell es la elegancia y concisión de su estilo. *Mind and World* es una muy llamativa mezcla de rigor analítico y sobriedad expositiva. Al punto que si hubiera que situar a McDowell del lado de algún bando en filosofía, deberíamos ponerlo del lado de aquellos escritores filosóficos que creen que la filosofía está comprometida con un ejercicio de aclaración. Si hubiéramos de buscar actitudes filosóficas que merezcan fuerte crítica y reproche, creo que tendríamos el mejor candidato para ello en ciertas tendencias, muy de moda, a violentar el estilo, o a desdeñar perezosamente su cuidado, y a no controlar el lenguaje mediante un compromiso con la claridad y el sentido. *Mind and World* es también una contribución al derrumbamiento del mito según el cual la profundidad y dificultad en filosofía se pagan renunciando a la claridad y a la decencia del lenguaje.

El tercer aspecto, y de lejos el más importante, de la obra de McDowell, es que ella constituye un magnífico esfuerzo por puntualizar un problema central, y nada fácil, de la filosofía moderna: el del modo como se ha de entender el vínculo entre un contenido empírico y el andamiaje conceptual que nos permite racionalizar ese contenido o hacerlo algo significativo para nosotros. Ese vínculo se hace, a su vez, necesario, si se desea evitar que nuestro andamiaje conceptual quede convertido en una especie de tejido de araña coherente sin referencia a un mundo. No estoy seguro de que la respuesta que da McDowell a este problema sea la más completa y convincente, pero una cosa sí creo que se podría afirmar; a saber: que McDowell logra enfocar la dificultad por donde es,

ofreciendo, si no la solución, sí, en mi opinión, al menos un buen trazado, digamos un trazado básico, del camino que se ha de seguir para desenmarañar la madeja que está expresada en el título, aparentemente muy ambicioso, de su obra.

En el prefacio a *Mind and World*, McDowell hace la sugestiva observación de que su libro puede ser considerado como un “prolegómeno a la lectura” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (p. ix). Este es un reconocimiento que él hace, junto con el de su deuda con Wilfrid Sellars y Robert Brandom, el alumno exitoso de Richard Rorty, y quien, según confiesa McDowell, le abrió sus ojos a Hegel. Sellars, en su ya clásico “*Empiricism and the Philosophy of Mind*”<sup>2</sup>, había dado, a su vez, a su crítica del “mito de lo dado” el nombre de “*Meditations Hegeliennes*” (p. 45), así como había llamado al mismo Hegel el “gran enemigo de la ‘inmediatez’” (p. 14). De modo que la inspiración hegeliana parece ser un rasgo esencial de la pugna de McDowell contra la idea de lo inmediatamente dado.

Para McDowell, el “mito de lo dado” constituye una respuesta a la pregunta por el “contenido empírico” que debe tener nuestra “imagen” del mundo. Pero es una mala respuesta, pues se basa en un concepto de experiencia, o de contenido empírico, despojado de todo papel justificativo, y tal cosa no es relevante epistemológicamente. “La idea de lo dado” –escribe McDowell– “ofrece exculpaciones allí donde queríamos justificaciones” (*Mind and World*, p. 8). McDowell piensa que a la base de la idea de lo dado yace una urgencia teórica legítima: la necesidad de reconocer que nuestros esquemas conceptuales, pilares de la racionalización y la justificación, deben referirse de algún modo a un contenido de experiencia. Pues, de lo contrario, tendríamos que reconocer que ellos constituyen un conjunto todo lo coherente que se quiera, pero desconectado de la realidad objetiva. Tal es el peligro que trae consigo el coherentismo epistemológico –encarnado muy prominentemente, para McDowell, en la concepción de Davidson según la cual “nada puede contar como una razón para sostener una creencia, excepto otra creencia”<sup>3</sup>. Davidson, de acuerdo con McDowell, tiene claridad sobre el hecho de “que si concebimos la experiencia en términos de impactos sobre la sensibilidad que ocurren por fuera del espacio de los conceptos, no tenemos que pensar que podemos apelar a la experiencia para justificar juicios o creencias.” (*Mind and World*, 14) El coherentista rechaza, así, este concepto

<sup>2</sup> El ensayo de Sellars, originalmente aparecido en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1., ed. por Herbert Feigl y Michael Scriven (University of Minnesota Press, 1956), ha sido recientemente publicado por Harvard University Press (1997) en forma de libro independiente, con una introducción de R. Rorty y un estudio guía de R. Brandom. Las siguientes dos referencias provienen de esa edición.

<sup>3</sup> Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. En: *Kant oder Hegel?*, ed. por Dieter Henrich. Stuttgart 1983, 426, (pp. 423-438). Citado también por McDowell: *Mind and World*, 14.

del contenido empírico, ligado muy íntimamente al mito de lo dado, arrastrando en su rechazo la urgencia teórica que subyace a la idea de lo dado: la necesidad de una suerte de “fricción” o “restricción” empírica para la conceptualización.

El problema está en que, aunque dicha urgencia teórica, subyacente al mito de lo dado, sea aceptable, lo que no puede ser reconocido, sin más, como modo de satisfacerla, es la idea de un “contenido no conceptual” que llega a nosotros de algún lado y costra nuestra actividad racional para hacer que nuestro desempeño conceptual y judicativo adquiera, por así decir, cuerpo. Pues la idea de un “contenido no conceptual” dado, de una materia que es (causalmente) dada desde afuera, no se compadece con la otra, según la cual lo relevante epistémicamente debe poder estar situado dentro de lo que Sellars llama el “espacio de las razones”, o sea de la justificación racional.

Una teoría que quiera hacer comprensible la relación de la mente con el mundo se mueve, pues, para McDowell, entre la Escila del *mito de lo dado* y el Caribdis del *coherentismo*. Aquél es inútil por no estar en condiciones de articular la urgencia de una relación de nuestros esquemas de racionalización con el mundo objetivo, con la necesidad de que los contenidos empíricos puedan ser adaptados al orden de la justificación. Y el coherentismo, por su parte, no nos coloca en mejor situación para explicar dicha relación, debido a que amenaza con desconectar el pensamiento de la realidad (23; 24 s.). El problema, entonces, consiste en hallar una estrategia argumentativa que incorpore, o articule, la necesidad de un contenido empírico, o que nos evite caer en un coherentismo en virtud del cual perderíamos el mundo, sin que ella tenga que adoptar el mito de lo dado.

McDowell piensa que su solución a ese problema se puede hallar en esencia compendiada en el eslogan kantiano: “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.”<sup>4</sup> Él presenta su estrategia teórica como una explicación de esa frase de Kant. Una de las ideas centrales de esa estrategia teórica la constituye la adopción -algo desconcertante- que McDowell hace del concepto kantiano de “espontaneidad” y su vinculación con la noción de “libertad”. McDowell parte de la base de que lo “conceptual es ilimitado” (*Mind and World*, 44). “Cuando pienso” -dice Hegel, citado por McDowell- “soy libre, porque no estoy en *otro*.” (ibid.) La otra idea crucial consiste en indicar que el “contenido de la experiencia es conceptual” (45). Aquí McDowell discute la idea de “contenido no conceptual”, expuesta por Gareth Evans en su trabajo, también ya considerado clásico, *The Varieties of Reference* (Oxford, 1982)<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 51 / B 75. Citado también por McDowell: *Mind and World*, 3 ss.

<sup>5</sup> El libro de Evans fue editado por el mismo McDowell después de la muerte temprana (a los 34 años) de su autor en 1980.

por considerar que se trata de una teoría que comparte todos los vicios de la idea de lo dado (*Mind and World*, 46 ss.; 162 ss.). Sólo bajo el supuesto de un contenido conceptual de la experiencia es posible comprender que los conceptos se hallan conectados con las intuiciones, pues este contenido conceptual implica dicha conexión, entendida como una conexión racional. En otras palabras: “podemos tener contenido empírico en nuestra imagen (del mundo -LEH), sólo si podemos reconocer que los pensamientos y las intuiciones están racionalmente conectados” (17).

La espontaneidad es una capacidad conceptual que se refiere a un “contenido empírico”, y esa referencia es sólo inteligible sobre el supuesto de que comprendamos dicho contenido empírico como ya poseyendo de suyo un “contenido conceptual”. Las dos dificultades más notorias para comprender la conexión entre conceptos e intuiciones, o la relación entre la mente y el mundo, a saber, el mito de lo dado y el coherentismo, dejan de constituirse en un peligro si se puede mostrar “que el entendimiento se halla ya inextricablemente implicado en las mismas presentaciones (*deliverances*) de la sensibilidad.” (46)

Como se puede ver, McDowell está completamente enmarañado en uno de los problemas centrales de la filosofía moderna y el cual adquiere particular fisonomía al interior del pensamiento kantiano. Es lo que podría llamarse el “problema de la heterogeneidad”: ¿cómo comprender que dos aspectos tan característicos de nuestra experiencia de un mundo circundante, pero tan diferentes entre sí, tan heterogéneos, como el hecho de que en ella nos referimos a un *contenido empírico* mediante una *forma conceptual*, constituyan una única moneda con dos caras? De ese problema de la heterogeneidad ya habían sido conscientes, de algún modo, el escepticismo y el idealismo modernos, y por eso este último se había presentado como solución coherente frente a una dificultad fundada en un presupuesto que era tenido por él como incomprensible. Para Berkeley, en efecto, postular una relación, sea causal, sea de referencia (de reflejo), entre nuestras representaciones y un mundo material *toto genere distincto* a (heterogéneo respecto de) esas representaciones, para cumplir con el requerimiento de la adecuación a ese mundo diferente de ellas, es ponerse una tarea imposible de realizar e incomprensible de suyo. Pues dos heterogéneos no pueden ser vinculados coherentemente en una unidad. No se pueden sumar manzanas y peras, y esperar el resultado en manzanas o en peras. De ahí que para Berkeley lo único coherentemente posible fuera el monismo idealista.

Kant se halla, *mutatis mutandis*, metido en el mismo lío, o al menos en un lío de estructura semejante. Él necesita la heterogeneidad entre una sensibilidad pasiva y receptiva, de un lado -con el objeto, entre otras, de conjurar el peligro de “inmediatez intelectual” de los contenidos dados, esto es, el peligro de una intuición intelectual-, y una espontaneidad activa como capacidad de los conceptos y los juicios, de otro lado. Una vez postulada esa heterogeneidad, se torna el tema

central de su filosofía la búsqueda de un elemento “homogéneo” que permita comprender la cooperación, también necesaria, de ambas facultades en la experiencia objetiva. El oscuro capítulo sobre el “Esquematismo trascendental” en la *Crítica de la razón pura*, pero también la atrabiliaria estrategia argumentativa de la “Deducción de las categorías”, son buena muestra de la importancia que ese lío tiene para la filosofía crítica.

Kant, ciertamente, no adopta una posición idealista total para resolver este problema. En otras palabras: no opta por una reducción (homogenización) de lo real a lo ideal para abolir con ello el problema de la heterogeneidad. Pero el costo de ello tal vez sea una cierta insuficiencia en su explicación de la relación de lo conceptual y lo judicativo con lo empíricamente dado. Esa insuficiencia le fue achacada a Kant repetidamente por filósofos como Maimon y Fichte, quienes no vieron otra opción que la del “idealismo” para solucionar las aporías inherentes al irreductible dualismo kantiano. Aunque esta “solución” también es muy costosa, pues se paga con la “pérdida de la realidad”, como lo advirtiera aquel gran amigo de lo dado inmediatamente: Jacobi (uno de los blancos de Hegel en su pelea contra la inmediatez en el capítulo sobre la “Certeza sensible” en la *Fenomenología del espíritu*). Jacobi ya advertía en el “formalismo” kantiano ese peligro y se iría a referir a él con el nombre de “nihilismo”, como queriendo decir: “ganamos el idealismo pero nos quedamos sin nada; ganamos construcciones brillantes y un sujeto libre, pero perdemos el contenido real”.

La propuesta de McDowell es la expresión de inquietudes teóricas muy semejantes a las que se debatían en Alemania después del impacto causado por la obra de Kant.<sup>6</sup> La principal de estas inquietudes es la insostenible oscilación entre una noción de la espontaneidad de nuestra facultad de los conceptos, la cual puede devenir en “tejido libre de fricciones en el vacío” (*Mind and World*, 50) -como aquella paloma que, según Kant, desean los platónicos que vuele sin tan siquiera la resistencia del aire<sup>7</sup>-, y el mito de lo dado, incapaz de introducir el contenido empírico en el ámbito de las justificaciones.

McDowell encara el problema de la heterogeneidad excluyendo de entrada una salida monista e idealista. Su recomendación para resolver ese problema y, consecuentemente, explicar la relación de la mente con el mundo, se presenta como una “tercera vía” frente a la posición coherentista (el “tejido libre de fricciones en el vacío”) y aquellas que favorecen la idea de lo dado. Su idea consiste en concebir las “operaciones de la receptividad” como “estructuradas conceptualmente”. Esa idea nos coloca “en posición de hablar de las experiencias

<sup>6</sup> Sobre este parentesco ha informado con algo de detalle Andrew Bowie. Véase: “John McDowell’s *Mind and World*, and Early Romantic Epistemology”. En: *Revue Internationale de Philosophie* 3/ 1996 – n° 197, 515-554.

<sup>7</sup> Cfr, *Kritik der reinen Vernunft*, A 5 / B 8 s.

como una apertura al trazado de la realidad” (*Mind and World*, 26). Dicho en otros términos: la concepción de las “experiencias”, entendidas como “receptividad en operación”, o tomadas como “ya ellas mismas equipadas con un contenido conceptual” (25), o, también, vistas en general como “estados o eventos en los cuales las capacidades conceptuales están pasivamente puestas en operación” (30), nos permite reconocer “que la realidad independiente ejerce un control racional sobre nuestro pensamiento, pero sin caer en la confusión entre justificación y exculpación que caracteriza la apelación a lo dado.” (27)

Se trata, pues, de hallar una “restricción externa” (una “fricción”) para nuestro pensamiento, pero de tal modo que ella sea algo para él, identificable en virtud de su estructura conceptual: “El hecho de que la experiencia sea pasiva, una cuestión concerniente a la receptividad en operación, podría asegurarnos de tener toda la restricción externa que podemos desear razonablemente”... “La restricción viene de afuera del *pensamiento*, pero no de afuera de lo que es *pensable*.” (28)

A la *teoría causal* de las impresiones sobre nuestros sentidos, característica del concepto de contenido empírico de Davidson, quiere añadir McDowell un aspecto *racional*: “Las impresiones sobre nuestros sentidos, que ponen el sistema dinámico en movimiento, están ya equipadas con un contenido conceptual” (34). Una tal conceptualización del contenido empírico sería perfectamente concebible sin caer en el idealismo, esto es, sin sacrificar la independencia de la realidad. Pero tal cosa es sólo posible una vez que se ha desactivado el llamado escepticismo del mundo externo. Aunque McDowell es consciente de tal cosa, parece él mismo más interesado en continuar con la caracterización de su tercera vía, que en esa desactivación. Y yo creo que en esa preferencia tiene razón. Ese camino intermedio propuesto por McDowell alcanza una expresión muy ingeniosa, al mostrar él la manera como se cae atrapado en el dilema que surge entre el coherentismo de Davidson y la teoría del contenido restrictivo no conceptual de Evans, cuando no se cuenta con la concepción adecuada de contenido empírico, o sea, con la concepción de acuerdo con la cual este contenido está de suyo dotado de un contenido conceptual: “Si uno fracasa al ver que las capacidades conceptuales pueden ser operativas en la misma sensibilidad, tiene dos opciones: o bien, como Davidson, la de insistir en que la experiencia está sólo causalmente, no racionalmente, relacionada con el pensamiento empírico; o bien, como Evans, la de caer en el mito de lo dado e intentar acreditar la experiencia empírica, concebida como extraconceptual, por medio de relaciones racionales con el pensamiento empírico. Davidson sostiene que el mito de lo dado puede ser evitado sólo negando que la experiencia es significativa epistemológicamente. Evans, por buenas razones, no puede soportar esa negación y muestra que comparte el punto de vista de Davidson de las posibilidades, abrazando de un modo acordado una forma

del mito de lo dado. Mi punto es que no necesitamos confinarnos dentro de este marco de posibilidades.” (62 s.)

Sólo se puede eludir ese dilema, pues, concibiendo las “capacidades conceptuales” como “operativas en la misma sensibilidad”. Ciertamente, pero esa solución se quedaría en ser vaga y muy general, en ser algo así como el título de lo que hay que ofrecer como solución, si su éxito no estuviera garantizado por la explicación del modo como tal confluencia de la espontaneidad con la receptividad tiene lugar. Pretender que esa vaguedad es suficiente por sí misma para solucionar el problema de la heterogeneidad -del que de algún modo se parte-, es como creer que uno se puede dar por satisfecho, cuando se pide sumar peras y manzanas, con ofrecer la respuesta en frutas. Uno diría, ante una respuesta semejante: “de acuerdo, pero ¿por qué no sumó frutas desde el principio?”

Será en esencia la misma estrategia argumentativa mediadora la que le servirá a McDowell para enfrentar el “problema del naturalismo”, y del rol que desempeña la acción racional o espontánea en el contexto natural y animal: “¿cómo puede ser la espontaneidad no natural, en algún sentido, y estar aún inextricablemente implicada cuando nuestras capacidades sensoriales son activadas?” (87) Dicho de otro modo: ¿cómo explicar la intencionalidad sin perder la naturaleza? Nuevamente, la posición de McDowell quiere ser una alternativa entre dos polos que por sí mismos son insostenibles: lo que él llama un “naturalismo sin más” y un “platonismo rampante” (76 ss.)

El asunto, como sugerí, se puede ver como un modo de comprender la acción intencional sin desprenderla del “mundo natural” en el que ella se despliega, por así decirlo. Comprender ese desenvolvimiento de la acción intencional se identifica, para McDowell, con la comprensión del modo como la “espontaneidad permea nuestras vidas” (65)<sup>8</sup>.

El concepto de *segunda naturaleza*, en íntima conexión con una interpretación de la ética de Aristóteles, dará a McDowell la clave para perfilar su posición intermedia. Para McDowell la noción de segunda naturaleza ya está claramente presente en la explicación aristotélica del modo como se forma el carácter ético (*Mind and World*, 84): “Puesto que el carácter ético incluye disposiciones del intelecto práctico, parte de lo que ocurre cuando el carácter es formado, es que el intelecto práctico adquiere una forma determinada. Así, la sabiduría práctica es segunda naturaleza para sus poseedores. [...] para Aristóteles las demandas racionales de ética son autónomas; no tenemos que sentirnos forzados a validarlas por fuera de un modo ya ético de pensar.” (ibid.)

<sup>8</sup> McDowell insistirá de nuevo, como lo hiciera en su momento Sellars, en que su lectura de Kant está fuertemente motivada por una explicación de la intencionalidad. Cfr. “Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality”. En: *The Journal of Philosophy*. Vol. XCV, No. 9, Sept. 1998, (431-491). Este trabajo de McDowell merece un análisis independiente.

De acuerdo con McDowell, en este concepto de una segunda naturaleza está implicada la idea de *Bildung* (formación cultural), tan cara a la tradición hermenéutica. La *Bildung* debe ser comprendida como la actualización de las potencialidades con las que hemos nacido, sin que sea por eso necesario introducir un “ingrediente no animal en nuestra constitución.” (88) El concepto de *Bildung*, así entendido, permite comprender al animal viviente que es cada uno de nosotros como un animal racional, única forma de evitar el “naturalismo sin más”, sin caer en un “platonismo rampante”.

A esta vía intermedia McDowell le da el nombre de “platonismo naturalizado” (91 ss.). Haciendo una analogía con el eslogan kantiano, cuya explicación es la forma de comprender la relación de la mente con el mundo, evitando por igual el mito de lo dado y el coherentismo, McDowell dice: “intenciones sin actividad patente son vanas, y movimientos de miembros corporales sin conceptos son meros sucesos, no expresiones de agencia.” (89) Pero esta es más que una analogía, es la declaración de que la misma oscilación entre el mito de lo dado y el coherentismo se proyecta, y debe ser evitada, en la explicación de la acción. El asunto compromete la comprensión de la intencionalidad, pero también, puesto que se llegó a la posición intermedia mediante un análisis del carácter ético, la comprensión de la relación entre normas y hechos. Así, la comprensión de la intencionalidad, íntimamente ligada a la comprensión de esta última relación, sólo parece posible mediante una concepción capaz de articular, como en una suerte de síntesis, el contenido de una experiencia y el esquema que nos permite racionalizarla: “las acciones corporales intencionales son actualizaciones de nuestra naturaleza activa en la que están inextricablemente implicadas capacidades conceptuales.” (90)

La propuesta filosófica de McDowell puede entenderse como un intento de dar salida a los más “profundos dualismos” de la filosofía moderna: el dualismo sujeto-objeto, pensamiento-mundo, norma-naturaleza (93 ss.). Él pretende haber logrado su cometido mediante la indicación de que lo que he llamado el “problema de la heterogeneidad” debe ser resuelto. Más aún, McDowell señala el camino que debe seguir esa solución: una concepción de la pasividad según la cual ésta última se halla ella misma dotada de un contenido conceptual, una explicación de la acción como provista de un carácter intencional, cultural y socialmente formado. La cosa es que una concepción anti-dualista que se presenta como ofreciendo el puente que resolvería el problema de la heterogeneidad, está abocada a la dificultad de haber partido, de algún modo, del supuesto según el cual esa heterogeneidad es comprensible. Pero su punto de llegada es que sólo la abolición de la heterogeneidad puede darnos una visión inteligible de nuestra relación con el mundo. Por eso no estoy muy seguro de que el modelo que adopta McDowell, en esencia un modelo kantiano -en el que están presupuestos elementos heterogéneos muy similares, pero en el que

asimismo se aspira a la unificación de ellos-, sea el más expedito para un propósito anti-dualista.

A ésta se suma otra dificultad: así se acepte, digamos sólo *prima facie*, la dualidad de heterogéneos (en una palabra: la dualidad receptividad-espontaneidad), como aquel punto de partida problemático, pero comprensible, que se va a solucionar mediante la estrategia de concebir un elemento racional (homogéneo) como “inextricablemente implicado” en el contenido empírico, no se ve aún *cómo* es que esa inextricable implicación tiene lugar. *Que* ella deba tener lugar para poder resolver el problema que es punto de partida, se entiende, *cómo* deba ella tener lugar exactamente, es algo que, en cambio, ya no se ve con tanta claridad. Es aquí donde yo veo la propuesta de McDowell más como el trazado de solución, que como la solución misma.

LUIS EDUARDO HOYOS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

