

EXPERIENCIA Y JUICIO. DE DAVIDSON A MCDOWELL Y MÁS ALLÁ

PEDRO ROJAS PARADA
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

En este artículo, considero, en primer lugar, el papel que, según el empirismo, debe jugar la experiencia en relación al conocimiento del mundo. Examinó después las razones por las que Davidson estima que la epistemología puede y debe prescindir de todo recurso a la experiencia. En tercer lugar, expongo y enjuicio la concepción de la experiencia de McDowell. Finalmente sugiero que los problemas que McDowell no resuelve podemos abordarlos desde las aportaciones de la filosofía continental, en autores como Merleau-Ponty o Heidegger.

ABSTRACT

My aim throughout this essay is to consider first the role that, according to empiricism, experience has to play in relation to the knowledge of the world. I will then examine the reasons why Davidson considers that epistemology has to do without experience. Thirdly, I will state and evaluate McDowell's conception of experience. Finally, I will suggest that the problems which McDowell does not solve can be approached from continental philosophy in authors such as Merleau-Ponty or Heidegger.

1. Introducción: un papel para la experiencia

Una idea básica del empirismo, aquella que la define como posición epistemológica, es que nuestro conocimiento del mundo externo se basa, en última instancia, en la experiencia. Nuestras creencias y nuestros juicios sobre la realidad deben encontrar su asiento final en esas aportaciones de los senti-

dos que denominamos experiencia. Como dice John McDowell, un reciente y vigoroso defensor del empirismo: “cuando rastreamos el fundamento de un juicio empírico, el último paso nos conduce hasta las experiencias”¹. Esto supone decir que cuando tratamos de justificar nuestro conocimiento en general o un juicio empírico particular, en algún momento debemos salir del marco cerrado de nuestros propios juicios y creencias y recurrir a ese elemento específico llamado experiencia sensible o perceptiva, que todavía no es conocimiento, ni juicio ni creencia, pero que debe, de algún modo, fundar nuestro conocimiento, nuestros juicios y nuestras creencias sobre el mundo externo. Es importante señalar este hiato entre el conocimiento o los juicios ya formados y la experiencia que les sirve de base; para que el empirismo conserve sus señas de identidad, es preciso que la experiencia sensible no sea todavía juicio, ni conocimiento ni creencia. Si lo fuera perdería ese carácter básico, especial, que el empirismo le quiere conceder. La experiencia es la base del conocimiento, pero todavía no es conocimiento; es la razón de nuestras creencias, pero todavía no es una creencia; es la base de nuestros juicios, pero todavía no es un juicio. Es un elemento epistemológico adicional y distinto de todas esas instancias posteriores que ya consideramos como saber efectivo del mundo.

Esta descripción muy somera del lugar de la experiencia en nuestra economía cognoscitiva ya muestra que la sencilla formulación de que el conocimiento se basa en la experiencia está preñada de dificultades y problemas. ¿Cómo algo que no es todavía conocimiento puede fundar el conocimiento? Si la experiencia no es creencia, ni juicio, ni saber corroborado, ¿qué es? ¿Cuál es su naturaleza y cómo puede cumplir su papel epistemológico? Parece que cuando queremos apresarla y tratamos de desentrañar el postulado empirista básico, la naturaleza de la experiencia se torna esquiva, difícil de aprehender, y resulta, por ende, enigmática su relación con el conocimiento ya establecido.

En verdad, la apelación empirista a la experiencia es más compleja de lo que hemos señalado hasta ahora, pues la experiencia puede jugar hasta un triple papel. Como escribe Robert Brandom:

El empirismo puede ser un enfoque epistemológico: sin experiencia perceptiva, no podemos tener conocimiento de las cuestiones de hecho contingentes. El empirismo puede ser un enfoque semántico: el contenido proposicional o, más en general, conceptual es ininteligible al margen de su relación con la experiencia perceptiva. El empirismo puede ser un enfoque en filosofía de la mente: la experiencia debe constituir un tribunal

1. John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1996, p. 10.

que establezca la manera en que nuestro pensamiento debe ser capaz de responder al modo en que son las cosas.²

Es importante señalar que la experiencia no sólo debe hacer posible y legitimar nuestro conocimiento del mundo (que son los puntos primero y tercero del texto de Brandom), sino que, sin ella, perdemos el derecho a decir que nuestros pensamientos, proposiciones lingüísticas y creencias tienen contenido, es decir que versan acerca del mundo real y no son un mero ensueño de nuestras conciencias. La propia *intencionalidad* de nuestra vida, es decir que estamos volcados o dirigidos hacia el mundo y no encerrados en la clausura de nuestra subjetividad, se perdería si no viéramos cómo otorgar a la experiencia esa dimensión semántica. Como señala repetidamente McDowell, lo que está en juego en el destino del empirismo no es sólo la idea de que nuestros juicios y saberes estén fundados y sean verdaderos, sino que propiamente sean lo que pretenden ser: juicios, creencias y conocimientos poseedores de un contenido intencional dirigido al mundo³. Para poder hablar de conocimientos fundados o sólo hipotéticos, de creencias verdaderas o falsas, lo primero que debemos garantizar es que tales creencias y conocimientos sean propiamente lo que pretenden ser: conocimientos y creencias; y para ello es imprescindible que posean contenido empírico. Para poder establecer la verdad de la creencia de que hay agua en Marte, es preciso que nuestros términos tengan una dimensión intencional que sólo la experiencia puede proporcionarles. Mis pensamientos sobre el agua y Marte podrán ser eventualmente verdaderos o falsos; pero, incluso aunque sean falsos, serán pensamientos dotados de contenido si están dirigidos intencionalmente hacia Marte y el agua. La hipótesis de que hay agua en Marte es un pensamiento que podrá ser verdadero o falso; pero es un pensamiento empírico totalmente legítimo porque tiene contenido intencional, escapa del ámbito de una conciencia cerrada sobre sí y versa sobre realidades mundanas.

La idea de McDowell es que la experiencia no sólo debe ayudar a discriminar nuestros conocimientos verdaderos de los falsos, sino que, más originariamente, debe dotar de contenido a mis pensamientos, debe permitir que sean lo que son, a saber, pensamientos y creencias que versan sobre la realidad. Según McDowell, si no conseguimos mostrar cómo la experiencia puede jugar ese triple papel (hacer posible el conocimiento; dotarlo de

2. Robert Brandom, "Non-inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities. Placing McDowell's empiricism", en Nicholas H. Smith (ed.), *Reading McDowell*, Routledge, London and New York, 2002, p. 92

3. Cfr. McDowell, "Précis of *Mind and World*", *Philosophical Issues*, 7, 1995, pp. 231-232. Del mismo autor, cfr. "Experiencing the World", en Markus Willaschek (ed.), *John McDowell: Reason and Nature*, LIT Verlag, Münster, Hamburg, 2000, pp. 3-5; y *Mind and World*, p. 138.

contenido y legitimarlo así en su pretensión de ser conocimiento empírico; discriminar justificativamente los conocimientos verdaderos de los falsos: la experiencia como tribunal) perdemos no sólo el empirismo como propuesta filosófica, sino que perdemos la pretensión misma de estar dirigidos intencionalmente hacia la realidad. La experiencia es la puerta de acceso de nuestra mente hacia el mundo; si no somos capaces de concebirla adecuadamente para que cumpla estas funciones, perdemos toda pretensión de estar volcados hacia lo real y nos vemos encerrados en el ámbito de una subjetividad sin puertas al exterior.⁴

Los problemas que el empirismo debe afrontar, pues, son básicamente los siguientes: primero, determinar cuál es la naturaleza de la experiencia (el punto básico que hay que tratar aquí es mostrar que la experiencia posee una naturaleza tal que nos abre al mundo, que la experiencia puede ser realmente una apertura al mundo.⁵ Sólo así concebida, la experiencia garantiza el contenido intencional de mis pensamientos y juicios). En segundo lugar, hay que establecer cuál es la relación entre la experiencia y los estratos superiores del conocimiento (juicios, creencias) que se basan en ella. Hay que precisar cómo lo que todavía no es conocimiento se puede relacionar con el conocimiento y fundarlo, de alguna manera, en su verdad o, al menos, en su pretensión de verdad). Finalmente, hay que demostrar que la experiencia es una instancia epistemológica fiable. En el fondo, como la experiencia es siempre experiencia *sensible*, la cuestión se reduce a la de saber por qué debemos fiarnos del testimonio de nuestros sentidos.⁶

En este punto, como suele ser habitual en este tipo de coyunturas, se separan los espíritus. Algunos autores sostienen que ninguna concepción de la experiencia puede responder satisfactoriamente a estas tres cuestiones y que el empirismo es, por consiguiente, una vía muerta. El defensor más reconocido de esta tesis es Donald Davidson⁷. Robert Brandom y Richard Rorty, entre otros, comparten esta posición. Por el contrario, John McDowell estima que no sólo cabe solventar satisfactoriamente estas cuestiones, proporcionando así un empirismo legítimo y viable, sino que abandonar el empirismo supone *ipso facto* renunciar a entender cabalmente la relación intencional del pensamiento con el mundo. En definitiva, sólo el empirismo puede hacer que la

4. Cfr. *Mind and World*, p. 16.

5. McDowell, op. cit. pp. 26, 11.

6. Cfr. Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 141.

7. Cfr. los artículos de Davidson: "The Myth of the Subjective", "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" y "Empirical Content", recogidos en Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Cfr. también, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

relación mente-mundo deje de ser un enigma indescifrable⁸ y una relación siempre esquiva y problemática, para ser ese cauce asentado y establecido que el sentido común siempre da por hecho sin cuestionarlo jamás⁹. En este artículo intentaremos esclarecer esta disputa entre empiristas (McDowell) y antiempiristas (Davidson).

2. Experiencias: opacas y transparentes

Para empezar a esclarecer las diferencias entre estas dos posturas divergentes y comenzar a entender qué se entiende en cada caso por “experiencia”, podemos partir de una serie de ejemplos.

1. Estoy en una habitación cerrada sin ventanas al exterior. Escucho unos ruidos característicos sobre mi cabeza y deduzco que está lloviendo, pues concluyo, por inducción y razonamiento, que lo que oigo son las gotas de lluvia repicar sobre el tejado.
2. Estoy de nuevo en la misma habitación. Observo un barómetro colgado de la pared y determino que está lloviendo, pues eso es lo que cabe derivar razonablemente de la observación barométrica.
3. Estoy en la misma habitación. Siento un peculiar dolor en las articulaciones y en los huesos; razono que está lloviendo pues sé, por experiencia, que la humedad del ambiente es la causa de esas molestias.
4. Estoy en la misma habitación. Percibo un característico e inconfundible olor a humedad; de nuevo deduzco que está lloviendo.
5. Estoy en medio del campo; y percibo con la plenitud de mis sentidos que está lloviendo. Concluyo entonces que está lloviendo.
6. Estoy junto a una cámara de niebla en un laboratorio de física. Percibo una cierta estela en la pantalla de la cámara y concluyo, a partir de lo que observo y de mis conocimientos científicos, que ha pasado un electrón.

Ha aquí toda una panoplia de ejemplos en los que adquiero conocimiento empírico del mundo a partir de las aportaciones de mis sentidos. Las diferencias entre estos autores se ponen de manifiesto en su diverso tratamiento de esta lista de ejemplos. Para Brandom y Davidson, todos estos casos son homogéneos, no hay que establecer ninguna diferencia o jerarquía entre ellos.

8. McDowell, op. cit. p. 138.

9. Cfr. McDowell, “Reply to Commentators”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII, n° 2, 1998, 405; y también cfr. McDowell, “Knowledge and the Internal Revisited”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXIV, n° 1, 2002, p. 98.

En cada caso, he adquirido una creencia en virtud de lo que percibo y *de mis otras creencias*¹⁰.

Por el contrario, McDowell piensa que es preciso distinguir cuidadosamente entre el caso número 5 y el resto. Sólo en este caso privilegiado y central, podemos decir que es la experiencia misma la que me proporciona conocimiento empírico de una circunstancia mundana. Y esto es así porque sólo en este caso la experiencia es *apertura* al mundo, sólo en este caso percibo, con mis propios ojos y con el resto de mis sentidos, por así decirlo, la configuración del mundo que legitima mi creencia de que está lloviendo. Para McDowell, la experiencia es apertura porque en ella los hechos mismos se tornan manifiestos de manera inmediata al sujeto perceptor. “En la experiencia, uno aprehende, por ejemplo ve, que las cosas son así y así”¹¹; en ella, los hechos mismos se tornan manifiestos al sujeto¹². Este puede verlos, percibirlos, sentirlos, de manera inmediata y directa; y, de esta manera, el mundo mismo proporciona el contenido de nuestros juicios y creencias y puede asimismo dictar sentencia sobre su legitimidad y exactitud. Puede servir de tribunal de nuestros conocimientos. McDowell afirma que, en casos como éste, la experiencia es *transparente*¹³.

Para McDowell, es preciso distinguir el caso 5 de todos los demás; sólo él es un caso de auténtico conocimiento observacional¹⁴. Los demás casos, aunque pueden ser verdaderos, no pueden contar como auténtico conocimiento observacional o perceptivo porque en ellos el contenido juzgado no se torna presente en persona, en carne y hueso, por así decirlo, en la experiencia. En estos casos, el hecho o circunstancia juzgados no se manifiestan en la experiencia, sino que los deducimos inferencialmente de lo que percibimos y de lo que ya sabemos o creemos saber acerca del mundo. Cuando observo el barómetro, la lluvia misma, en su presencia y mismidad, no se me ha hecho patente; la deduzco a partir de mis sensaciones visuales del barómetro y de las creencias que ya forman parte de mi conocimiento establecido del mundo y del funcionamiento de dicho instrumento. Lo mismo sucede con la cámara de niebla. Yo no puedo tener conocimiento observacional, en sentido estricto, del electrón; sólo puedo colegir su presencia inferencialmente a partir de los datos experimentales y del resto de mis conocimientos teóricos. Igualmente, el dolor de mis articulaciones puede ser un índice fiable de la presencia de llu-

10. Cfr. Brandom, art. cit. pp. 96-100.

11. McDowell, *Mind and World*, p. 9.

12. Cfr. *ibid.* pp. 11, 26.

13. Cfr. *ibid.* pp. 145, 165.

14. Cfr. McDowell, “Responses”, en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 280, y también McDowell, “Reply to Gibson, Byrne and Brandom”, *Philosophical Issues*, 7, 1995, p. 297.

via; pero no es la lluvia misma haciéndose presente en mis sentidos. Sólo a partir de otras creencias relativas al caso de mi dolor puedo concluir que está lloviendo. No es la sensación misma de dolor la que justifica mi creencia y la dota de contenido; sino mi sensación y otras creencias asociadas¹⁵.

McDowell señala que, en estos casos, la experiencia es *opaca*. No es apertura, sino una percepción o impresión que hay que saber leer adecuadamente a partir de una teoría global previa que la dota de contenido, pues aquí la experiencia, de suyo, es muda, no dice nada acerca de la realidad porque en ella el aspecto relevante no se ha hecho presente como tal. En estos casos, “si sabemos lo suficiente acerca de las conexiones causales (de la experiencia) con el mundo, podemos deducir de ellas conclusiones acerca del mundo; pero ellas mismas no nos abren al mundo. Tienen una significación epistemológica como la que tienen las sensaciones corporales para los diagnósticos de enfermedades orgánicas”¹⁶. De este modo, la experiencia misma pierde su papel esencial porque lo que legitima mi juicio y lo dota de contenido no es la experiencia, sino aquellas otras creencias mías que avalan mi conclusión de que está lloviendo.

Para McDowell, es esencial la distinción entre experiencias opacas y transparentes. Sólo porque tenemos experiencias transparentes, tenemos acceso al mundo y tienen nuestros conocimientos contenido y legitimidad. Las experiencias opacas son parasitarias de las experiencias transparentes, pues incluso en aquéllas tiene que haber un hecho del mundo que se nos haga manifiesto. Es cierto que, en la lectura del barómetro, no se me torna manifiesta la lluvia “en persona”. Pero sí que se me hace presente en ella un aspecto del mundo, a saber cierta posición de la aguja en la esfera. Sólo porque la aguja, la esfera y el barómetro se me presentan como tales, en persona, “en vivo y en directo”, puedo acceder al conocimiento inferencial de la lluvia¹⁷. En la cámara de niebla no se hace presente el electrón; pero sí que se me manifiesta la cámara, la estela que observo en la pantalla y la multiplicidad de herramientas técnicas que observo al experimentar con electrones. Debe haber siempre un nivel de *experiencias transparentes* para que se pueda tener acceso al mundo, incluso a aquellos aspectos suyos que, contingente o necesariamente, no se me presentan en persona en este momento.

Pues bien, lo propio de las posturas antiempiristas de Brandom y Davidson es que precisamente no ven ninguna necesidad de establecer esta distinción entre experiencias transparentes y opacas. Para ellos, toda experiencia es opaca, es decir, no necesitamos recurrir a la idea, esencial para

15. Cfr. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 164.

16. McDowell, *op. cit.* p. 145.

17. McDowell, “Reply to Gobson, Byrne and Brandom”, p. 297.

McDowell, de que la experiencia es apertura al mundo¹⁸. Podemos prescindir de ella sin pérdida ninguna. Como vimos antes, en ciertos casos yo puedo saber que está lloviendo simplemente porque me duelen las articulaciones. Naturalmente, no es la sensación misma, por sí sola, la que me dice que está lloviendo; es la sensación *junto con mis otras creencias* las que justifican mi juicio. Así se hace evidente el célebre *dictum* de Davidson de que “nada puede contar como razón para mantener una creencia excepto otra creencia”¹⁹. Esta tesis constituye el *coherentismo* epistemológico. Es la coherencia de las creencias entre sí lo que las dota de contenido y verdad.

Pues bien, lo característico del planteamiento de Davidson (y de Brandom) es considerar que este modelo de justificación es el único que tenemos y el único que necesitamos. El recurso a la experiencia transparente es un recurso inaccesible (simplemente no hay tales experiencias) e innecesario (no precisamos tales experiencias privilegiadas para justificar el contenido y la validez de nuestros conocimientos). Lo único que puede validar una creencia es el *corpus holístico* de las otras creencias que ya poseo. En este modelo, la experiencia pierde todo papel justificativo y legitimador: simplemente es un expediente superfluo. En el fondo, parece decir Davidson, qué importa el modo en que yo llegue al conocimiento de que esté lloviendo; hay mil maneras de conseguirlo y no tiene interés ninguno establecer entre esta diversidad una jerarquía determinada. Incluso la percepción sensible de que está lloviendo, correspondiente al presunto caso privilegiado número 5 anterior, sólo puede funcionar en el contexto de un conjunto de creencias que proporcionan consistencia y validez al testimonio de mis sentidos. A saber, tengo que creer, por ejemplo, que mis sentidos funcionan bien, que no estoy sufriendo alucinaciones y que no estoy borracho; que lo que percibo no es un simulacro hábilmente tramado por alguien para hacerme creer equivocadamente que está lloviendo; que mis percepciones presentes se coordinan coherentemente con mis percepciones pasadas y con el conjunto de mis recuerdos inmediatos, etc. En cualquier caso, una percepción aislada no puede validar nada; una percepción sólo adquiere consistencia una vez que resulta coherente con todo un conjunto de creencias previas con las que debe necesariamente articularse para poder ejercer cualquier función informativa y validatoria²⁰.

18. Cfr. Brandom, art. cit. p. 96.

19. Davidson, *Subjective, Intersubjetiva, Objective*, p. 141.

20. Cfr. Crispin Wright, “Postscript to Chapter 8”, en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 170; Barry Stroud, “Sense-Experience and the Grounding of Thought”, en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 90. Es cierto que McDowell reconoce también, por su parte, que la experiencia, tal como él la concibe, es decir, transparente, debe articularse de forma coherente con una previa comprensión del mundo ya vigente y aceptada por el sujeto. (Cfr. por ejemplo, McDowell, “Experiencing the World”, art. cit. pp. 13, 14; y también McDowell, “Having the World in View:

El punto de vista de McDowell es deudor, según Davidson, de un planteamiento que considera que existe una frontera esencial entre enunciados observacionales y enunciados teóricos. Los observacionales serían aquellos que recogen el contenido de las experiencias transparentes; los teóricos, por su parte, asumirían el de las experiencias opacas. Davidson estima que esta distinción hace ya tiempo que se ha demostrado impracticable e inútil²¹. La teoría de la ciencia, la teoría de la percepción y la epistemología general habrían señalado hasta la saciedad que toda observación está teóricamente cargada y que, por tanto, no hay experiencias transparentes.

3. Davidson y la experiencia

Davidson cree que no hay modo de contestar satisfactoriamente a las cuestiones que todo planteamiento empirista debe responder. En su opinión, otorgar a la experiencia un papel epistemológico fundante no sólo no resuelve ningún problema, sino que nos entierra inexorablemente en un montón de cuestiones irresolubles.

Para empezar no hay modo de explicar satisfactoriamente por qué deberíamos confiar en el testimonio de los sentidos. Ninguna percepción, por sí sola, viene acompañada de un índice de certeza infalible. Discutiendo las oraciones protocolares de los positivistas lógicos, Davidson escribe:

Los protocolos toman, *grosso modo*, la forma de oraciones como “A vio un cuervo negro en el tiempo t”. Está claro que uno no puede estar seguro de la verdad de tales oraciones –ni siquiera A en el tiempo t puede estar seguro de que está viendo un cuervo negro; o, dejando la cuestión de la certeza al margen, está claro que alguien que juzga que tal oración es verdadera puede

Sellars, Kant and Intentionality”, *The Journal of Philosophy*, XCV, nº 9, 1998, pp. 434-436, y McDowell, “Response to Costas Pagondiotis, *Teorema*, XXV/1, 2006, pp. 118,119) No obstante, él no cree que aceptar esta articulación de las experiencias con la precomprensión dóxica del mundo torne inviable su concepción de la experiencia y haga perentorio el punto de vista de Davidson. De todos modos, esta es una dificultad objetiva del planteamiento de McDowell. Volvemos sobre esto.

21. Cfr. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, pp. 144, 145. Cfr. también Davidson, *Truth, Language and History*, Clarendon Press, Oxford, 2005, donde puede leerse lo siguiente: “Las creencias perceptivas están fuertemente condicionadas por lo que recordamos, por lo que hemos percibido hace un momento, y por las teorías relevantes que hemos llegado a aceptar en un grado u otro” (p. 136) y también: “Incluso comprender una oración sencilla como “esto es un cuchara” requiere conocimiento de para qué son las cucharas, que son objetos físicos persistentes, etc. Por tanto, en el contenido debe haber más de lo que se recoge diciendo que está dado por las situaciones que nos inducen a aceptar o rechazar las oraciones apropiadas a las situaciones” (p. 138).

estar equivocado. Ulteriores evidencias siempre son relevantes, y pueden llegar a tener mayor peso que la evidencia del momento²².

Por otra parte, el pecado capital de la experiencia, a ojos de Davidson, es su carácter meramente subjetivo. La experiencia es siempre experiencia *sensible*; y, por definición, yo no puedo compartir los estados de mis receptores sensoriales con otra persona. Puedo comunicarle mis juicios, creencias o pensamientos; pero ella estrictamente no puede ver lo que ven mis ojos o sienten mis oídos, olfato o piel. La evidencia sensorial que la experiencia nos aporta es privada; y el conocimiento es común, intersubjetivo, social. Un conocimiento que intente fundarse en esos estados privados está condenado al idealismo subjetivo o al solipsismo²³. La experiencia es privada; la verdad, pública. Ninguna conciliación podrá establecerse entre estos dos extremos.

Esta circunstancia se esclarece si contemplamos ciertos experimentos mentales tradicionales. La hipótesis del espectro invertido muestra que el mundo podría seguir siendo el mismo aunque las experiencias que de él tienen dos sujetos sean sensiblemente diferentes. Cabe suponer que siempre que yo veo un objeto como rojo, otra persona lo percibe como verde. Sin duda, nuestras experiencias subjetivas son diferentes. Si concedemos entonces un valor central a los informes de los sentidos, tenemos aquí un auténtico problema. Davidson imagina un ejemplo más complicado en el que, frente a un conejo, una persona, por alteraciones en su sistema visual, percibe la forma de un jabalí.²⁴ Davidson indica que suponer esto no es absurdo. Basta concebir “simplemente un sensorium rediseñado. El mero astigmatismo proporciona ejemplos; la sordera, otros; hombrecitos y mujercitas verdes de Marte que localizan los objetos por sónar, como los murciélagos, representan un caso más extremo; y los cerebros en cubetas controladas por científicos locos pueden generar cualquier mundo que tú o ellos deseen”.²⁵ Lo que esto prueba es que hay una diferencia real entre el modo en que a cada individuo se le hace presente sensiblemente el mundo y la concepción del mundo que compartimos todos. Ahora bien, esta diferencia sólo nos resultará inquietante si insistimos en conceder a la experiencia sensible un papel epistemológico fundamental. Entonces nos enfrentaremos a la cuestión de cómo conciliar experiencias tan distintas en un conocimiento del mundo común y compartido. Como el ejemplo de los cerebros en cubetas presagia, estas posibilidades, reales e imaginarias, fomentan el escepticismo radical que cuestiona la posibilidad misma de

22. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 165

23. Cfr. *ibid.* p. 168.

24. Davidson, *Truth, Language and History*, p. 56.

25. *Ibid.*

que estemos realmente en contacto con el mundo. Si es posible que alguien vea un jabalí al estar frente a un conejo, ¿por qué puedo yo considerarme libre de tales aberraciones? Para Davidson, recurrir a las experiencias como fuente y legitimación de nuestro conocimiento, no sólo no resuelve nada, sino que genera inevitablemente dudas escépticas radicales²⁶. Se quería que la experiencia fuera nuestra vía regia de acceso al mundo; se nos revela como un muro infranqueable que para siempre nos separa de él.

Si la fuente última de evidencia de nuestros esquemas y teorías, el material bruto sobre el que se basan, es subjetivo a la manera que he descrito, entonces también lo es todo lo que se basa directamente en él: nuestras creencias, deseos, intenciones y lo que entendemos con nuestras palabras. (...) Nuestras creencias pretenden representar algo objetivo, pero su carácter subjetivo nos impide dar el primer paso para determinar si corresponden a lo que pretenden representar²⁷.

Pero, en verdad, ninguna dificultad se plantea. Basta prescindir de la experiencia como intermediario epistemológico para que todas estas dudas desaparezcan por ensalmo. Como mostró Wittgenstein, las sensaciones privadas no juegan ningún papel en nuestros juegos de lenguaje; y la otra persona y yo coordinaremos nuestras acciones, juicios y creencias sin ningún problema porque lo relevante no es la imagen que se forma en mis ojos y de la que sólo yo soy consciente, sino la dimensión pública de nuestras acciones y palabras. Y éstas esquivan el factor subjetivo experiencial y se corresponden directamente al mundo. Cómo percibe cada sujeto las cosas, qué imágenes ve, qué sonidos escucha, todo ese abigarrado y complejo mundo de las percepciones simplemente es irrelevante para la epistemología²⁸. Es un mundo privado, quizá pleno de riqueza y gozo; pero absolutamente cancelable cuando nos interrogamos por la estructura de nuestro conocimiento y de la realidad.²⁹

26. Cfr. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 44, donde se puede leer lo siguiente: "Si nuestro conocimiento del mundo deriva enteramente de evidencias de este tipo, entonces no sólo nuestros sentidos pueden engañarnos a veces; es posible que estemos general y sistemáticamente engañados."

27. *Ibid.*, p. 43.

28. *Ibid.* p. 45.

29. El propio Quine, a pesar de sus innegables tendencias empiristas, escribió lo siguiente: "Cuando aprendemos el lenguaje aprendemos a asociar las palabras del mismo con las mismas ideas con que las asocian otros hablantes. Pero ¿cómo sabemos que esas ideas son las mismas? Y, por lo que hace a la comunicación, ¿qué nos importa eso? Todos hemos aprendido a aplicar la palabra "rojo" a la sangre, los tomates, las manzanas maduras y las langostas hervidas. La idea asociada, la sensación asociada, será lo que sea. Pero el lenguaje se salta la idea y se asienta en el objeto". (*Las raíces de la referencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 51)

El camino que conduce del mundo a nuestro conocimiento pasa por los sentidos, es cierto; pero este tránsito es sólo causal. Los sentidos son las vías de comunicación a través de las cuales el mundo causa en nosotros las creencias que tenemos³⁰. Pero no hay conexión epistemológica alguna que la experiencia sensible pueda desempeñar fiablemente.

Por supuesto, nuestros órganos sensibles son parte de la cadena causal que va del mundo a nuestras creencias perceptivas: pero no todas las razones son causas; la activación de nuestras retinas no constituye evidencia de que vemos un perro, ni las vibraciones de los pequeños filamentos del oído interno proporcionan razones para pensar que un perro está ladrando. “Lo vi con mis propios ojos” es una razón legítima para creer que había un elefante en el supermercado. Pero esto sólo informa de que algo que vi causó que yo creyera que había un elefante en el supermercado³¹.

La razón que legitima mi afirmación de que hay un elefante en el supermercado no es mi percepción escueta de que lo estoy viendo; de que mi experiencia registra y constata la presencia de un elefante en el supermercado. Si otra persona cuestionara mi creencia, no me valdría de nada aseverarle que mi experiencia así me lo confirma. Recurrir obstinadamente a mis experiencias cuando mis creencias discrepan de las de los demás no sirve de nada. Es una tarea tan infructuosa como exasperante. Observemos, en el texto recién citado, el circunloquio que emplea Davidson para esquivar la expresión, por otra parte natural, de que vi un elefante en el supermercado. Dice que algo que vi causó que creyera que había un elefante; pero el contenido de ese algo que vi es irrelevante epistemológicamente. La escena visual que perciben mis ojos no forma parte del orden de las razones. Tal vez yo soy de aquellos sujetos que al ver un conejo perciben un jabalí. En realidad, lo que percibimos es irrelevante epistemológicamente, no juega papel alguno a la hora de justificar mis juicios y razones. O, mejor dicho, pertenece sólo al llamado contexto de descubrimiento; pero no al contexto de justificación. Un daltónico y yo percibimos cosas distintas cuando se pone verde un semáforo; pero lo que importa no es el contenido de la experiencia, sino la concordancia de nuestros juicios, creencias y acciones ante el semáforo verde. Si surge alguna discrepancia acerca de lo que vemos, es vano que cada sujeto alegue, como si fuera un principio convincente e irrefutable, que lo ve con sus propios ojos. Las razones de nuestros juicios tienen que ser un elemento social, compartible por lo demás. El empirismo, con su énfasis en la experiencia, adopta una

30. Cfr., por ejemplo, Davidson, *Truth Language and History*, p. 135.

31. *Ibid.*

perspectiva individualista que “minimiza sistemáticamente la significación de la dimensión *social* de la práctica de dar y pedir razones”³².

En realidad, nuestro conocimiento del mundo, contra lo que pudiera parecer, apenas depende de la constitución fisiológica de nuestros sentidos.

Es un accidente empírico que nuestros oídos, ojos, papilas gustativas y órganos olfativos y táctiles jueguen un papel intermediario en la formación de las creencias acerca del mundo. Las conexiones causales entre pensamientos y objetos y eventos del mundo podrían haberse establecido de maneras enteramente diferentes sin que esto supusiera ninguna diferencia filosóficamente significativa en los contenidos o en la veracidad de las creencias perceptivas³³.

Cabe imaginar que los hombrecitos verdes de Marte poseen una constitución fisiológica muy diferente de la nuestra. Contarán con otros sentidos, con otras formas de acceder causalmente al mundo. Ahora bien, si estos seres son racionales y poseen lenguaje, deberíamos poder comunicarnos con ellos y traducir respectivamente nuestros lenguajes³⁴. Podríamos acceder a su conocimiento y ellos al nuestro; podríamos comprobar que, aunque nuestras vías sensoriales de acceso a la realidad son muy diferentes, éstas conducen finalmente a teorías y creencias intertraducibles y, en este sentido, homogéneas. Los caminos causales son muy distintos; pero los puntos de llegada muy semejantes. La estructura de nuestro conocimiento no depende de que tengamos ojos u oídos en lugar de otros posibles órganos sensoriales. La estructura de nuestro saber no está condicionada por nuestros sentidos; sino por la organización racional que posee dicho saber, y ésta es esencialmente pública, social y compartible por otros seres racionales y lingüísticos. Por consiguiente, la percepción sensible desaparece del campo de la epistemología. Simplemente, en contra de lo que podría pensarse a primera vista, no es relevante a la hora de enjuiciar el contenido, valor y veracidad de creencias, juicios y saberes.

Hay abundancia de problemas acerca de la sensación y la percepción; pero estos problemas no son fundamentales para la epistemología. La

32. Robert Brandom, “Perception and Rational Constraint: McDowell’s *Mind and World*”, *Philosophical Issues*, 7, 1995, p. 256. Cfr. del mismo autor, “Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LV, n° 4, 1995, p. 904.

33. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 45.

34. Esto es esencial para el rechazo, característico de Davidson, de la dualidad esquema-contenido y del tercer dogma del empirismo; cfr. “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, art. cit.

cuestión de qué se experimenta directamente en la sensación, y cómo se relaciona esto con los juicios de percepción, aunque tan difícil de contestar como siempre, ya no se puede asumir que sea una cuestión central para la teoría del conocimiento. La razón ya se ha dado: aunque la sensación juega un papel crucial en el proceso causal que conecta las creencias con el mundo, es un error pensar que juega un papel epistemológico a la hora de determinar los contenidos de esas creencias. Al aceptar esta conclusión, abandonamos el dogma central del empirismo tradicional, lo que he llamado el tercer dogma del empirismo. Pero esto es lo que cabía esperar: el empirismo consiste en la tesis de que lo subjetivo (la “experiencia”) es el fundamento del conocimiento empírico objetivo³⁵.

Desde este punto de vista, es indiferente cómo se concibe la experiencia, qué naturaleza le atribuimos. Podemos pensar que se compone de ideas e impresiones humeanas, o de percepciones o de *sense-data*, o de hechos mundanos que se nos hacen sensorialmente accesibles (McDowell), etc. Simplemente es una instancia superflua; ningún papel relevante le será asignado en nuestra teoría del conocimiento. Como diría Laplace: *je n’ai pas besoin de cette hypothèse la*³⁶.

4. McDowell y la experiencia

Sin embargo, a McDowell no le convencen estos alegatos. En su opinión, si eliminamos la experiencia de nuestra escena epistemológica, perdemos no sólo el último tribunal que puede dirimir la verdad o falsedad de nuestros conocimientos, sino también, más radicalmente, la posibilidad misma de defender el carácter intencional de nuestras creencias. En su opinión, la posición de Davidson y Brandom pierde lo fundamental: la conexión misma de nuestros pensamientos con el mundo³⁷. Si obviamos la experiencia, caemos en un coherentismo donde sólo unas creencias pueden justificar y dotar de contenido a otras. A Davidson, sin duda, esta posición le parece suficiente y saludable, nada más se requiere para justificar nuestras pretensiones cognoscitivas. A McDowell, por el contrario, le parece radicalmente insuficiente. En su opinión, tiene que haber una fuente anterior, previa a nuestras creencias y juicios, que proporcione a éstos sus contenidos, so pena de tornar enigmática la relación misma de conocimiento y mundo.

35. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 46.

36. Cfr. Robert Brandom, “No Experience Necessary: Empiricism, Non-Inferential Knowledge and Secondary Qualities”, <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/representation/papers/BrandomNEN.pdf>, p.2.

37. Cfr. McDowell, *Mind and World*, pp. 15 y ss., 137-146. Cfr. también del mismo autor: “Reply to Commentators”, art. cit. pp. 404, 407-409.

Su opción, como vimos, es considerar que la experiencia no es, en verdad, un contenido mental, un mero paisaje interior, como, en su opinión la concibe Davidson³⁸, sino que es la apertura misma al mundo³⁹. La experiencia, si insistimos en decirlo así, es subjetiva; McDowell no pondría ninguna objeción a este modo de expresarse⁴⁰, siempre que entendamos lo subjetivo de manera correcta; es decir, no, cartesianamente, como un recinto privado dotado de sus propios objetos y sucesos, sino como el espacio mismo en el que se desarrolla nuestra vida intelectual y en el que el mundo mismo se nos torna accesible.

Dónde tiene lugar la vida mental no tiene que localizarse con mayor precisión que diciendo que tiene lugar allí donde tiene lugar nuestra vida. Y entonces sus estados y procesos no pueden estar relacionados con el entorno menos intrínsecamente de lo que lo está nuestra vida⁴¹.

Si Davidson no llega a entender el papel fundamental que tiene la experiencia, es porque la entiende como subjetiva en el sentido funesto del subjetivismo; es decir, como un suceso que acontece *en el interior* de un recinto cerrado, autónomo y separado del mundo externo⁴². Pero lo propio de la subjetividad, higiénicamente pensada⁴³, es estar intencionalmente volcada al exterior, arrojada al mundo, como podríamos decir empleando un lenguaje existencialista. La experiencia no es un intermediario que me veta el acceso a la realidad, sino la expulsión fuera de todo recinto interno: la exposición al mundo mismo. En ella se me hacen manifiestos los hechos; no es una visión interior o una construcción subjetiva cuya conexión con las cosas y sucesos del mundo sea remota, enigmática o inaprehensible.

No voy a intentar hacer más plausible esta concepción de la experiencia. Sólo voy a señalar algunas dificultades razonables que cabe plantearle. Los problemas principales de este enfoque proceden del hecho de que la experiencia, según McDowell, debe ser concebida como algo anterior y distinto de todo juicio, creencia o posición epistémica ya asumida. Si no pudiéramos distinguirla de estas instancias presuntamente posteriores en el orden de la fundamentación, estaríamos en el coherentismo, donde, como vimos, sólo las creencias pueden fundar creencias. En Davidson, la experiencia sólo juega un

38. Cfr. McDowell, "Experiencing the World", art. cit. pp. 14-17.

39. Cfr. McDowell, *Mind and World*, p. 40.

40. Cfr. McDowell, "Experiencing the World", pp. 15-16.

41. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, London, p. 281.

42. Cfr. McDowell, "Experiencing the World", pp. 15-16.

43. Cfr. *Ibid.* p. 17

papel en el contexto de descubrimiento (un papel meramente causal); pero no en el contexto de justificación. Ahora bien, McDowell quiere precisamente que las experiencias jueguen un papel relevante y decisivo en dicho contexto. Pero deben jugar este papel sin ser ya creencias o juicios. Son un estrato anterior, en el que todavía no hay ninguna asunción explícita por parte del sujeto del contenido que la experiencia posee. Ésta me presenta, por ejemplo, un cubo rojo colocado sobre una mesa. Pero “debe ser posible decidir, mediante un juicio, que las cosas son o no son como la experiencia representa que son. Cómo nos representa las cosas la experiencia no está bajo nuestro control; pero sí lo está aceptar o rechazar ese aparecer”⁴⁴. Este punto es fundamental para la estrategia de McDowell. La experiencia no asume los contenidos que presenta; no los toma como ciertos o verdaderos. Simplemente nos presenta las cosas; corresponde a un acto posterior del sujeto asumir esos contenidos. Sólo de esta manera podemos distinguir las experiencias de los juicios o creencias que formamos y en los cuales ya hay presente un fuerte nivel de compromiso con los contenidos creídos o juzgados. Si no estableciéramos esta distinción, las experiencias serían simplemente creencias perceptivas. Esta es la posición de Davidson; pero McDowell la considera inaceptable, porque de ellas ha desaparecido el papel que, en su opinión, la experiencia debe cumplimentar. Frente al contenido de la experiencia, por ejemplo, el cubo rojo sobre la mesa, me queda siempre la posibilidad de aceptar ese contenido o de rechazarlo como fraudulento. Las experiencias no son juicios o creencias ya aceptados; son *invitaciones* para adoptar dichas posiciones epistemológicas. “Creo que necesitamos concebir la percepción como algo en donde no hay ninguna actitud de aceptación o asunción en absoluto, sino sólo una invitación a adoptar dicha actitud”⁴⁵, dice McDowell.

Esta concepción de la experiencia es curiosa. Por un lado, es apertura a los hechos; son las cosas mismas haciéndose manifiestas al sujeto. Pero, por otro, el sujeto, en la experiencia, todavía no está realmente cabe los hechos, volcado a ellos; necesita como un empujoncito suplementario para llegar a ellos. El problema es determinar qué instancia puede dar ese empujón suplementario que necesitamos para llevar al sujeto a asentir a las experiencias y comprometerse con ellas, estableciéndose así ya plenamente en el seno del mundo.

Por supuesto, en los casos normales, la experiencia es el hecho mismo que se hace manifiesto al sujeto. Pero, por otro lado, justamente lo que queda por decidir es, en cada caso particular, si nos las habemos con un caso normal

44. McDowell, *Mind and World*, p. 11.

45. McDowell, “Responses”, en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 279.

o con una alucinación, un simulacro, una mera apariencia. El problema que se le plantea a McDowell es cómo pasamos de las experiencias, concebidas como dóxicamente neutrales, a los juicios y creencias que aquéllas deben legitimar. El aparecer que es una experiencia no es todavía una creencia; sino una invitación a la creencia. ¿Pero sobre qué base aceptaremos o rechazaremos la invitación?

Habría una respuesta aparentemente obvia: el empujón que nos hace aceptar el contenido de la experiencia es su coherencia con las otras creencias ya asumidas por el sujeto y que constituyen su concepción del mundo. McDowell, como indicamos antes⁴⁶, sostiene que una experiencia sólo puede pretender siquiera ser lo que es si está ya de entrada en relación con una visión del mundo más extensa que los estrechos límites de lo aquí y ahora percibido⁴⁷. Pero parece que esta opción no se compadecería con los objetivos de McDowell porque esta postura lo aproximaría indefectiblemente al coherentismo de Davidson. Si lo que justifica nuestras creencias no es la experiencia, sino el todo holístico que forman la experiencia y la visión del mundo ya establecida, entonces no parece que hayamos establecido nada muy distinto a la posición de Davidson. No estamos lejos de su coherentismo donde sólo creencias ya asentadas pueden ser razón de otra creencia⁴⁸. Si lo que justifica nuestras creencias no es la experiencia transparente por sí sola, sino ella y una concepción del mundo, entonces cualquier cosa puede justificar, también, por ejemplo, las experiencias opacas. Un dolor en las articulaciones puede ser una razón tan legítima para creer que está lloviendo como la visión misma, en vivo y en directo, de la lluvia. De este modo, la experiencia mcdowelliana pierde ese lugar privilegiado y esencial que nuestro autor querría otorgarle. Si cualquier cosa, puesta en el contexto adecuado y con una visión del mundo que la respalde razonablemente, puede justificar creencias, ¿cómo podemos todavía reivindicar un papel preponderante y fundamental para esas experiencias transparentes que tanto ama McDowell? Parece que, *nolens volens*, terminamos en el coherentismo: sólo lo que resulta coherente con un cuerpo ya establecido de creencias puede justificar; y la naturaleza de ese algo debe quedar completamente indeterminada pues puede ser cualquier cosa. Un ruido, un malestar, un olor, en el fondo, cualquier cosa (el vuelo de

46. Cfr. *supra*, nota 20.

47. Cfr., por ejemplo, McDowell, "Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality", art. cit. p. 435.

48. Cfr. Barry Stroud, "Sense-Experience and the Grounding of Thought" en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 89-90. Crispin Wright, "Postscript to Chapter 8" en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 170. Jesús Antonio Coll Mármol, "McDowell's Dogmatic Empiricism", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 39, n° 116, 2007, p. 44.

una mosca, por ejemplo) puede establecer legítimamente que está lloviendo. Si esto es así, entonces, por un lado, las creencias transparentes no son tan transparentes como McDowell pretende; por otro lado, las experiencias opacas de Davidson pueden justificar tan adecuadamente como las presuntamente transparentes.

Por otro parte, si rechazamos esta estrategia para explicar el paso de la invitación que es la experiencia al compromiso efectivo que es el conocimiento y la creencia, entonces nos resulta inexplicable el tránsito. Las experiencias, según McDowell, todavía no son creídas, porque entonces serían ya creencias (perceptivas) y estaríamos en terreno del coherentismo. Pero ¿cómo algo que está exento de compromiso y aceptación, como algo que es sólo una invitación a creer, puede finalmente legitimar el tránsito hasta la creencia? Esa actitud que es la invitación está desprovista de todo elemento de convicción, entonces ¿cómo puede servir como base de una creencia que comporta necesariamente una fuerte dosis de convicción?⁴⁹

Parecería que a la experiencia, concebida según el modelo de McDowell, le pasa lo mismo que sucede al jugar a las *Siete y media*: o no llegas o te pasas. Para escapar del coherentismo, McDowell precisa que la experiencia no sea todavía una creencia. Por tanto, necesita que esté vacía de compromiso dóxico. Pero entonces no vemos cómo se puede eventualmente transmutar esa actitud dóxicamente neutral en otra que sí comporte un elemento de convicción. Nos hemos quedado cortos. Pero si dotamos a la invitación experiencial de una dosis siquiera mínima de aceptación, introduciéndola en el contexto más amplio de una visión del mundo ya asumida y vigente, entonces nos pasamos y caemos del lado del coherentismo. Cabría pensar, pues, bastante razonablemente, que la experiencia mcdowelliana no puede finalmente satisfacer los objetivos para los que fue diseñada. Está sometida a necesidades contradictorias que no puede cumplir cabalmente.

5. Conclusión: crucemos el océano

¿Cuál es el resultado de toda esta discusión? Parecería, a primera vista, que Davidson ha ganado por goleada. La concepción de McDowell no resulta

49. Cfr. Davidson, "Reply to John McDowell", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Open Court, Chicago and La Salle, 1999, p. 107; del mismo autor "Comments on Karlovy Vary Papers", en P. Kotatko, P. Pagin, G. Segal (eds.), *Interpreting Davidson*, CSLI Publications, Stanford, 2001, p. 290; y también de Davidson, "Reply to Roger F. Gibson", en Ursula M. Zeglen (ed.), *Donald Davidson. Truth, meaning and knowledge*, Routledge, London, 1999, p. 135. Cfr. también Jesús A. Coll Mármol, "Conceptual schemes and empiricism: what Davidson saw and McDowell missed", *Theoria*, 59, 2007, p. 163.

viable; y, por otra parte, quizás el coherentismo sea capaz de ofrecer todo lo que promete: garantizar el contenido y la verdad de nuestras creencias⁵⁰. Sin embargo, yo no creo que esta conclusión sea del todo convincente. Es cierto que la concepción de la experiencia que nos ofrece McDowell no parece estar a la altura de las altas expectativas en ella depositadas. Pero debemos atender también a la intuición que le empuja a buscar en la experiencia un elemento de relación con el mundo que echa en falta en el coherentismo: el conocimiento no puede sostenerse circularmente sobre sí mismo; en algún momento hay que permitir que impactos externos (y no meramente causales, sino dotados de contenido) se introduzcan en la red de nuestras creencias. De alguna manera, es preciso buscar un modo de abrir ese tejido y ponerlo en conexión intencional con el mundo.

Davidson cree poder realizar esta alquimia mediante las solas conexiones causales entre las cosas y los sentidos; pero es razonable pensar, con McDowell, que aquí falta algo, que falta la luz del mundo, el espesor mismo de las cosas. Las teorías coherentistas del conocimiento parecen obturar ese momento de contacto, de fricción⁵¹ con la realidad que es lo único que puede garantizar nuestra vida intencional. También un cuento de hadas puede ser coherente; pero no es una imagen del mundo. Cuando se afirma que una creencia adquiere su contenido y justificación por su coherencia con otras creencias y éstas por su coherencia con otras y así sucesivamente, el sentido común intuitivamente echa algo de menos. ¿Qué? Diríamos que las cosas mismas, el hecho elemental de que mi vida está ya siempre arrojada a ellas, y que mi conexión con el mundo es mucho más carnal, viva e intensa de lo que las meras creencias permiten. Finalmente, mis creencias no versan acerca de otras creencias. Al menos algunas de ellas, las más inmediatamente observacionales parecen volcadas directamente sobre el mundo y sus objetos. Y mi relación con las cosas no es una mera relación de creencia; básicamente vivo entre las cosas y parece fenomenológicamente inadecuado decir que mi relación fundamental con ellas es formar, mantener y revisar creencias. El mundo no es para mí esencialmente eso sobre lo que versan mis creencias. El mundo, antes de ser creído y para poder creer siquiera algo sobre él, es vivido, padecido, sentido, asumido con una pasibilidad esencial que el concepto de creencia necesariamente traiciona y deforma.

Mi conexión con el mundo, es decir, mi vida *tout court*, no es una empresa básicamente cognoscitiva. Las creencias son actitudes intencionales

50. Para entender plenamente la fuerza de la epistemología de Davidson hay que considerar, por lo menos, su teoría de la interpretación, y sus tesis sobre la triangulación y sobre el carácter verídico de las creencias.

51. El término es de McDowell, cfr. *Mind and World*, pp. 11, 14, 18, 66, 68.

gnoseológicas; pero, por eso mismo, están muy alejadas de la fuente primera y vivencial de mi vinculación con la realidad. El mundo no es para mí ese espacio que me proporciona ocasiones causales para formar creencias. Esto es convertir el mundo en un espacio frío, distante, donde pausadamente, con toda tranquilidad y parsimonia, voy formando y puliendo mis creencias como si en la vida nada fuera urgente, como si nada pudiera empañar, interrumpir, alterar o impedir esa meticulosa tarea. El problema es que la creencia es una actitud proposicional muy fría, muy distante; demasiado contemplativa. La idea de que el conocimiento se justifica circularmente sobre sí mismo parece descuidar ese momento anterior de mi conexión vital y afectiva con el mundo que es la fuente primera de todo saber, conocimiento y acción. El coherentismo es demasiado *intelectualista*. Y el intelectualismo es un prejuicio que Ortega, en su día, definió así: es “creer que el conocimiento es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable de las demás”⁵².

Podríamos interpretar caritativamente que lo que McDowell intenta recuperar con su apelación a la experiencia es ese momento básicamente no intelectual, más vivencial y primario, que se pierde en el coherentismo de Davidson y en el círculo de las creencias. La experiencia podría ser ese momento de apertura primaria, radical e insoslayable al mundo que el concepto de creencia no puede de ningún modo ofrecer. McDowell intentaría eludir el intelectualismo. La experiencia sería ese estrato más básico y primitivo, todavía no cognoscitivo, que el coherentismo deforma y olvida. Pero lo que las críticas anteriores al concepto de experiencia de McDowell muestran es que dicho concepto es, en el fondo, tan intelectualista como el coherentismo que queríamos eludir. Mi opinión es que, aunque la motivación que mueve a McDowell a criticar a Davidson es acertada y legítima⁵³, su propuesta alternativa es tan defectuosa, en el fondo, como la de Davidson. Sigue siendo totalmente intelectualista. Esto se ve claramente cuando se analiza, como hicimos antes, la principal dificultad a la que se enfrenta su visión de la experiencia: ¿cómo ésta, concebida como una mera percepción de las cosas totalmente exenta, que no contiene ningún grado de compromiso con ellas, puede transmutarse en, o servir de razón para, una creencia, la cual, por definición, ya contiene un fuerte grado de convicción? Este paso parece totalmente inexplicable en la concepción de McDowell⁵⁴. La experiencia, en su planteamiento, es una observación distanciada y neutra del espectáculo

52. José Ortega y Gasset, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 169.

53. Al menos lo es si se la interpreta desde la reconstrucción que acabo de ofrecer.

54. Cfr. *supra*, nota 49 para las referencias bibliográficas relativas a este punto.

del mundo; todavía no afectada por ningún índice de realidad. Es como la contemplación puramente estética de un paisaje, donde no nos comprometemos con la realidad de lo que vemos, sino que meramente lo disfrutamos de manera exenta, como se disfruta la contemplación de un cuadro o de una obra de arte. En este concepto de experiencia falta ese momento, mucho más primario, de compromiso con el mundo que he intentado rescatar antes. La experiencia de McDowell no está todavía arrojada al mundo; le falta un impulso para llegar a las cosas y a su urgencia. Pero el problema es que si la experiencia no nos arroja, ya de entrada, al mundo, nada podrá hacerlo. Por eso tiene razón Davidson cuando determina que la experiencia de McDowell es otro de esos intermediarios epistemológicos que, pretendiendo abrirnos a la realidad, terminan por alejarnos definitivamente de ella⁵⁵. Este resultado es, sin duda, descorazonador; pero la filosofía de McDowell creo que no tiene recursos para evitarlo.

¿Podríamos, en esta encrucijada, buscar una solución aceptable? Creo que sí. Mi referencia anterior a Ortega y Gasset pretendía mostrar el camino. Lo que necesitamos es recurrir a una dimensión previa a las creencias, al juicio y al conocimiento ya consolidado. Necesitamos esta dimensión previa para esquivar el intelectualismo coherentista que, en mi opinión, es efectivamente un mero prejuicio⁵⁶. Si queremos, podemos denominar a ese estrato originario de nuestra relación con el mundo “experiencia”; pero ya no podemos dejarla caer en manos del intelectualismo o del esteticismo.

Evidentemente, sabemos dónde buscar. Basta con cruzar el océano que separa a los filósofos analíticos de los continentales. La así llamada filosofía continental se ha dedicado con ahínco a abrir y balizar ese estrato originario. Podemos pensar, sin duda, en el trabajo de Ortega, pero también, más básicamente, en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y en *Ser y tiempo* de Heidegger. Estas obras, y toda la descendencia que originaron, se proponen precisamente, como uno de sus objetivos fundamentales, esclarecer esa relación primigenia con el mundo y las cosas que es anterior al conocimiento proposicional y a toda creencia explícitamente formulada; pero que es la base de todos estos rendimientos cognoscitivos ulteriores. De hecho, en la bibliografía sobre McDowell, son varios los autores que señalan precisamente esto: que lo que McDowell está buscando infructuosamente en su concepto de experiencia, lo puede encontrar ya casi acabado y *ready-made* en

55. Cfr. Davidson, “Reply to John McDowell”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. cit. p. 107

56. “Prejuicio”, por supuesto, en el sentido peyorativo del término; no en su acepción hermenéutica.

las obras de estos autores⁵⁷. También es cierto que McDowell se ha mostrado especialmente reticente al respecto y se ha mostrado reacio a aceptar este tipo de sugerencias. En su opinión, estas indicaciones no le proporcionan nada que no esté ya en su propio planteamiento⁵⁸. En mi opinión esto es erróneo; la filosofía continental ha hecho, sobre estos temas, contribuciones que no sólo no están recogidas en la filosofía de McDowell, sino que le ayudarían eficazmente a solventar sus dificultades más evidentes.

Veamos un ejemplo. Como hemos señalado anteriormente, una de los problemas objetivos y no resueltos del planteamiento de McDowell es cómo la experiencia, que carece de todo grado de compromiso o convicción⁵⁹, que es una mera invitación a adoptar una actitud dóxica hacia el mundo, puede finalmente servir de razón para una creencia. El problema es que no se ve cómo algo que no supone aceptación puede terminar por producir algo que ya sí tiene un elemento de compromiso. Este problema se resuelve, o mejor dicho, se disuelve si tenemos en cuenta los análisis de Heidegger o Merleau-Ponty relativos al ser-en-el-mundo. Lo que estos análisis ponen de manifiesto es que estamos ya siempre arrojados al mundo, ya siempre tratando con las cosas; pero esta facticidad no puede concebirse conforme a los planteamientos intelectualistas. No contemplamos primero el mundo de forma distanciada y fría; y luego, eventualmente, nos comprometemos con lo observado y lo asumimos en forma de creencia. Esta perspectiva convertiría al sujeto en un ser que se limita a contemplar las cosas sin vivirlas, sin que le resulten urgentes, agradables, peligrosas o deseables. Pero, justamente, esto no es cierto. Mucho antes de que mi intelecto haya decidido asumir como verdadera una situación, mi cuerpo, el pro-yecto que soy, mis instintos, mi ser-en-el-mundo, han tomado ya, por su cuenta, la decisión que se me impone. La ponderación de las razones y la coherencia de las creencias llega tarde respecto a este vivir ya siempre en el mundo que desde siempre se adelanta al suave ejercicio de

57. Entre los artículos que le indican a McDowell estas teorizaciones de la filosofía continental que le podrían servir para solventar sus problemas, podemos señalar los siguientes: Charles Taylor, "Foundationalism and the inner-outer distinction", en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. pp. 110-115; Simon Glendinning and Max de Gaynesford, "John McDowell on Experience: Open to Sceptic?", *Metaphilosophy*, 29, n° 1/2, 1998, pp. 27, 28; Stella González Arnal, "Non-Articulable Content and the Realm of Reasons", *Teorema*, XXV/1, 2006; Hubert L. Dreyfus, "Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79:2, 2005; y del mismo autor, "The Return of the Myth of the Mental", *Inquiry*, 50, n° 4, 2007.

58. Cfr. McDowell, "Responses", en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. pp. 282-283; "Response to Stella González Arnal", *Teorema*, XXV/1, 2006. pp. 132-135; "What Myth? *Inquiry*, 50, n°4, 2007; y "Response to Dreyfus", *Inquiry*, 50, 4, 2007, 366-370.

59. Cfr. McDowell, "Responses", en Nicholas H. Smith (ed.), op. cit. p. 278.

las razones. Desde el punto de vista de los fenómenos, no hay un estrato de experiencias que luego yo decida transformar en creencias efectivas sobre el mundo; ya siempre estoy cabe las cosas, ya siempre acepto, me comprometo, me hundo de nuevo en el mundo con una insistencia que no espera ninguna decisión premeditada para suceder.

La realidad del contacto con el mundo real es el hecho ineludible de la vida humana (o animal); y sólo cabe imaginarlo desaparecido mediante un argumento filosófico erróneo. Como dice Merleau-Ponty: “*Se demander si le monde est réel, ce n’est pas entendre ce qu’on dit*”⁶⁰.

El problema que inquieta a McDowell, o al menos debería inquietarlo, a saber: el paso de la invitación a la aceptación, no se presenta nunca; ese paso ya siempre lo hemos dado y lo reiteramos sin cesar, en el proyecto que somos, con una fidelidad que no espera a ningún ejercicio de nuestra conciencia, de nuestra voluntad o razón para acontecer.

60. Charles Taylor, art. cit. p. 115. La cita de Merleau-Ponty corresponde a la *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 396.