

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.43439>

DE DUALISMOS Y
DOMESTICACIONES:
DAVIDSON, MCDOWELL Y HEGEL



OF DUALISMS AND DOMESTICATIONS:
DAVIDSON, MCDOWELL AND HEGEL

LUIS GUZMÁN*
The New School - New York - United States of America

.....
Artículo recibido: 22 de noviembre de 2013; aceptado: 25 de abril de 2014.

* guzmanl@newschool.edu

Cómo citar este artículo:

MLA: Guzmán L. “De dualismos y domesticaciones: Davidson, McDowell y Hegel.” *Ideas y Valores* 65,160 (2016): 75-93.

APA: Guzmán, L. (2016). De dualismos y domesticaciones: Davidson, McDowell y Hegel. *Ideas y Valores*, 65 (160), 75-93.

CHICAGO: Luis Guzmán. “De dualismos y domesticaciones: Davidson, McDowell y Hegel.” *Ideas y Valores* 65, n.º 160 (2016): 75-93.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El renacimiento del interés por Hegel en el mundo filosófico se apoya en varios puntos: la superación del dualismo entre el esquema conceptual y el contenido (Davidson, McDowell), la disipación del mito de lo dado (Sellars, Quine) y el inferencialismo (Brandom). En relación con el primer punto, John McDowell intenta superar aquel dualismo, echando mano de un Hegel cuya retórica requiere de una domesticación. Se intenta iluminar el alcance y algunas limitaciones de esta propuesta, en su intento por desmontar la filosofía del permanente movimiento entre el mito de lo dado o la inmediatez, por un lado, y el coherentismo, por el otro.

Palabras clave: G. W. F. Hegel, D. Davidson, J. McDowell, dualismo.

ABSTRACT

The revival of interest in Hegel in contemporary philosophical world is based on several reasons: the overcoming of the dualism between conceptual scheme and content (Davidson, McDowell), the dissipation of the myth of the given (Sellars, Quine), and inferentialism (Brandom). Regarding the first point, John McDowell tries to overcome this dualism by making use of Hegel, whose rhetoric requires domestication. The article seeks to illuminate the scope and some limitations of this proposal in its attempt to dismantle philosophy from a permanent movement between the myth of the given or immediacy, on the one hand, and coherentism, on the other.

Keywords: G. W. F. Hegel, D. Davidson, J. McDowell, dualism.

El presente ensayo intenta rastrear el alcance y las limitaciones del uso que McDowell hace de Hegel, en su libro *Mente y mundo* (1996), para superar el dualismo entre el esquema conceptual y el contenido, y así evitar caer, por un lado, en el mito de lo dado y, por el otro, en el coherentismo. McDowell se propone superar las limitaciones de Quine y Davidson con respecto a este tema. Intentaré mostrar los límites del esfuerzo de McDowell a la luz de Hegel, y apuntar a una posible superación de estos a través del concepto hegeliano de negatividad.

Se podría afirmar, con temor a exagerar pero no a errar por completo, que la historia de la filosofía se deja dividir entre quienes proponen algún tipo de unidad o monismo como fundamento y quienes proponen algún tipo de dualismo o dicotomía. Otro eje hermenéutico posible se da a través de los conceptos de identidad y diferencia: o la identidad es el punto de partida y la diferencia solo se puede entender a partir de ella, o se parte de la diferencia y se construye la identidad a partir de la diferencia. Cambiando a un vocabulario hegeliano, o comenzamos en la inmediatez y luego la mediamos, o ya siempre estamos en mediación. Estos dos ejes interpretativos no siempre coinciden. Es decir, no siempre los filósofos con sistemas monistas comienzan en la identidad o la inmediatez, o aquellos con sistemas dualistas comienzan en la diferencia o la mediación. Al aplicarle a la historia de la filosofía este vocabulario hegeliano, se podría caer fácilmente en la tentación de afirmar que Hegel se sitúa en la historia de la filosofía occidental de la siguiente manera: el mundo griego fue ejemplar debido a su inmediatez, a la colocación del ser humano en el orden del cosmos como parte de él, a la identidad entre ser y pensar; luego, con Descartes y la modernidad filosófica, perdimos nuestro lugar en el mundo y, por lo tanto, el mundo mismo –o por lo menos lo empobrecimos–. La labor de Hegel consistiría, entonces, en rescatar la inmediatez griega, volver a situarnos en el absoluto, volver a identificar ser y pensar.

La característica de la modernidad, con sus ciencias naturales, es el desencantamiento del mundo (cf. Weber 1996 200), que se ha convertido en un gran conjunto de materia prima meramente cuantificable, sujeto a leyes universales, sin ímpetus teleológicos. El momento en que el ser humano se coloca frente al mundo y no dentro de él establece una separación que costará mucho superar. En el plano epistemológico, esta separación crea un vacío insalvable entre nuestro saber o creencias y aquello de lo cual es saber. Hegel, en la introducción a la *Fenomenología* (cf. 1985 51-56), ofrece una exhibición de los problemas escépticos acarreados por esta presuposición de una separación o dualismo, en la que, según él, cae el mismo Kant al mantener la distinción entre apariencia y cosa-en-sí. Kant cree alcanzar la objetividad, es decir universalidad y necesidad, en el ámbito fenoménico, ya que el objeto es construido

por las categorías del entendimiento a través de las formas de la intuición utilizando el material sensible recibido por nuestros sentidos. La movida de Kant consiste en pasar los conceptos de objetividad y necesidad del mundo exterior al interior del sujeto trascendental. De esta manera, muestra que Hume tenía razón al cuestionar la existencia de la necesidad en el mundo externo. El error de Hume fue no comprender el papel constitutivo del entendimiento y tan solo aceptar un papel pasivo para él. La objetividad es constituida por el ser humano debido al papel activo del entendimiento y a las formas de la intuición con respecto al material sensible externo.

La crítica de Hegel a Kant no radica en que, como su retórica nos llevaría a creer, Kant renuncia al absoluto, sino más bien en que el sistema kantiano, al postular un mundo-en-sí, cae en las contradicciones típicas de las teorías de correspondencia del conocimiento. La regularidad del mundo fenoménico no es construida de manera absoluta por el entendimiento humano, sino que se basa en algún tipo de regularidad proveniente del mundo-en-sí. Aun cuando no tengamos acceso a este mundo-en-sí, si no hubiera paralelo alguno entre él y cómo nos afecta, la regularidad determinada por las categorías no tendría piso alguno, sería una construcción absolutamente subjetiva, de modo que estaríamos sintetizando la información sensorial dándonos reglas de clasificación que podrían ser totalmente diferentes.¹ O se postula un mundo-en-sí absolutamente independiente que, por lo tanto, no tendría relación alguna con nuestro conocimiento de él, ni jugaría papel alguno en el conocimiento, o se postula como conectado a nosotros de alguna manera, dejando así de ser mundo-en-sí. Esta es la crítica hegeliana a Kant: el mundo-en-sí es un concepto contradictorio. Por lo tanto, una lectura de Hegel como aquel que rompe los límites epistemológicos impuestos por la filosofía trascendental kantiana, dándonos acceso de nuevo al absoluto, al mundo-en-sí, es errada. No se puede postular un mundo-en-sí, según Hegel. El concepto mismo es contradictorio. Solo tenemos apariencias, pero como no podemos postular un mundo separado del cual son apariencias, estas mismas se convierten en el en-sí, en lo esencial. Esta es la conclusión del mundo invertido en el tercer capítulo de la *Fenomenología*. También en la *Ciencia de la lógica*, dice Hegel: “La esencia tiene que aparecer [...] Apariencia es aquello que la cosa es en sí misma o en su verdad” (1976 479); “Lo que aparece manifiesta lo que es esencial, y esto es en su aparecer” (*id.* 480); “Lo que se supone era el mundo en y para sí es él mismo el mundo de la apariencia, mientras que a la inversa, este es en sí mismo el mundo esencial” (*id.* 509).

1 Para esta lectura de Kant, véase Walker (1989); para una lectura opuesta de Kant, véase Allison (1992).

Luego de haber introducido el lenguaje hegeliano de inmediatez y mediación, ofrezcamos una interpretación revisada de la ubicación de Hegel dentro de la historia de la filosofía occidental, ya que al final se volverá a este punto intentando darle una respuesta hegeliana a los esfuerzos de Davidson y McDowell por desmontar los dualismos. En Hegel, la inmediatez no existe. Es construida en recolección o rememoración (*Erinnerung*), en el intento de darle sentido a nuestro presente conectándolo con el pasado. En otras palabras, no hay comienzos en cuanto que comienzos, sino que solo son puestos desde el final. Si existiera la inmediatez, esta no tendría conciencia de sí misma y, por ende, no podría ser mediada. De la inmediatez no se sigue nada. Por lo tanto, lo que Hegel valora del mundo griego no es su supuesta inmediatez, sino su creencia, errada por cierto, en ella, en estar en la verdad de manera no problemática. A esta postura se la podría llamar también inocencia filosófica. Tanto la *idea* platónica como la *forma* aristotélica ilustran esta fusión entre ser y pensar. La modernidad trae consigo la reflexión, la negación de esta supuesta inmediatez, su mediación a través del pensar.

En la modernidad nos damos cuenta del papel fundamental del pensar en el conocer. La “potencia portentosa de lo negativo”, como la llama Hegel (*cf.* 1985 23), es su capacidad de deshacer dogmatismos, o sea, de mediar supuestos inmediatos, de mostrar las contradicciones inherentes a las posturas filosóficas, de penetrar y revelar los presupuestos del pensamiento, mostrando así la unidimensionalidad de cualquier determinación. Obviamente, esto lleva al escepticismo y a la pérdida del mundo. El precio de la postura crítica y autoconsciente de la modernidad es el problema del dualismo: ¿cómo unir lo que está separado? Como solución, Hegel propone una mediación entre el espíritu griego y el moderno. Quiere recuperar la unidad con el mundo, pero sin dejar a un lado la postura crítica, la reflexión, es decir, sin volver a la creencia metafísica de que la razón tiene acceso al mundo como es en su verdad. El reto es desmontar el dualismo sin que desaparezca la diferencia, sin que el mundo se vuelva una simple construcción del pensar (coherentismo) o sin que el pensar simplemente se pliegue al mundo (mito de lo dado). Aquí entra en juego el concepto de negatividad en Hegel. Estamos ya siempre en el mundo, pero este no se nos revela en nuestras creencias acerca de él, sino en la falsificación de ellas. Solo en el momento en que nuestras creencias se muestran erradas, en que el esquema conceptual cae en contradicción, se vislumbra el mundo. Estamos en el mundo pero de manera negativa, porque erramos *sobre* él. La negatividad es la fuente de fricción.

Davidson intenta deshacerse del último dogma del empirismo: el dualismo entre el esquema conceptual y el contenido (*cf.* 1991 189-198). Este dualismo da pie a una posible confusión entre la causalidad y la

justificación, es decir, da lugar a la idea de que el impacto causal del mundo sobre nuestros sentidos es un fundamento justificatorio de nuestras creencias sobre él. Esto se podría entender como una variación del mito de lo dado. Otra consecuencia del dualismo es el relativismo conceptual: si el contenido está más allá de todo esquema conceptual, es posible tener esquemas conceptuales inconmensurables entre sí y, por lo tanto, perderíamos la objetividad del mundo. Quine en “Dos dogmas del empirismo” (1980) ya había desarticulado, por un lado, la distinción entre lo analítico y lo sintético (o sea que no hay invariancia de significado) y, por el otro, el reduccionismo: la creencia en que hay un punto de contacto directo entre el mundo y nuestro conocimiento, constituido ya sea por datos sensoriales, objetos o hechos, que se puedan confirmar en la experiencia, esto es, verificar contra el mundo. El punto de contacto epistemológico, para Quine, es toda la ciencia; ella es la unidad mínima de significado. Sin embargo, aún se mantiene una distinción entre el esquema conceptual y aquello a lo que se aplica, aun cuando no se puedan separar claramente. Hay un punto de contacto físico, en el plano de los estímulos nerviosos, esto es, un punto de contacto causal que va más allá de lo simplemente causal, ya que estos estímulos condicionan las frases de observación que contienen evidencia racional, y esta funciona como base del conocimiento. Estos estímulos nerviosos permanecen por fuera del orden de la justificación, pero simultáneamente justifican racionalmente un orden de creencias. Dice Quine que el borde del sistema debe mantenerse en relación con la experiencia. Este es el contacto causal. El problema es que ese contacto justifica las frases de observación en el interior del sistema. Quine aún comete el error empirista de conectar epistemológicamente el espacio causal de percepciones con el espacio lógico de razones, para usar el vocabulario de Sellars en “El empirismo y la filosofía de la mente” (cf. 66). McDowell cita una frase de Quine que le sirve de prueba de su confusión de órdenes: “La estimulación de sus receptores sensoriales es toda la evidencia que alguien tiene para llegar a su imagen del mundo” (cit. en McDowell 1996 134-135).

Para evitar el problema de un contacto epistemológico entre estos dos espacios, Davidson en “Una teoría coherencial de la verdad y el conocimiento” afirma que una creencia solo puede ser justificada por otra creencia. Lo que justifica nuestro conocimiento del mundo no puede ser el mundo mismo, entendido de manera preconceptual o prelingüística (cf. 1983 426). Es fundamental no perder de vista la razón de la crítica de Davidson al tercer dogma: el temor al relativismo conceptual, a la inconmensurabilidad de esquemas, es decir, el temor a que el mundo desaparezca por las rendijas que separan la infinidad de esquemas conceptuales posibles. Por ello, echa mano del lenguaje y su traducibilidad.

El lenguaje no es un instrumento por medio del cual nos referimos a un mundo externo. Por el contrario, el mundo aparece en el lenguaje. Verdad significa traducibilidad. La continuidad del mundo se da en el plano de los lenguajes, y su objetividad radica en la traducibilidad entre ellos. Tener éxito en la traducción significa dar con el mundo. Ahora, si esto es así, ¿qué papel cumple la transacción causal con el mundo si no tiene ningún papel justificatorio para nuestras creencias? Estaríamos girando sin fricción, según McDowell (cf. 1996 14-23) en su crítica a Davidson. ¿En qué pueden consistir las “travesuras y extravagancias de los objetos familiares”, que determinan que nuestras oraciones y opiniones sean verdaderas o falsas, si el espacio causal y el espacio lógico no tienen un contacto más allá de lo físico? O Davidson está abocado a renunciar a cualquier tipo de fricción –como cuando dice: “la verdad de las oraciones continúa siendo relativa al lenguaje, pero eso es todo lo objetivo que puede llegar a ser” (1991 198)– o le inyecta fricción y crea algún tipo de relación justificatoria entre las simples transacciones causales con el mundo, que determinan las travesuras y extravagancias de los objetos familiares, y las creencias formadas en conexión con ellas. Si adoptara esta segunda posición, caería de nuevo en el tercer dogma.

Davidson no logra desmontar el dualismo, ya que este lo obliga o a renunciar a la posibilidad de salvar la brecha (coherentismo) o a proponer un punto de contacto que sigue sin resolver la tensión entre la causalidad y la justificación. La propuesta de McDowell consistiría, entonces, en ofrecer un modelo en el que la conceptualidad ya esté dentro del contenido, es decir, haga parte de él, sin volver a postular una fuente externa pura para ese contenido conceptual, siendo este el error de Kant y su idea de mundo-en-sí.

McDowell pone el espacio lógico de razones dentro del espacio natural. Sin embargo, para evitar caer de nuevo en el mito de lo dado, altera el concepto de naturaleza y propone una segunda naturaleza, utilizando la ética aristotélica como paradigma. El mundo que se nos da en el punto de contacto con la mente es ya siempre conceptual, o sea, un mundo de hechos y no simplemente de estímulos nerviosos que nos afectan causalmente. La experiencia humana no consiste en impactos extraconceptuales sobre la sensibilidad. No hay brecha ontológica alguna, porque nosotros ya estamos en ambas orillas: en un lado está nuestra capacidad conceptual, la espontaneidad, y, en el otro, está la segunda naturaleza: el mundo que se nos ha dado ya siempre de manera conceptual. Solo podemos enfrentarnos a un mundo en la medida en que ya siempre está constituido y sostenido por la tradición en la cual nos hemos formado como seres humanos. Aquí McDowell apela a la hermenéutica de Gadamer y al concepto de *Bildung*, para conceptualizar el mundo sin construirlo de la nada. Ya siempre tenemos un mundo que se nos

enfrenta y al cual luego le aplicamos nuestros esquemas conceptuales. Ese mundo está determinado por la tradición, es el almacenamiento de una sabiduría acumulada históricamente.

Como dice McDowell, este proyecto se acerca al hegeliano en cuanto se debe rechazar la idea de que el reino conceptual tenga un límite externo. Ahora, para McDowell, lo conceptual penetra esa supuesta externalidad en cuanto ella es *pensable*, pero sigue siendo externa al *pensar*. Dice:

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 [...] The fact that experience is passive, a matter of receptivity in operation, should assure us that we have all the external constraint we can reasonably want. The constraint comes from outside thinking, but not from outside what is thinkable. (McDowell 1996 28)

Más adelante dice: “*It is central to Absolute Idealism to reject the idea that the conceptual realm has an outer boundary, and we have arrived at a point from which we could start to domesticate the rhetoric of that philosophy*” (McDowell 1996 44). Entiendo por domesticación el énfasis que hace McDowell en diferenciar “externo al pensar” y “externo a lo pensable”. Es necesario domesticar la retórica que niega un más allá del pensar, que equipara ser y pensar. Esto no le permite ningún tipo de independencia a la realidad. Sin embargo, el más allá del pensar sigue siendo pensable. En el caso específico de Hegel, no creo que rechace la independencia de una realidad que se halla más allá del pensar. Más bien, muestra la contradicción en el interior de semejante concepto de realidad. Es una contradicción performativa pensar lo que está más allá del pensar, ya que, al solo pensarlo, le estamos negando su independencia. Lo único que podemos hacer es pensarlo *como* más allá. En esto consiste el en-sí-para-nosotros de la introducción de la *Fenomenología*:

Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no *para ella*, sino *en sí*, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el *en sí* y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. (Hegel 1985 58)

Hegel no le niega a la realidad su independencia del pensar; lo que hace es negarle cualquier significado posible a semejante concepto. No podemos salirnos de nosotros mismos y conectar con esa realidad de manera preconceptual o prelingüística. Sería equivalente a saltar sobre nuestra propia sombra. Así que la distinción que McDowell quiere

defender a toda costa, para salvar la fricción necesaria para la independencia de la realidad, no es una distinción que Hegel haga colapsar, en el sentido de abrirle las esclusas al agua del pensar para que inunde cada rincón del universo. Hegel simplemente muestra que es una distinción hecha por nosotros mismos y, por lo tanto, sigue siendo interna en relación con el pensar. La postura de Hegel es más un comentario a la limitación del ser humano, al hecho de que no podemos ocupar el punto de vista de Dios, o el punto de vista de ningún lugar (cf. Nagel 1996), que nos permitiría salirnos de nosotros mismos y tener por fin la experiencia del ser en su independencia. Ese punto de vista no existe; por el contrario, es el punto ciego por excelencia.

Los dos polos de oscilación que McDowell quiere evitar a toda costa son el mito de lo dado y el coherentismo. En *Mente y mundo* (1996) hace más énfasis en evitar el polo del coherentismo con la consiguiente desaparición del mundo, que, según él, esta postura acarrea. Esta es una posición donde las creencias humanas se justifican sin apelar a la dureza del mundo, a la fricción que crea el toparnos con él. Nuestro conocimiento no puede tener un fundamento social o lingüístico, no puede justificarse en el interior de una forma de vida o de un acuerdo social: esta creencia terminaría siendo verdadera simplemente porque es lo que todos creemos. De alguna manera, las creencias que constituyen una forma de vida o una sociedad particular tienen que extender sus raíces más allá de esa forma de vida o sociedad misma. El problema de McDowell es que, cuando intenta describir esta segunda naturaleza, termina echando mano de fundamentos sociales o lingüísticos muy similares a los que estaba intentando con mucho esfuerzo evitar. Todos nos formamos con una segunda naturaleza, porque ya siempre somos parte de un mundo determinado por la tradición y por una historia particular. Nuestra relación inmediata con el mundo se da en la medida en que nos formamos como miembros de una comunidad, es decir, recibimos una *Bildung*. Sin esta condición, no tendríamos un mundo con el cual nos pudiéramos relacionar a través de nuestros esquemas conceptuales.

Hay una pregunta que salta a la vista: ¿cuál es la relación entre la primera y la segunda naturaleza? O la primera determina totalmente a la segunda, y por lo tanto hace superflua la idea misma de una segunda naturaleza, ya que no contribuiría nada nuevo, es decir, no haría ninguna diferencia; o, como dice Robert Pippin: “Dada la increíble variedad de culturas humanas, se puede aseverar que la primera naturaleza radicalmente subdetermina cualquier segunda naturaleza, aun cuando la condicione” (69, traducción propia). La distinción entre las dos naturalezas, en lugar de evitar postular un punto de contacto en el cual a un lado tenemos la mente y al otro el mundo, punto de contacto

dualista que crea todas las tensiones filosóficas, lo que termina haciendo es manteniendo este punto de contacto, pero ahora entre una primera naturaleza (el mundo) y una segunda naturaleza (la tradición o la historia). La pregunta, en lugar de desaparecer, ha dado un paso atrás: ¿cómo se constituyó la tradición, el mundo en el cual nos formamos como seres humanos? Esto no lo podemos responder saliéndonos del mundo del cual somos parte. Aquí Hegel y McDowell están de acuerdo. Solo utilizando los criterios ofrecidos por la tradición misma podemos interrogarla y alterarla, en un constante proceso de toma y dame. Esta capacidad de alteración es ejemplo del papel de la espontaneidad humana. Y hasta los criterios mismos que utilizamos están sujetos a la alteración. En la introducción a la *Fenomenología* Hegel dice: “Así pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el *en sí* o lo *verdadero*, tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber” (1985 57).

Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el *en sí* no es en sí o que solamente era en sí *para ella*. Así pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a este, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en este ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de este. (Hegel 1985 58)

El que nosotros no construyamos esta segunda naturaleza, sino que nos formemos en ella, no significa que no haya sido construida. El que ya siempre haya un mundo que nos condicione, pero que no nos determina por completo, no significa que este mundo no sea social. Es más, no podemos hablar de “mundo” sino de “mundos”; no podemos hablar de “tradición”, sino de “tradiciones”. La palabra “naturaleza” en “segunda naturaleza” demuestra el esfuerzo de McDowell por evitar que todo significado sea una simple construcción social, es decir, que lo que es o no es dependa de criterios establecidos socialmente dentro de una práctica social. Sin embargo, al desempacar su concepción de segunda naturaleza, McDowell habla del almacenamiento de una sabiduría acumulada históricamente. La sabiduría histórica se va acumulando en el encuentro de diferentes prácticas sociales, de diferentes mundos. Los seres humanos no se forman a través de una *Bildung* (segunda naturaleza) en *el* mundo, sino en *un* mundo, en *una* tradición. ¿Cómo apelar al espacio lógico de razones para dirimir las confrontaciones entre las tradiciones y los mundos, si este espacio lógico se da en el interior mismo de las tradiciones y los mundos? Pienso que el espectro del relativismo muestra la incapacidad de la propuesta de McDowell, con su concepto de segunda naturaleza, de recuperar el mundo “ya-siempre-ahí”, sin caer en una construcción social de significado, la cual echaría a perder

su autonomía. La siguiente es una afirmación de McDowell en respuesta a una crítica de Crispin Wright a su libro *Mente y mundo*:

En la experiencia en su mejor estado uno recibe directamente hechos observables, pero esto es inteligible solo en el contexto de una visión de mundo total, que trasciende el aquí y ahora, que permite determinar el contenido de las capacidades conceptuales operativas en la experiencia. (2002 288, traducción propia)

Y en *Mente y mundo* dice:

If there is nothing to the normative structure within which meaning comes into being except, say acceptances and rejections of bits of behaviour by the community at large, then how things are—how things can be said to be with a correctness that must partly consist in being faithful to the meanings one would exploit if one said that they are thus and so—cannot be independent of the community’s ratifying the judgement that things are thus and so. (McDowell 1996 93)

McDowell termina reemplazando un significado determinado por la mera ratificación de la comunidad (debido al espectro del coherentismo y el girar sin fricción) por un significado que es comunidad-trascendente, pero no visión de mundo o tradición-trascendente. Es esta tradición o visión de mundo la que hace que el mundo externo ya tenga contenido conceptual. Ella, la segunda naturaleza, en cuanto que “naturaleza”, supuestamente provee la fricción (ya conceptual) que permite deshacer el nudo gordiano de la oscilación entre el coherentismo y el mito de lo dado. Lo que McDowell no explora o explica es el elemento de fricción que esta segunda naturaleza puede ofrecer. ¿De dónde sale su dureza? ¿Se puede hablar de verdadera fricción cuando no hay ningún elemento de la tradición no sujeto a una posible alteración y desaparición? ¿Cómo se puede sostener la dureza del mundo, la autonomía de significado, dentro de esta segunda naturaleza, si toda creencia particular está sujeta a revisión en el constante toma y dame histórico entre nuestra tradición, el mundo en que nos formamos y nuestra espontaneidad y conceptualidad aplicada a él? ¿O entre nuestra tradición y otras tradiciones a las que nos enfrentamos? Me parece que en el concepto de segunda naturaleza se diluye la dureza del mundo que McDowell quería rescatar para no caer en el coherentismo, en la mera normatividad social. Si la segunda naturaleza está tan subdeterminada por la primera naturaleza que pueden crearse visiones de mundo y tradiciones tan disímiles como se encuentran en este planeta, entonces el elemento de fricción o dureza de esta primera naturaleza no puede cumplir ningún papel justificatorio, sino solo uno causal. Hemos caído de nuevo en el dualismo de esquema conceptual-contenido y en el relativismo que conlleva,

pero además ahora este dualismo se ha transferido a la relación entre la primera y la segunda naturaleza. Esta es exactamente la motivación detrás del artículo de Davidson sobre el tercer dogma del empirismo (cf. 1991). Jay Bernstein (2002) le hace una crítica similar a McDowell:

Por ende, a pesar de sí mismo, al construir el espacio de razones como *sui generis* y perteneciente a seres esencialmente libres, McDowell opera con un esquema dualista de una primera naturaleza sujeta a ley (o preprogramada) y una segunda naturaleza sujeta a las demandas de la razón (libre), por ello, con una antítesis entre la historia (razón) y la naturaleza. (223-224, traducción propia)

El proceso de domesticación consistía en salvar algo otro al pensar, aunque no algo otro a lo pensable. Ya más arriba expliqué por qué creo que es una lectura errada de Hegel pensar que para él no hay un otro al pensar. Para Hegel, semejante afirmación no es falsa, sino contradictoria. El pensar no puede salirse de sí mismo para relacionarse con su otro de un modo directo; solo puede pensarlo como más allá del pensar. Ahora, la razón de la supuesta domesticación de la retórica del idealismo absoluto realizada por McDowell es la necesidad de generar fricción con ese mundo externo respecto al pensar. Pero en Hegel esa fricción ya existe y es un elemento permanente de la experiencia humana: su carácter negativo, es decir, el darnos cuenta de que nuestras creencias sobre el mundo están erradas o, en el plano práctico, el que todo actuar humano tenga consecuencias imprevisibles, el que nunca sepamos cuáles serán los resultados de nuestro actuar. Hegel evita hacer una distinción entre el esquema conceptual y el contenido, porque el concepto mismo de contenido preconceptual o prelingüístico es contradictorio. Buscar el punto de contacto entre nosotros y el mundo externo es una labor sin sentido. Por ello habla de “experiencia humana”. Este concepto de experiencia se acerca a lo que McDowell entiende por la segunda naturaleza. La diferencia es que, para Hegel, es todo lo que hay. En cambio, en McDowell una segunda naturaleza implica una primera. De este modo, este autor parece caer en el dualismo que quería superar.

En la introducción a la *Fenomenología*, Hegel muestra que un cambio en nuestro conocimiento del mundo (el para-nosotros) implica necesariamente un cambio en el mundo (el en-sí-para-nosotros), porque nos relacionamos ya siempre conceptual o lingüísticamente con ese mundo:

Si en esta comparación encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. (1985 58)

El punto fundamental en Hegel es la no-correspondencia entre nuestro conocimiento y su objeto. Esta es la experiencia humana *par excellence*. Analicemos dos párrafos del final de la introducción a la *Fenomenología*, donde Hegel da cuenta, por un lado, de la imposibilidad del dualismo entre el esquema conceptual y el contenido, ya que este está siempre puesto por el esquema conceptual, y, por el otro, de la independencia de ese contenido en el interior del esquema conceptual.

Hegel muestra cómo, del hecho de que la única conexión de la conciencia con el objeto en sí es a través de su conocimiento de él, se concluye que, al alterarse nuestro conocimiento, se altera también el objeto del conocer. El objeto en sí es puesto por la conciencia como en sí. Es un tipo de sombra proyectada por nuestro conocimiento. Todo conocimiento es *de algo como algo*. El en sí es el *de* proyectado por medio de su aparición a la conciencia *como algo*. Siendo esta la única conexión con el en sí, el momento en el que se nos falsifica el conocer o nuestra creencia, el objeto también se altera. Como dice Hegel, “el objeto pertenecía esencialmente a este saber” (1985 58). Que el objeto también se altere con la alteración de nuestro conocimiento es una crítica a la idea de la cosa en sí, es decir, de un contenido más allá de cualquier esquema conceptual. Ahora bien, esta crítica no equivale a un acceso epistemológico inmediato al mundo, objeto de nuestro conocimiento; no es una recaída en la metafísica prekantiana, donde podemos acceder conceptualmente a objetos extraempíricos como Dios, el alma y el cosmos. Más bien, Hegel nos está indicando que simultáneamente tenemos y no tenemos acceso a la cosa en sí: en cuanto la *ponemos* como sombra, tenemos acceso a ella; en la medida en que la ponemos como *sombra*, nunca tendremos acceso a ella. Que nunca tengamos acceso a ella no significa que seamos afectados por ella solo en cuanto se nos aparece, como piensa Kant. Más bien, no es nada más que apariencia, constituida en su aparecer como diferente de él. No es la fuente del aparecer como algo, sino el aparecer mismo.

En mi creencia, el en sí es constituido por lo que yo digo de él. En el momento en que esta creencia es falsificada, el en sí muestra haber solo sido para mí, puesto por un conocimiento falso. No hay un $\dot{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ al cual se le adscriban accidentes y que permanezca siendo lo que es durante el proceso en el que los accidentes se muestran como falsos. Este supuesto $\dot{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ya siempre está en alteración, siendo determinado como $\dot{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ por los accidentes predicados y negados de él. El en sí se altera con la alteración del conocer, ya que es pura alteración o devenir.

Clarifiquemos lo que intenta Hegel con la alteración del objeto, haciendo uso del vocabulario hermenéutico de “tema y horizonte” sugerido por Theunissen (cf. 2002). El “ser-para la conciencia” (saber) es

una tematización de algo, es decir, un aparecer de algo como algo. Toda tematización es posible solo a través de un horizonte del cual surge, el cual también está en constante alteración. El horizonte es un tipo de precomprensión: la totalidad de prejuicios, valores, normas, creencias, esquemas conceptuales, etc., que hacen posible una relación intencional cognitiva particular (sostener que x es tal y tal), llamada más arriba conocimiento o saber. Este horizonte funciona como la condición de posibilidad para que algo aparezca como algo. La tematización de un objeto (su aparecerle a la conciencia como algo), y de manera más importante, el ser revelado como falso, altera el horizonte del cual apareció. El horizonte nunca se revela de manera total.

El siguiente párrafo trata de lo que Hegel llama experiencia y de los dos objetos que la constituyen: la desaparición del primero en la nada y la aparición del segundo como nuevo objeto. El movimiento del uno al otro es lo que Hegel llama experiencia: no solo la alteración de la creencia de la conciencia, de su saber sobre un objeto, sino también del objeto mismo, el emerger continuo de un nuevo objeto en la búsqueda de la verdad. El primer objeto es el en sí, puesto por medio de mi saber de un objeto que se me aparece como tal y tal. Al ser puesto, el en sí es la sombra de mi saber. Nada subsiste más allá de mi saber de él, imperturbable por el carácter falsificable del saber humano, ya que de ser así, el conocimiento sería imposible. Este es parte del significado de la aseveración de Hegel según la cual el absoluto ya siempre está con nosotros, en y para sí mismo. Si mantenemos el dualismo entre esquema conceptual y contenido, el conocimiento sería imposible. Si el primer objeto, puesto en sí, desaparece en la nada cuando se vuelve parte de un conocimiento falso, cuando se vuelve un ser para la conciencia del en sí, ¿en qué consiste el segundo objeto y de dónde viene? La respuesta de Hegel parecería consistir en aseverar que el segundo objeto es simplemente el volverse para la conciencia del primer objeto en sí. Dice:

Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí* solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él. (Hegel 1985 59)

Aquí es necesario tener cuidado de no adjudicarle el carácter de verdadero a algo que solo es para la conciencia. Recordemos que la alteración del conocimiento (la desintegración del primer objeto en la nada y la emergencia del segundo objeto) solo ocurre en cuanto que nuestro conocimiento es falsificado, revelado como contradictorio. En esto consiste la experiencia para Hegel. Solo puede haber experiencia

donde algo se muestra como no siendo lo que pensábamos que era. Lo que Hegel quiere mostrar, al hablar de este segundo objeto que emerge del movimiento dialéctico, de este nuevo objeto como siendo la verdad, es que la experiencia humana no ocurre en un vacío, no aparece *ex nihilo*. La falsificación del conocimiento no vacía la pretensión de verdad que el conocimiento ejercita. Más bien, la intercambia inmediatamente por otra. El conocimiento consiste en un constante proceso de cambio y alteración en sus reivindicaciones de acceso a la verdad.² Esto significa que el devenir para sí del en sí es simultáneamente el emerger, no de una nueva reivindicación a la verdad sobre *él*, sino de un nuevo objeto en sí. El conocimiento falso es revelado como tal por una nueva pretensión de verdad, un conocimiento nuevo que se tiene por verdadero. Tanto el primero como el segundo objeto son en sí, el primero siendo revelado como mero en sí para nosotros en el proceso de la experiencia, como nuestro falso conocimiento de él; el segundo es el en sí puesto por la conciencia como en sí a través de su experiencia del nuevo conocimiento. Tan pronto se nos aparece el nuevo objeto *como* algo, también aparece retrospectivamente como independiente de nuestro conocimiento *de* él. Por lo tanto, hay cuatro objetos en el proceso de la experiencia: dos en sí y dos para la conciencia. El segundo objeto no es, entonces, el para la conciencia del primer en sí, sino más bien el en sí del segundo objeto para la conciencia, de nuestro nuevo saber.

Obviamente, la novedad del objeto nuevo no debe tomarse de manera literal. En el parágrafo 87, dice Hegel:

Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese *en otro* objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí. (Hegel 1985 59)

Sin embargo, algo completamente nuevo no puede aparecer de la nada. No puede haber tematización de algo sin un horizonte desde el cual se tematiza. Hegel, cuando dice que el “nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él” (1985 59), muestra que los objetos comparten un horizonte desde el cual son tematizados, el segundo como negación del primero. La precomprensión específica

2 Thomas Kuhn llega a una conclusión similar con respecto a la manera en la cual ocurre la investigación científica: “[...] el acto de juzgar que lleva a los científicos a rechazar una teoría previamente aceptada siempre está basado sobre algo más que una comparación de esa teoría con el mundo. La decisión de rechazar un paradigma es siempre simultáneamente la decisión de aceptar otro” (77, traducción propia). La aseveración de Hegel es más radical, ya que él dudaría de la posibilidad misma de comparar una teoría con *el mundo*.

compartida por los seres humanos de una sociedad o cultura particular sostiene la unidad de la experiencia y le da un sentido de continuidad.

La nada o nulidad no se opone a lo que es, al contenido, sino que le pertenece. No es una nada pura, sino determinada, la negación de un contenido específico. Una manera apropiada de comprender el valor positivo de esta nada es por medio del concepto del devenir: negar un objeto es revelar la naturaleza dinámica del ser. La nada no niega la existencia, sino que niega más bien un ser estático, una cosa (*Ding*) muerta. La experiencia requiere de cierta permanencia para que pueda ocurrir. Al contener el nuevo objeto la nada del primero, se muestra que aquí estamos lidiando con el devenir y no con ser. La nada en la que cae el primer en sí, al ser negado por el segundo, no es para la conciencia una nada pura sino determinada, ya que es una experiencia hecha *de* él. Dice Hegel:

[...] todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluír en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada *de aquello cuyo resultado es*, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero [...] *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir. (1985 59-60)

El problema del examen del saber con respecto a lo que verdaderamente es, y del criterio por medio del cual tal examen se lleva a cabo, ha producido un dualismo interno entre el saber de lo que es, el esquema conceptual, y la realidad de la cual el saber es saber, el contenido. Esta cuestión ha revelado la imposibilidad de tener acceso puro e inmediato a un contenido no alterado en su ser objeto de conocimiento de la conciencia. Sin embargo, esta movida por sí sola llevaría a un girar sin fricción, en el cual toda la objetividad y dureza del mundo se pierden. Para evitar esta pérdida del mundo, Hegel hace que la internalización del dualismo no equivalga al colapso de sus dos lados: esquema y contenido. La conciencia está estructuralmente constituida por una brecha en la cual se origina el problema de la verdad. El hecho de que el polo objetivo de la conciencia, el en sí, el objeto del cual sabemos que..., yazca dentro de la conciencia, no lleva a su revelación completa, a una total transparencia por medio de la cual lo que verdaderamente es aparece en todo su esplendor y plenitud. Al contrario, la experiencia humana por excelencia es aquella de la negatividad, el darnos cuenta de que aquello que pensábamos que era el caso no lo era. Aseverar que lo que verdaderamente es no es una realidad externa a, e independiente de, la conciencia, sino que se encuentra en los esquemas conceptuales que nosotros (como espíritu) ponemos y con los cuales pensamos tal realidad, no lleva a la realización de una correspondencia entre pensar y ser.

La razón es que la brecha estructural que constituye el pensar *sobre* la realidad también conforma el pensar *sobre* los esquemas conceptuales. En esto consiste el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* (1976).

La estructura revelada en la segunda mitad de la introducción a la *Fenomenología* por medio del problema del criterio no se supera al final de este texto, ya que es constitutiva del pensar como tal. Todo pensar es un pensar de... El carácter radical de esta estructura abarca todo el pensamiento de Hegel. Le pertenece no solo al camino de la conciencia natural en su ruta hacia la ciencia, sino que también a la ciencia misma. El hecho de que no haya transparencia pura al pensar los esquemas conceptuales con los que se concibe lo que es, es decir, que haya una brecha estructuralmente inherente al pensar que simultáneamente hace posible hablar de la verdad (de un otro al saber, puesto por el saber) y niega el acceso a tal verdad, determina la idea de lo verdadero como una oposición áspera. El hecho de que se determine como tal oposición al final de la *Ciencia de la lógica* demuestra su naturaleza insuperable. La oposición entre el esquema conceptual y el contenido no se puede disolver. El saber es siempre un saber *de* algo. Ahí yace la oposición más áspera poseída por la idea de lo verdadero. Este algo siempre estará en oposición al saber de él.

Hegel, al internalizar el dualismo esquema-contenido, confronta el espectro del escepticismo-relativismo que asevera que, dada la brecha entre el esquema y el contenido, el saber y la verdad, o nunca sabremos si nuestro saber del mundo corresponde a él, o la verdad es relativa a nosotros, a un esquema conceptual particular. Hegel también confronta el carácter sin fricción de una posición coherentista que, al final, simplemente mantiene el dualismo esquema-contenido con otro ropaje. La primera movida se efectúa por el hecho de que el en sí es, en cuanto tal, ya en sí para nosotros, es puesto por nosotros como un en sí. De modo que nos ubicamos a ambos lados de la brecha, ya que el otro lado, el contenido, es la sombra proyectada por nuestro esquema conceptual. Esto parecería llevar a una posición completamente sin fricción, donde el mundo desaparece dentro de nuestras creencias acerca de él. Hegel evita esta consecuencia con su concepción de la experiencia humana, que es esencialmente negativa: los seres humanos nos damos constantemente contra la dureza del mundo. La experiencia humana consiste en que nuestras creencias sobre el mundo terminan siendo erradas. En este sentido, solo estamos conectados a lo que es, al absoluto, a través de la falsedad. Solo en el medida en que estamos errados en nuestras creencias sobre el mundo, nos relacionamos con él. El mundo se revela a través de lo que no es, es decir, de lo que era. No podemos relacionarnos positivamente con él, ya que está en constante cambio. Por lo tanto, el paradigma de una teoría de la correspondencia del conocimiento

colapsa. Al poner un absoluto histórico en movimiento, Hegel evita las aporías epistemológicas del racionalismo, el empirismo y la filosofía trascendental, y la fricción requerida para poder evitar el subjetivismo o relativismo está garantizada por la experiencia misma en cuanto que negativa. La negatividad es la fuente de la objetividad. Sin dureza no tendríamos experiencia del error. Esta dureza es el fundamento de la experiencia humana tanto en el ámbito teórico como práctico. Es parte constitutiva del ser humano no poder superar estas oposiciones. La idea absoluta consiste en el volvernos concientes de esta estructura.

Las diabluras de los objetos familiares que constituyen el mundo solo pueden lograr que nuestras proposiciones y creencias acerca de ellos sean falsas, no verdaderas. No pueden lograr que sean verdaderas, ya que no hay manera de alcanzar la certeza sobre su verdad, excepto por medio de otras proposiciones o creencias, y, por lo tanto, nunca llegan a anclar en un mundo objetivo y permanente. Sin embargo, para Hegel el mundo mismo es contradictorio. Aquí yace la diferencia entre Hegel y el escepticismo. El escéptico parte de la presuposición que hay un mundo objetivo y permanente, y que no sabemos con certeza si nuestras opiniones o creencias corresponden a él o no. El punto de partida de Hegel es la impermanencia del mundo, debido a la estructura del en-sí-para-nosotros. Por lo tanto, la brecha entre nuestro saber y el mundo, entre el esquema conceptual y el contenido, es necesaria, debido a esta impermanencia, y, como tal, no es fuente de perturbación.³ Confrontamos al mundo como es en sí mismo, en cuanto se revela como impermanente cada vez que nuestro saber intenta asirlo. Para el escéptico, la brecha es fuente de perturbación, ya que su meta es el mundo permanente e independiente. Por ello, su solución radica en buscar la *ataraxia* desenganchándose del mundo, suspendiendo creencias. Para Hegel, este repliegue dentro de la subjetividad va en contra de uno de los impulsos que nos constituyen como humanos, una de las oposiciones más ásperas: nuestro deseo de saber.⁴ En el escepticismo, el error nos aleja de la verdad, la cual es su opuesto. Para Hegel, encontramos la verdad en el camino del error.

3 La desesperación que consume a la conciencia natural en su paso por las diferentes configuraciones de la *Fenomenología*, se debe a su creencia en un mundo independiente de su saber de él, en un mundo que existe de cierta manera determinada, y a la imposibilidad de dar con dicho mundo.

4 Michael Forster (cf. 1989) enfatiza el intento de Hegel por superar la crítica de equipolencia de Sexto Empírico, mostrando cómo el absoluto no es una nueva posición unilateral relativizada por otras, sino que incluye toda oposición y, por lo tanto, toda reivindicación dentro de sí. Yo enfatizo la noción de un absoluto impermanente que se revela como lo que es en su no-correspondencia con nuestro saber, en nuestro error.

Hegel ejecuta una doble maniobra: primero muestra el sinsentido en que consiste el dualismo entre el esquema conceptual y el contenido; luego lo replica en el interior de la conciencia y muestra su necesidad estructural. Así, combina la inmediatez del mundo griego con la mediación del mundo moderno. Es decir, la razón humana sí tiene acceso al mundo, pero como *no* es en su verdad. Ya siempre estamos en un mundo cuya fricción o dureza consiste en nuestro errar sobre él.

Bibliografía

- Allison, H. *El idealismo trascendental de Kant*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Bernstein, J. "Re-enchanting Nature." *Reading McDowell. On Mind and World*. Ed. Nicholas Smith. London: Routledge, 2002. 217-245.
- Davidson, D. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge." *Kant oder Hegel: Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. 423-438.
- Davidson, D. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1991. 183-198.
- Forster, M. *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trads. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, Hachette, 1976.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- McDowell, J. "Responses." *Reading McDowell. On Mind and World*. Ed. Nicholas Smith. London: Routledge, 2002. 269-305.
- Nagel, T. *Una visión de ningún lugar*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Pippin, R. "Leaving Nature Behind: or Two Cheers for 'Subjectivism'." *Reading McDowell. On Mind and World*. Ed. Nicholas Smith. London: Routledge, 2002. 58-75.
- Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism." *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. 20-46.
- Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Theunissen, M. "Notion and Reality: Hegel's Sublation of the Metaphysical Notion of Truth." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23.2 (2002): 3-34. <http://dx.doi.org/10.5840/gfpj20022321>
- Walker, R. *The Coherence Theory of Truth*. London: Routledge, 1989.
- Weber, M. "La ciencia como vocación." *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1996. 180-231.