

MCDOWELL SOBRE ESCEPTICISMO, DISYUNTIVISMO Y ARGUMENTOS TRASCENDENTALES*

McDowell on Skepticism, Disjunctivism, and Transcendental Arguments

Paul F. SNOWDON
University College London

BIBLID [(0213-356)14,2012,23-48]

Fecha de recepción: 17 de mayo de 2011

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2011

RESUMEN

La concepción disyuntiva del conocimiento perceptual de McDowell contiene una novedosa adición a su interesante respuesta al escepticismo introduciendo un argumento trascendental. No está claro que esta adición fortalezca su respuesta. El disyuntivismo de McDowell parece envolver compromisos tanto epistemológicos como teórico-empíricos. Se trata de una estructura de dos lados de la que surgen preguntas acerca de la supuesta relación entre ambos lados. El propósito de este trabajo es realizar algunos progresos en la evaluación de la contribución de McDowell a la discusión sobre el conocimiento perceptual y aclarar aspectos más generales del debate en torno al disyuntivismo.

Palabras clave: Conocimiento perceptual, disyuntivismo, escepticismo, argumento trascendental.

* Versión española del original inglés: «McDowell on Skepticism, Disjunctivism, and Transcendental Arguments», publicado en *Philosophical Topics*, vol. 37 (2009), n.º 1, pp. 133-152. Agradecemos al editor de *Philosophical Topics* por autorizar esta traducción, a cargo de Reynner Franco.

ABSTRACT

McDowell's disjunctive account of perceptual knowledge contains a novel addition to his interesting response to skepticism by placing within it a transcendental argument. It is not clear that such addition strengthens it. McDowell's disjunctivism seems to involve both epistemological and experience-theoretical commitments. It is a two-sided structure, from which it could be raised questions about the assumed relation between the two sides. The purpose of this paper is to make some progress with evaluating McDowell's contribution to the discussion on perceptual knowledge and illuminate more general aspects of the debate about disjunctivism.

Key words: perceptual knowledge, disjunctivism, skepticism, transcendental argument.

De todas las muchas posibles e interesantes preguntas que pueden plantearse acerca de los puntos de vista de McDowell sobre epistemología, tal como lo leo y engrano de sus escritos, la que más me gustaría responder encuentro que es una pregunta que expresaré inicialmente de este modo: ¿ha desarrollado McDowell una concepción de lo que podemos llamar conocimiento perceptual de nuestro entorno, la cual es, o parece, correcta y contiene los elementos para neutralizar la tesis escéptica de que no hay tal conocimiento? Asumo por ahora que al menos el mismo McDowell respondería a esta pregunta con un «sí». De hecho, aunque hay algo extraño en la presunción de que McDowell respondería de este modo a una pregunta que yo planteo, dado que en efecto estoy preguntando si McDowell ha logrado lo que él supone haber realizado en relación con el conocimiento observacional o perceptual, es importante que caracterice el supuesto logro en mi pregunta de un modo que se corresponda con la propia concepción de McDowell al respecto. Si no, estaría participando de esa actividad, común entre los críticos de McDowell (ambos: amistosos y contrarios), de no comprender el asunto. Tomando precauciones, por tanto, asumiré un modo de hablar que el mismo McDowell adopta en *Mind and World* cuando describe lo que él ha logrado en relación con el escepticismo como la idea de que, desde su punto de vista, «las preguntas escépticas carecen de un tipo de urgencia que es esencial para darnos problemas»¹. De modo que inicialmente yo preguntaría: ¿ha desarrollado McDowell una concepción de conocimiento perceptual que parece correcta y que tiene como consecuencia que «las preguntas escépticas carecen de un tipo de urgencia que es esencial para darnos problemas»? A esto estoy seguro que McDowell mismo respondería «sí».

1. McDOWELL, 1994, 113.

Ahora bien, aunque me gustaría disponer de una respuesta a esta pregunta no anuncio este artículo como una provisión de tal respuesta. De hecho es una cuestión que no soy capaz de responder por el momento. De modo que intentaré, más bien, hacer un ligero progreso en la cuestión procurando resolver cuál es la posición de McDowell (respecto a algunas cuestiones al menos), qué supuestos asume la posición tal como está descrita y qué bases ofrece él para aceptarla, y luego examinaré algunos de estos argumentos y supuestos. Aunque mi principal propósito es hacer algunos progresos evaluando la contribución de McDowell, también espero que esta investigación pueda aclarar aspectos más generales del debate en torno al disyuntivismo. Para investigar esta cuestión me restringiré a una limitada parte de publicaciones de McDowell –principalmente a «Criteria, Defeasibility and Knowledge» (en adelante CDK), y a su reciente artículo «The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument», (en adelante DTA) compilado en *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, editado por A. Haddock y F. Macpherson. Esto quiere decir que cada discusión estará más bien bastante enfocada en textos específicos sin llegar a ocuparse de lo que pudiera denominarse el espíritu general de la epistemología de McDowell. De hecho hay dos aproximaciones principales que se suelen adoptar en la investigación del pensamiento de McDowell. La primera es extraer del recorrido por una parte de sus escritos lo que puede ser llamado una concepción (o imagen) general e investigarla. La segunda es centrarse en ciertos textos mcdowellianos y tratar de determinar su contenido preciso, ignorando su contribución a la gran imagen. Por razones, buenas o malas, que me atañen, prefiero adoptar el segundo método.

He de decir, sin duda, que hay algo muy atractivo en torno a los resultados que el planteamiento de McDowell promete realizar. Supuestamente genera el resultado de que sabemos acerca de nuestro entorno; que obtenemos este conocimiento, por ejemplo, viendo que las cosas están en cierto modo en nuestro entorno y que la confianza acerca de la existencia de este conocimiento y acerca de nuestro modo de lograrlo es explicable y justificable sin ser afectada por los argumentos escépticos. Cualquier planteamiento que prometa tales resultados inevitablemente merece la pena ser investigado, ya que estas son tres convicciones que todos compartimos y que saturan y sustentan nuestra vida cognitiva. Ellas representan cosas que nosotros tomamos más o menos como garantizadas, por lo que más vale que sean verdaderas.

Desde mi punto de vista el planteamiento de McDowell posee otras dos características favorables. La primera es que promete lograr estos resultados sobre la base de un planteamiento que no es tremendamente complejo –los elementos que introduce, de los que depende, no son numerosos ni manipulados de modos muy complejos (desde luego, aunque las piezas no sean numerosas o tremendamente complejas, eso no quiere decir que sea un juego de niños ver

claramente cómo encajan u operan entre ellas). En segundo lugar, una idea que está en el seno del planteamiento de McDowell y que yo distinguiré aquí como «la concepción disyuntiva de la experiencia», idea que no encuentro extravagante, indefendible, o ajena al modo de pensar de personas reflexivas. Así que el hecho de que el planteamiento dependa de dicha concepción no es algo, en mi opinión, que conduce inmediatamente a la conclusión de que el planteamiento de McDowell es, dicho con una expresión popular actual en discusión política, «inadecuada para el propósito». Ahora bien, centrarse en la parte del pensamiento de McDowell que estoy enfocando desde una concepción disyuntiva de la experiencia, supone que estaríamos enfrentando fundamentalmente dos cuestiones: (1) ¿es aceptable la concepción disyuntiva que ofrece McDowell?, (2) si es aceptable, ¿genera o sirve de base para generar las consecuencias epistemológicas que alega McDowell? En términos de los, recientemente prominentes, críticos de McDowell, algunos se oponen a su planteamiento arguyendo una respuesta negativa a (1) –por ejemplo el profesor Blackburn–. Otros con una respuesta negativa a (2) –por ejemplo el profesor Wright². En mi discusión del punto de vista de McDowell quiero incorporar una consideración sobre la primera de estas dos críticas. Tendría que declarar a estas alturas que estoy inclinado a responder a tal crítica de un modo que resulta, espero, amistoso con McDowell.

Evaluar las propuestas de McDowell resulta difícil –por dos razones que puedo formular–. La primera es que no siempre resulta sencillo interpretar sus propuestas y argumentos. La segunda, empero, es que el desafío que McDowell está tratando de enfrentar es el desafío del escepticismo y las exigencias que la epistemología tradicional nos traslada, es más bien un blanco móvil y amorfo. Es difícil saber si sus desafíos han desaparecido. Tienen una tendencia a reaparecer en otro lugar cuando uno cree que los ha suprimido.

1. EL DISYUNTIVISMO DE MCDOWELL 1

Quiero empezar considerando, en esta sección y en la siguiente, cómo tendríamos que interpretar el disyuntivismo de McDowell. Esta es una tarea importante puesto que no podemos evaluar el soporte que él ofrece hasta que no sepamos a dónde quiere llegar. En CDK McDowell introduce su disyuntivismo con estas palabras: «pero supongamos que decimos –en absoluto de modo innatural– que una apariencia tal y cual es el caso haciéndose por sí

2. En la versión original de este artículo incluí una discusión tanto de Wright como de Blackburn, pero la he suprimido en la presente versión para mantener la extensión apropiada.

misma perceptualmente manifiesta a alguien»³. Claramente la misma propuesta es expuesta en DTA de modo más detallado y completo en la medida en que lo disyunto es concernido como la «mera apariencia»: «las apariencias perceptuales son o estados objetivos de relaciones que se hacen manifiestas por sí mismas a un sujeto, o situaciones en las que sucede como si un estado objetivo de relaciones se hace manifiesto a un sujeto, aunque ese no sea el modo como son las cosas»⁴. Ahora bien, pienso que esto se debe al respaldo de McDowell a una concepción disyuntiva que inicialmente alcanzó prominencia. No es que el respaldo de McDowell necesariamente condujera a muchas personas a aceptarla, sino su asociación con la posición supuso que se tomara lo suficientemente en serio como para ocuparse de ella.

Pienso que ha habido dos interpretaciones (o quizás, direcciones de interpretación) sobre cómo habría de leerse la propuesta de McDowell. La primera fue la siguiente: entre los disyuntivistas sobre la experiencia hay diferencias considerables en el modo como formulan las disyunciones. Lo que podríamos llamar un buen [elemento] disyunto en McDowell se especifica en términos de hechos que se hacen manifiestos por sí mismos, mientras que otros hablan de ver claramente un objeto de cierto tipo, y otros hablan de un objeto visto de cierta manera, etc. De acuerdo con la primera interpretación, estas serían diferencias menores de formulación entre compañeros en relación con lo que podríamos llamar objetos en el buen disyunto (junto, naturalmente, con la relación psicológica o cognitiva que insta en ese caso). Podemos tomar nota de estas diferencias y luego podemos ignorarlas o resolverlas si fuera necesario.

Desde hace varios años he pensado que algo como esto era lo único que había que decir. Ahora me parece que pasaba por alto la obviedad de que el manifiesto y controlado propósito del respaldo y desarrollo del disyuntivismo por parte de McDowell es epistemológico. Este hecho no puede ser ignorado cuando se lee e intenta situar a McDowell en los debates sobre el disyuntivismo. La principal pregunta interpretativa acerca del disyuntivismo de McDowell es, realmente, qué compromisos no epistemológicos tiene, si hay alguno.

El segundo tipo de enfoque propone, en efecto, que el disyuntivismo de McDowell es exclusivamente epistemológico. Para explicar el disyuntivismo fundamentalmente se requiere distinguir dos casos, usualmente llamados ahora el caso bueno y el caso malo, respectivamente. De acuerdo con esta interpretación McDowell los describe en términos epistemológicos. Pues su discurso sobre un «hecho que se revela de suyo» en casos buenos, no engañosos, recibe una explicación poco tiempo después en CDK, donde McDowell dice:

3. MCDOWELL, 1998a, 386-387.
4. MCDOWELL, 2008, 380-381.

«difícilmente puede uno consentir la idea de estar teniendo un hecho manifiesto dentro del reino de la experiencia propia, sin suponer que ello constituiría conocimiento del hecho que nos es accesible»⁵. A la luz de este comentario parece razonable conferir al discurso de McDowell sobre «manifestación de hecho» una interpretación epistemológica. McDowell enfatiza que el resultado epistemológico de la manifestación de hecho es constituir conocimiento *accesible*, en lugar de «otorgarle a uno realmente el conocimiento»⁶. Esto es admitir que el sujeto pueda estar convencido de que sus sentidos están «fuera de orden» cuando de hecho no lo están, y de este modo no adquiere el conocimiento que *le es accesible*. McDowell añade que «para algunos propósitos la noción de estar en una posición de conocer algo es más interesante que la noción de conocerlo en realidad»⁷. Esta segunda propuesta es pues que es mejor leer a McDowell como reivindicando algo en estas líneas; [a saber:] podemos dividir en dos clases los casos en los que es verdad que le parece al sujeto como si P: uno es cuando el sujeto está en posición de saber que P, donde el hecho de que P le es manifiesto, y otros donde el sujeto está en posición de conocer meramente que parece ser P (incluso aunque le parezca como si él se encuentra el primer tipo de casos). La división fundamental, en esta lectura, entre el caso bueno y el malo ha de ser trazada en términos epistemológicos. Habiendo propuesto la lectura epistemológica sería razonable añadir dos cosas. Primero, sin mayor argumento sustancial, no hay razón, después de todo, para atribuirle a McDowell aceptación de un planteamiento disyuntivo de la naturaleza de la experiencia perceptual. ¿Por qué iba McDowell a comprometerse con ello en virtud simplemente de su propuesta epistemológica? Segundo, no hay razón para contemplar las diferentes propuestas disyuntivistas como si estuvieran en competición. Uno podría, desde luego, aceptar ambas⁸.

En la siguiente sección quisiera reconsiderar si esta interpretación epistemológica del disyuntivismo de McDowell es correcta, puesto que ahora pienso que es razonable preguntar si describe con exactitud los compromisos de McDowell⁹.

5. MCDOWELL, 1998a, 390.

6. MCDOWELL, 1998a, 390, n. 37.

7. MCDOWELL, 1998a, 390, n. 37. Presumiblemente, McDowell admitiría como otro ejemplo de este tipo casos en los que el percipiente no está preocupado por el estado de sus sentidos, sino, más bien, tiene preocupaciones erróneas sobre la condición del entorno, por ejemplo una luz extraña y distorsionadora que esté bañando la región.

8. He respaldado una interpretación de este tipo en SNOWDON (2004). Duncan Pritchard también trata el disyuntivismo de McDowell de modo puramente epistemológico, en PRITCHARD (2008), 290-291.

9. En la reflexión sobre este asunto he sido ayudado a través de conversaciones, en Dunedin y Londres, con William Fish, así como por algunas observaciones de Susanna Siegel que él me reportó.

2. EL DISYUNTIVISMO DE MCDOWELL 2

Para intentar mejorar el trabajo que he realizado antes, en torno a la comprensión del disyuntivismo de McDowell, quisiera comenzar analizando el modo como McDowell introduce la idea, por primera vez, en CDK.

Tal como yo lo leo, la discusión que necesito enfocar parte de una idea que no es fácil de especificar pero que emerge de la discusión de McDowell sobre ciertos usos neowittgensteinianos de la noción de «criterio». Él llega, en oposición a las aseveraciones de estos, al pensamiento de que podemos decir, o conocer, cómo es el entorno a través del ver cómo es. (McDowell arguye que el punto de vista neowittgensteiniano es insatisfactorio y, más aún, no se corresponde con lo que Wittgenstein entiende por «criterio»). Sostiene que cuando Wittgenstein habla de criterios respalda la idea de conocer por el ver). Este es un cometario tan anodino que podría parecer que nadie lo negaría. No obstante, en este contexto el punto es que requiere ser leído en oposición a la sugerencia, respaldada por los neowittgensteinianos, de que ver cómo son las cosas puede ser explicado como ver que ciertos criterios derrotables (*defeasible*) para, o indicativamente para, cierto hecho son satisfechos, en un contexto donde nada derrota los criterios derrotables. McDowell se opone a esto al suscribir la observación acerca del papel epistemológico *del ver que las cosas son de cierto modo*. Él mismo expresa pues la demanda de que dicha idea, poder decir cómo son las cosas a través del ver cómo son, está de suyo amenazada por lo que él denomina un argumento de la ilusión. Quisiera distinguirlo como *primer* argumento de la ilusión, puesto que hay otro argumento de la ilusión que es introducido luego.

El núcleo del primer argumento de la ilusión es este: «el argumento es que puesto que puede haber casos de engaño, lo que entra en la experiencia propia –lo que uno abarca dentro del ámbito de la conciencia propia– debe ser lo mismo en ambos tipos de casos» (CDK, 386). ¿Qué significa esto? Es natural interpretar, creo yo, el discurso de McDowell acerca de lo abarcado dentro de la conciencia propia como un dar cuenta de aquello en lo que consiste o que abarca la conciencia. De modo que McDowell presenta el argumento como mostrando algo acerca de una naturaleza común o estructura de la conciencia a través de casos diferentes. Ahora bien, es bastante claro que tal argumento, interpretado de este modo, es muy malo. No hay ninguna buena inferencia que parta de la indistinción entre los diferentes casos –es decir, que usted pueda ser engañado al tiempo que en un tipo de caso en el pensamiento usted se encuentra en el otro tipo de caso– a la conclusión de que los distintos casos tienen la misma naturaleza. Esto parece obvio, y durante largo tiempo ha sido parte de la respuesta a argumentos de la ilusión.

Podemos, sugiero, fortalecer el soporte para interpretar a McDowell de este modo teniendo en cuenta su más reciente explicación del disyuntivismo en DTA. En la sección 2 de dicho trabajo McDowell esboza lo que piensa del escepticismo. El enfoque general es por tanto epistemológico. Él describe su propia respuesta como «diagnóstico». Esto quiere decir que concibe el escepticismo como un síntoma, de cuyo diagnóstico hay que localizar y erradicar la condición más básica de la que es expresión. McDowell identifica la condición más básica como una «incapacidad de dar sentido a la idea de acceso perceptual directo a los hechos objetivos del entorno»¹⁰. ¿Por qué, de acuerdo con McDowell, no pueden dar sentido a esta idea? McDowell revela su pensamiento en este pasaje:

Lo que da forma a este escepticismo es la idea de que incluso en el mejor de los casos, lo máximo que puede arrojar la experiencia perceptual permanece cerca de un sujeto que tiene directamente a disposición de él un estado de relaciones de entorno. Considere [posibles] situaciones en las que una persona parece ver, digamos, que hay un cubo rojo frente a ella. La idea es que incluso si nos centramos en el mejor de los casos, su experiencia podría ser tal como es, en todos los aspectos, incluso si no había ningún cubo delante de ella. Esto parece revelar que la experiencia perceptual provee de los mejores avales (*warrants*) no concluyentes para afirmaciones sobre el entorno¹¹.

El sentido de este pasaje parece ser ahora que el problema escéptico resulta de adoptar el punto de vista de que las experiencias en todos los casos –cuando el cubo rojo está ahí tal y como podríamos decir, o ver, y cuando no hay un cubo rojo en absoluto– son de la misma naturaleza. Si ese es el diagnóstico, o al menos parte de él, McDowell debe suponer que la eliminación de la condición diagnosticada implica llegar a rechazar ese supuesto acerca de la experiencia. Este pasaje ve pues la solución como la exigencia de renuncia de un cierto punto de vista acerca de la naturaleza unitaria de todas las experiencias.

Sugiero, entonces, que tanto en CDK y DTA parece que hay un compromiso con una tesis disyuntiva acerca de la naturaleza de la experiencia, más allá de un disyuntivismo epistemológico simplemente.

Sin embargo, lo que creo que está claro es que en ambos pasajes McDowell está llevando a cabo una suposición mayor, que se introduce en un lenguaje que es en cierta medida escurridizo. Hay dos elementos: (1) la idea de que el saber a través del ver, por ejemplo, es un caso de saber «sobre la base de lo que entra en la experiencia». Así expresada, la idea parece innegable. Pero McDowell

10. MCDOWELL, 2008, 378.

11. *Idem*.

le añade otro supuesto: (2) si uno ha de saber algo –digamos P– sobre la base de la experiencia (digamos, viendo), entonces uno debe abarcar «dentro de la conciencia propia el hecho de que P» (386). Pues bien, si he interpretado correctamente el modo de hablar de McDowell acerca de los hechos que entran en la conciencia, este dice en efecto que las experiencias sobre cuya base sabemos que P deben ser experiencias que, en algún sentido, implican o consisten en haber construido de alguna manera en ellas, en su naturaleza de experiencia, el hecho conocible. En una terminología que es bastante común en estos días ello equivale a afirmar que el conocimiento que confiere una función epistemológica a la experiencia requiere de la verdad de una determinada concepción metafísica de esa experiencia. Llamaré a este supuesto, que vincula función epistemológica y análisis constitutivo, el Supuesto de Conocimiento por Experiencia [*the Knowledge By Experience Assumption*] (supuesto KBE).

Si estoy en lo cierto, respecto a que una lectura atenta de la primera respuesta de McDowell al argumento de la ilusión revela que él mantiene este supuesto, entonces es erróneo interpretar su disyuntivismo como puramente epistemológico. De modo que el primer resultado es que la segunda interpretación que he descrito anteriormente es incorrecta.

Es necesario pues plantear la siguiente pregunta: ¿es verdadero el supuesto KBE? ¿Debemos aceptarlo? KBE tiene, en efecto, dos caras. La primera es la siguiente: (1) Si una experiencia perceptual –por ejemplo, ver– posee la función epistemológica de proporcionar a su sujeto conocimiento de que P, entonces la experiencia en sí misma involucra al mundo externo en su naturaleza. (2) La correcta especificación de los elementos externos representa el verdadero hecho del conocimiento (de que P) que se confiere a su sujeto. Ahora bien, me parece que el elemento (2) no cuenta con el apoyo de McDowell, y que, obviamente, no es correcto. McDowell podría estar pensando que (2) es correcto porque, como él sostiene, si la ocurrencia del ver confiere conocimiento de que P, tal ocurrencia debe requerir en su naturaleza la verdad de P –[debe] requerir que sea un hecho que P–. Si eso es así, no se seguiría que necesita requerir la verdad de que P al tener por sí misma el hecho de que P como constitutivo. Tendría la propiedad requerida si tuviera elementos constitutivos, cuya presencia necesariamente significa que P. (Quizás sus ingredientes son los llamados *hacedores de verdad* [*truth makers*]*, aunque esta noción no tiene por qué

* La traducción literal usual, no solo en castellano, del término *truth makers* como «hacedores de verdad» resulta exasperante para algunos intérpretes, no obstante, y precisamente por su literalidad, parece ajustarse al pretendido sentido «neutral» o general del posible contexto originario de uso explícito del término en relación con la noción que intenta designar: una ontología de la verdad que apunta hacia la existencia de «portadores de las propiedades de verdad y falsedad», como sugieren Mulligan,

figurar como alternativa al modo de hablar de McDowell sobre los hechos). Otra razón para dudar de la idea de los hechos como constitutivos es la sospecha de que no existen tales cosas como hechos. Tal vez hablar de hechos no es hablar de las cosas que pueden ser constitutivas¹². Estoy sugiriendo pues que, incluso si aceptamos KBE, McDowell no ha ofrecido razón alguna para analizar, del modo preciso como lo hace, los constituyentes de la experiencia.

Esto nos deja con una pregunta fundamental: ¿qué debemos decir acerca del supuesto (1)? Si mi lectura es correcta, McDowell en este punto estaría ofreciendo un pensamiento que expresa del siguiente modo: «La idea básica es que la posición epistémica propia sobre algún asunto no puede inteligiblemente estar constituida, incluso parcialmente, por cuestiones incomprensiblemente externas a como tienen lugar en uno de modo subjetivo»¹³. Pero esto es, sospecho, una invitación a confundir un tópico acerca del conocimiento con una afirmación filosófica opaca. Si por «incomprensiblemente externas a como tienen lugar en uno de modo subjetivo» se entiende cuestiones externas al conocimiento propio (a la subjetividad, en este caso), entonces, obviamente la posición epistémica positiva propia, que implica conocimiento, no puede ir más allá de eso. Sin embargo, si ello se refiere a «cuestiones constitutivas de las experiencias

Simon y Smith, quienes sitúan dicho contexto en el marco de aquella noción –presumiblemente presente en Aristóteles– para la que Husserl emplea el término «wahrnehmend», que abarcaría la definición russelliana de «hecho» (*fact*) y la wittgensteiniana de «estado de cosas» (*Sachverhalt*), conceptos que implican la asunción de «entidades en virtud de la cuales son verdaderas las sentencias y/o proposiciones», cfr. MULLIGAN, K.; SIMONS, P. y SMITH, B., «Truth-Makers», *Philosophy and Phenomenological Research*, 44 (1984), § 1, pp. 287 y ss. Algunos intérpretes optan por verterlo como «verificadores» –probablemente auspiciados por el uso, desafortunado según Armstrong, de «*verifier*» empleado por Russell en relación con dicha noción–, pero puede resultar menos adecuado por aludir a factores y/o criterios que condicionan más bien la cualidad de «verificable» o «comprobable» (por tanto también la de «falseable») de un pensamiento, creencia o sentencia en virtud de su significado o su inteligibilidad, lo que parece exceder el sentido basal de la noción en cuestión. Teniendo en cuenta esto, junto con la sugerencia –de Armstrong, y en parte de Mulligan, Simons y Smith– sobre la posible procedencia aristotélica de dicha noción, y la observación de Armstrong (y Hocberg) acerca del presunto uso equivoco de Russell, en algunos lugares, de «verificado» (*verified*) donde quiere decir «hecho verdadero por» (*made true by*) –cfr. ARMSTRONG, D., *Truth and Truthmakers*, Cambridge, University Press, 2004, p. 5 n. 1–, optamos por mantener el sentido general que connota «hacedores de verdad», cercano al sentido de algo que «genera», «porta» o «produce» verdad. *N. del T.*

12. Una conversación con Bill Fish me alertó sobre el modo como McDowell habla de los hechos sin examinar o explicar sus compromisos.

13. MCDOWELL, 1998a, 390.

propias», entonces no resulta contrario a ningún tópico suponer que una experiencia en un contexto (cognitivo y causal) puede transmitir conocimientos relativos a características que no son constitutivas de ella.

Sería justo, creo yo, sugerir que es una hipótesis razonable explorar que el conocimiento observacional puede ser mejor explicado por una concepción de experiencia que implique de suyo al mundo externo, pero el comentario de McDowell no se dirige de ningún modo a mostrar que hemos de adoptar este enfoque.

En la exposición de McDowell en CDK hay otro aspecto del argumento de la ilusión. McDowell lo expresa así: «*Ex hypothesi* una mera apariencia puede ser indistinguible de lo que usted describe como un hecho manifiesto. Así, en un determinado caso uno no puede decir con certeza si lo que confronta a uno es una cosa o la otra. ¿Cómo, entonces, puede haber una diferencia en lo que se da a la experiencia, en algún sentido que pudiera importar a la epistemología?»¹⁴. Esto es importante porque en este argumento no existe el supuesto de que la dificultad surge debido a que la indistinguibilidad da lugar a una conclusión acerca de un tipo común de experiencia. Más bien plantea la cuestión desde la relevancia epistemológica de la diferencia entre tipos supuestamente distintos de experiencia. Hasta donde puedo ver, esta cuestión es central en lo que atañe a la estrategia de McDowell. ¿Cuál es su respuesta? McDowell dice dos cosas. En primer lugar, dice que «difícilmente puede uno consentir la idea de estar teniendo un hecho manifiesto dentro del reino de la experiencia propia, sin suponer que ello constituiría conocimiento del hecho que nos es accesible»¹⁵. Tal como figura se trata simplemente de una afirmación que de ninguna manera responde el problema. El segundo modo de pensar de McDowell es: puesto que el hecho manifiesto no es externo a la «subjetividad» del sujeto, entonces sí que puede contribuir de suyo con la posición epistémica del sujeto de modo consecuente con un internalismo admisible. Creo que lo que uno tiene que decir en este punto es que hace falta una explicación detallada de cómo esto es posible. El problema es, en líneas generales, ¿cómo puede el sujeto saber que es un caso bueno? La contestación de McDowell es que la respuesta a ello yace en el hecho de que precisamente es un caso bueno. Podemos estar de acuerdo en que ningún argumento convincente ha refutado esta sugerencia, pero necesitamos que se exponga el planteamiento con más detalle. La explicación no se sostiene diciendo que cuando se trata del caso bueno el hecho está dentro del alcance subjetivo del sujeto. Podemos conceder que está al alcance del sujeto en los términos de la experiencia, pero el problema es cómo está dentro del alcance epistemológico del sujeto.

14. MCDOWELL, 1998a, 389-390.

15. MCDOWELL, 1998a, 390.

He argüido que una lectura atenta del texto en el que McDowell introdujo por primera vez su disyuntivismo hace plausible atribuirle un compromiso con lo que podríamos llamar disyuntivismo teórico-empírico vinculado a un disyuntivismo epistemológico. Pero McDowell no explica por qué la epistemología requiere del planteamiento de la experiencia que él respalda, ni explica por qué tal planteamiento remite a la epistemología.

3. LAS OBJECIONES DE BLACKBURN

Nada de lo que he dicho alcanza a ser una objeción al punto de vista mixto de McDowell, más bien logra ser una queja de que la estructura no esté debidamente justificada o explicada. En la discusión de Blackburn sobre McDowell su mensaje central es, o parece ser, que el mayor error de McDowell es apoyar el disyuntivismo. Al enumerar los errores tal como él los ve, Blackburn aduce: «Por encima de todo, tal vez, se incluye la doctrina de la “disyuntivitis”, o la negación de un máximo factor común, entre los casos en los que percibimos las cosas correctamente y casos en los que no lo hacemos»¹⁶. Blackburn dedica la sección 6 de su artículo a criticar este punto de vista, y yo quiero preguntar qué tan poderosas son sus críticas.

Pues bien, las críticas de Blackburn están, en su exposición, vinculadas a la idea de que McDowell emplea ciertas metáforas espaciales cuando habla de la mente, y si aquellas fueran suprimidas, como él cree que debería hacerse, la doctrina de la «disyuntivitis» carecería de motivación alguna para ser aceptada, y, más aún, llegaría a ser tan buena como (o tan mala como) ininteligible. Como dice Blackburn, «¿podemos, de hecho, llegar a tanto como creer que entendemos la doctrina sin una distorsión funesta de toda la filosofía de la mente?»¹⁷. El contexto de esta observación deja claro, pienso, que Blackburn considera que la distorsión reside en, o se sigue de, dicho empleo de metáforas espaciales.

Aunque, tal como lo escribe, Blackburn presenta las cosas como si él tuviera en realidad dos problemas con el punto de vista de McDowell –uno, que es insostenible, el otro, que ni siquiera podemos entenderlo–, me parece que el punto acerca de la ausencia de comprensión es solo una re-expresión de su impresión de que el punto de vista [de McDowell] carece totalmente de soporte. La razón para decir esto es que el propio Blackburn tiene una manera de definir o explicar la «disyuntivitis» en términos generales, por lo que no puede considerarla como profundamente inexplicable. Esta alternativa se encuentra en los siguientes términos: «No hay nada fundamental en común entre alguien

16. BLACKBURN, 2006, 204.

17. BLACKBURN, 2006, 213.

cuya mente abarca un hecho, y alguien cuya mente no lo hace»¹⁸. Es cierto que esta formulación emplea una metáfora –abarcarse los hechos– pero no es exactamente una metáfora espacial –es más una metáfora de acción– y tampoco existe alguna razón obvia para suponer que la metáfora no pueda ser reemplazada por algo no metafórico, si uno quisiera¹⁹. El núcleo de la doctrina, así explicada, reside en el alegato negativo-existencial de que no hay nada (fundamental) en común entre ciertos casos. Lo único que da sentido, por tanto, a la afirmación de Blackburn de que no existe una comprensión de este pensamiento es que él está persuadido de que es imposible considerarlo como verdadero.

Al respecto surge un segundo problema en la discusión de Blackburn. Él ha situado una tesis cuya comprensión, de nuestra parte, como tal parece no depender de metáforas espaciales, pero, ¿es disyuntivista esta tesis? Siendo más específicos, ¿es McDowell disyuntivista? Blackburn se perjudica de algún modo a sí mismo al no emplear, ni examinar adecuadamente, el modo como el mismo McDowell, o algún otro disyuntivista, o incluso los impugnadores serios del disyuntivismo, han expuesto sus puntos de vista. Blackburn lo hace con sus propias palabras, y, en consecuencia, su planteamiento incurre (al menos) en tres graves distorsiones.

La primera es ésta. Si estamos considerando una tesis –no hay nada fundamental en común entre X o Y– partiendo en principio de una expresión o formulación del disyuntivismo de McDowell, seguramente ello requiera que los [elementos] disyuntos deban ser los de McDowell. Pero en su formulación Blackburn no cumple en absoluto con esta expectativa. Los disyuntos que elige son o abarcar un hecho, o bien no abarcarlo²⁰. En esta formulación el segundo disyunto es simplemente la negación del primero, y claramente esta no es la relación entre los disyuntos desde el punto de vista de McDowell. Estos disyuntos están, pues, a cierta distancia de aquellos en los que se centra McDowell.

En segundo lugar, el modo como Blackburn realmente expone la supuesta idea es que no hay nada fundamental en común entre *una mente* que abarca un hecho particular y *una mente* que no abarca ese hecho. Pero esto suscita la réplica de que obviamente hay algo fundamental en común, a saber, ambos son mentes –y podría perfectamente haber un montón de otras cosas en común,

18. BLACKBURN, 2006, 213.

19. Podría replicarse, en beneficio de Blackburn, que abarcar es aquí una metáfora espacial puesto que abarcar es una acción espacial. Hay un sentido en el que esto es verdad, y ello pone de relieve la pregunta ¿cuál es la fuerza precisa de «espacial» en el discurso de Blackburn sobre «metáfora espacial»? No obstante, si tenemos una lectura muy amplia de «espacial» resulta difícil pensar que la espacialidad del contenido metafórico pueda ser una fuente significativa de dificultad.

20. BLACKBURN, 2006, 213.

por ejemplo, el gusto por las natillas—. Claramente, lo que Blackburn quiere decir es que no hay nada fundamental en común en la medida, o simplemente a la luz del hecho de que en una [mente] tuviera lugar el buen elemento disyunto y en la otra el malo. (Puede haber mejores formas de poner esta restricción, de relativizar la negación de un aspecto, pero espero que esté claro lo que significa). En este punto irrumpe pues el tercer problema (o grupo de problemas). Esta afirmación, obviamente, no es verdadera, y por lo tanto el disyuntivismo no debe de ser formulado de ese modo. Así, si tenemos los disyuntos correctos, cada uno puede ser un evento, cada uno es una experiencia, cada uno puede ser algo que sucede al sujeto S, cada uno puede producir cierto efecto en el sujeto, y así sucesivamente. Pero, con la misma relevancia, por lo que puedo ver, no hay nada en el modo como McDowell realmente formula su disyuntivismo, una formulación ya dada, que suponga que él deba aceptar la tesis del «nada en común entre...», ni, evidentemente, cómo entiende él los compromisos de su propia posición.

Se puede decir que Blackburn estructura su crítica sobre la base de una mala formulación. Sin embargo, insinúa una serie de críticas que pueden considerarse en relación con lo que McDowell y otros disyuntivistas dicen, y yo quisiera examinar algunas de ellas.

En primer lugar, Blackburn afirma que es una consecuencia del punto de vista disyuntivista que si alguien está en el caso bueno, y por lo tanto, como él dice, abarca los hechos, «simplemente no hay ninguna explicación de que su acción parta, por así decirlo, de cualquier lugar psicológica o metafísicamente previo»²¹. Ahora bien, no estoy del todo seguro de lo que Blackburn quiere decir con esto, pero, tal como lo veo, sería posible proporcionar una explicación de por qué un sujeto se encuentra en un caso bueno —por ejemplo la iluminación era buena, los ojos del sujeto estaban en orden, no había niebla, etc., etc. También podríamos explicar por qué el sujeto se encuentra en el caso malo. Si Blackburn se refiere a este tipo de explicación entonces parece que se equivoca. Pero tal vez se refiere a lo siguiente: no hay una explicación de por qué los casos buenos *hacen lo que hacen para nosotros*. Esto quizá no sea completamente preciso o claro, pero quiero ocuparme de ello. En primer lugar, supongamos que no hay tal explicación, ¿sería eso un problema grave? No está nada claro que lo sea. En segundo lugar, ¿por qué el punto de vista del caso bueno se exime de tal explicación? Tal vez casos que son buenos, es decir, [casos] en los que se manifiestan hechos a los sujetos, tienen una naturaleza y fundamento que cuando sean descubiertos puedan proporcionar una explicación informativa de por qué hacen lo que hacen. No quiero decir que McDowell piense

21. BLACKBURN, 2006, 213.

esto, sino que no veo la forma de que se exima, simplemente por tratarse de un buen caso. De lo que se exige, desde luego, es de una explicación de tener algo que ver con el caso bueno que se vincula de suyo al tipo de estado mental o tipo de experiencia que conforma el punto a rechazar para McDowell. De todos modos, aunque se exima de un tipo de explicación –una con un cierto contenido– no está claro que se exima de *todo lo demás*.

Blackburn parece pensar también que disyuntivistas del tipo de McDowell deben negar que haya creencias falsas. Lo dice de este modo: «podría pensarse que los disyuntivistas sostienen que no hay tal cosa como una creencia falsa. [...] Por alguna razón, sin embargo, [...] La doctrina se limita usualmente a la experiencia perceptual»²². Blackburn parece sostener, o quizás mejor insinuar, que el compromiso con este punto de vista es una *reductio* de la posición. Sería, en efecto, bastante notable pensar que no hay creencias falsas. No obstante, es de hecho perfectamente lícito preguntarse por qué la creencia no debe ser tratada «disyuntivamente»²³. Pues si uno la trata de este modo, difícilmente podría decirse que no hay creencias falsas. Si se quisiera formular los elementos disyuntos del modo como Blackburn claramente los prevé, se podría decir algo como esto: la creencia que *p* es, o bien una cuestión de ser preciso con respecto a *p*, o bien de ser impreciso con respecto a *p*. El último caso, precisamente, representaría el caso de la creencia falsa. Por lo tanto, difícilmente sería una implicación el que no haya creencia falsa, incluso si se fuera disyuntivista al respecto. Aún así, queda muy poco claro por qué hay que pensar que McDowell se encuentra de algún modo presionado a ser disyuntivista acerca de la creencia después de todo, incluso en la línea planteada. Por último, si se quisiera explorar el disyuntivismo acerca de la creencia, la mejor opción a considerar es decir que creer que *p* es: o saber que *p*, o simplemente tener la opinión de que *p*. Una vez más, que no haya creencia falsa difícilmente podría ser una consecuencia de esta sugerencia.

En tercer lugar, quiero examinar otra observación que hace Blackburn. Él dice: «María y la gemela de María pueden igualmente ser informadas por sus

22. BLACKBURN, 2006, 213.

23. Cuestión que he planteado en SNOWDON (1990). Mi preocupación entonces era, a la luz de lo desarrollado, el pensamiento, más bien extraño, de que podría haber un problema con el disyuntivismo perceptual tal que si la idea fuera trasladada a otro contexto podría bloquear allí el análisis, del modo como lo hiciera en el caso perceptual. (Tenía en mente la aplicación a los casos de análisis de la memoria y el conocimiento). Mi respuesta a esta preocupación fue la aserción de que tal propuesta puede hacerse para algunas áreas y no otras –lo cual es, de hecho, suficientemente verdadero– de modo que no hay amenaza. Pero, al hacer esta réplica no investigué propiamente el potencial general del disyuntivismo.

experiencias de que hay mantequilla delante de ellas, cuando una se encuentra frente a la mantequilla, y la otra solo frente a mantequilla falsa. Tercero, la gemela de María sale luego al espacio modal, donde no tiene nada enfrente de ella, pero su nervio óptico está siendo estimulado [...] igualmente está siendo informada por su experiencia de que hay mantequilla»²⁴. Al oír este comentario quiero responder diciendo que si no se trata simplemente de un escenario preliminar para expresar de nuevo la objeción a la objeción del nada-fundamentalmente-en-común (de acuerdo, ya espero no ser dirigido a la demanda real), entonces debemos leerlo como un intento de vender o motivar la aceptación de la idea de que todos estos casos comparten la misma experiencia. Pero ¿en qué medida la observación contiene algo que haga esto? La respuesta que quiero sugerir es que trata de hacerlo ofreciendo una descripción manifiestamente empobrecida de los casos relevantes. Pues, describiendo los casos de una manera normal diremos que, en el primero, María ve y reconoce la mantequilla, en el segundo, ella ve pero no reconoce –digamos– la margarina y erróneamente la toma por mantequilla. En el tercer caso María está alucinando mantequilla. Pues bien, a la luz de tales descripciones, difícilmente puede parecer equivocado pensar que en los distintos casos (donde se supone que están presentes) se presentan distintos tipos de experiencias²⁵. Se puede decir que Blackburn intenta mantener a raya esta idea natural mediante la descripción de los casos de una manera muy pobre y no natural.

Si estoy en lo cierto, o no, acerca del propósito de la observación de Blackburn que acabo de considerar, el punto final a destacar es que Blackburn claramente piensa que hay un tipo compartido de experiencia presente en los tres casos. Pero si así lo cree –y de ningún modo es mi propósito aquí sugerir que es un pensamiento poco razonable, o incluso, no verdadero– podemos pedirle que diga en términos más específicos qué clase o tipo de experiencia es. En cierto grado está obligado a ello, de lo contrario no sabemos lo que está afirmando. Ahora bien, quisiera sugerir que su descripción más detallada incluirá algunos elementos que no se puede decir que implica un descenso hacia la ininteligibilidad negar que de hecho son compartidos por todas las experiencias, y entre esos elementos habrá algunos elementos tales como ocurren dentro del cuerpo del sujeto, y contienen como ingredientes únicamente cosas dentro de ese espacio (probablemente, por supuesto, eventos dentro de ese espacio). Es decir, habrá atribuciones espaciales implicadas en la propia afirmación que Blackburn esté haciendo. Él debe, por lo tanto, admitir que al menos entiende la negación

24. BLACKBURN, 2006, 213.

25. La observación entre paréntesis alerta aquí al lector de la existencia de una disputa sobre cuál de las tres debe ser considerada una experiencia significativamente diferente.

de tales afirmaciones, negaciones que pueden verse como implicando afirmaciones espaciales alternativas. Esta línea de razonamiento pretende ser una simple demostración de que la negación de Blackburn de cualquier comprensión de las afirmaciones espaciales que hace McDowell no resulta convincente. Se pretende, también, socavar la idea de que las afirmaciones espaciales deban ser tratadas como metáforas.

No he examinado todos ni la mayoría de los puntos de Blackburn, pero mi conclusión es que su discusión del disyuntivismo incorpora algunas críticas dudosas porque no provee ninguna base que nos ayude a decidir si la concepción de McDowell es correcta.

4. EL ARGUMENTO TRASCENDENTAL

McDowell (2008) hace una adición novedosa y muy interesante a su respuesta al escepticismo introduciendo un argumento trascendental que es el tema central de este artículo. Arguye que el diagnóstico correcto de escepticismo (y aquí quiero repetir su lenguaje) es que expresa la incapacidad de dar sentido a la idea de acceso perceptual directo a hechos objetivos del entorno²⁶. Hay tres nociones aquí sobre las que quisiera llamar la atención en lo que sigue. La primera es la de un *diagnóstico de escepticismo*. La segunda es aquella de que no se le puede *dar sentido* a un acceso perceptual directo. La tercera es la noción de *acceso perceptual directo a hechos objetivos* ([*direct perceptual access to objective facts*] que abreviaré como DPA). La respuesta de McDowell es afirmar que *podemos* dar sentido a DPA. Más específicamente, arguye que hay propiedades de la experiencia que el escéptico concede que la experiencia posee, y cuya presencia *requiere que DPA tenga sentido*. La función del nuevo argumento trascendental es demostrar este requerimiento. La propiedad en cuestión que el escéptico reconoce que tiene lugar es la de que «pretende ser de la realidad objetiva»²⁷. En la sección 4 de DTA McDowell admite que podría haber escépticos que, no sin vacilar, concedan que la experiencia tiene siempre esta propiedad²⁸. Si no lo hicieran, entonces su sugerencia es que pueden ser localizables otros argumentos trascendentales (de hecho, podrían ser localizables en argumentos ya propuestos, por ejemplo, por Strawson) que partan de alguna propiedad que el escéptico acepte que tiene lugar y que muestren, sobre la base de tal propiedad de fondo, que las experiencias deben poseer la propiedad de pretender ser de la realidad objetiva.

26. MCDOWELL, 2008, 378.

27. MCDOWELL, 2008, 382.

28. MCDOWELL, 2008, sec. 4.

Antes de considerar el argumento trascendental en sí, hay, me parece, una pregunta que debe formularse aquí en lo que atañe al planteamiento de McDowell. Podría plantearse de esta manera: ¿Piensa realmente McDowell que habrá un argumento trascendental válido, o tal vez considerable complejidad, en la conclusión de que la experiencia pretende ser de la realidad objetiva (punto al que el argumento que el mismo McDowell anticipa puede contribuir) desde alguna propiedad de la experiencia que, podríamos decir, debe ser reconocida por los escépticos?²⁹ Más aún, ¿está McDowell *comprometido* con la existencia de un argumento tal? Supongamos inicialmente que la respuesta a esta pregunta es «sí». Es necesario señalar que McDowell no ofrece ninguna razón para pensar que habría un argumento tal. Al final de la sección 4, McDowell hace la siguiente observación: «El punto es exactamente que no podemos rechazar un argumento que gira alrededor de la concepción disyuntiva de la apariencia perceptual, sobre la base de que no establece de suyo la característica de la experiencia perceptual que surge de ello»³⁰. La afirmación central en esta observación es, pensaría yo, claramente cierta. No se requiere de argumento alguno para probar que sus propios supuestos son correctos, y el hecho de que no lo haga no puede ser una razón para rechazarlo. Y esto no se debe precisamente a que exista un argumento *mayor* probando los supuestos, sino a que simplemente no es legítimo exigir un argumento que contenga una prueba tal. El planteo correcto de McDowell, por tanto, no puede ser convertido en una razón para aceptar la existencia de tal argumento trascendental general, con el que yo estoy asumiendo (*pro. tem.*) que él se encuentra comprometido.

A la luz de esto hemos de reconocer, sugiero, que no está claro cuáles son los enteros compromisos de McDowell, por lo que no deberíamos atribuirle supuesto alguno. Sin embargo, aún podemos preguntar: ¿hay alguna presunción general o expectativa de que si un argumento ha de depender de la presencia de una característica (y derivar consecuencias de ello) debe haber otro argumento que muestre que esa característica es en sí misma trascendentalmente derivable de otra característica? Ahora bien, puede haber, en efecto, una prueba de que tal condición *no puede cumplirse*, pero si no se intenta buscar tal prueba no habría, seguramente, ninguna atracción inmediata para respaldar una idea así. Si es así, en cualquier argumento serio uno puede apelar a características que no tienen tal soporte trascendental. Entonces McDowell

29. Estoy hablando aquí de un modo que no resulta totalmente satisfactorio, el cual, empero, no sé cómo evitar. Realmente no hay escépticos; lo único que hay es la noción o posición del escepticismo. De modo que hablar sobre lo que un escéptico debe reconocer requiere pasar a hablar sobre lo que es interno a la posición prevista. Y ¿qué significa esto exactamente?

30. MCDOWELL, 2008, 382.

probablemente ha de vivir con la idea de que su propio argumento trascendental tendrá el control solo en algunos puntos de vista escépticos. No queda claro si esto es importante.

Sin embargo, si esta es la actitud correcta, genera una pregunta más acerca de la estrategia general de McDowell. McDowell representa la disputa crucial entre escépticos (del tipo, podríamos añadir, del que él se ocupa) y no escépticos acerca de si DPA tiene sentido (o no). Él produce un argumento trascendental supuesto para demostrar que lo que el escéptico reconoce como una caracterización particular de la experiencia implica que DPA tiene sentido. Pero dentro de la imagen que McDowell tiene de esta disputa no hay ninguna razón general evidente para suponer que el hecho de que DPA tenga sentido *requiera*, de ningún modo, que su tener sentido pueda provenir de un argumento trascendental, partiendo de algo que el escéptico admite. Acabamos de ver (o al menos asegurar) que no hay en general una condición en el empleo de una noción (un compromiso con que haya una tal noción que da sentido) que pueda ser trascendentalmente derivada. Si esto es correcto, entonces tiene implicaciones para la estrategia de diagnóstico de McDowell. La visión de McDowell es que el escepticismo surge de la convicción de que DPA no tiene sentido. Si refutamos esta convicción, las preocupaciones escépticas serían pues arrancadas de raíz (o, tal vez, atendidas). El objetivo de McDowell es refutar la convicción mediante la propuesta de su argumento trascendental. Sin embargo, a la luz de las observaciones anteriores sobre los argumentos trascendentales no se debe suponer que si DPA tiene sentido, habrá entonces con ello un argumento trascendental como su conclusión. Quizás tiene sentido, pero eso no puede ser demostrado por un argumento tal. Esto significa, hasta donde puedo ver, que uno podría hacer ambas cosas: tanto estar de acuerdo con el diagnóstico de McDowell sobre el escepticismo, como estar de acuerdo en que puesto que DPA tiene sentido, el escepticismo es infundado *si no* cuenta con un argumento trascendental que lo demuestre. Por lo tanto, estrictamente hablando, la respuesta general que ofrece McDowell podría ser planteada sin el denominado argumento trascendental en cuestión.

De hecho, uno podría añadir, que en el espíritu del enfoque de McDowell parece estar presente un debate filosófico, no para esperar, o presentar, argumentos que pretenden mostrar que el punto de vista opuesto es erróneo, sino más bien mostrar cómo no verse obligado a aceptar el punto de vista supuestamente malo, malo a menudo debido a los problemas que genera su adopción. En este espíritu, teniendo en cuenta el diagnóstico de McDowell, el principal requisito en la respuesta al escepticismo parece ser hacer plausible que no es necesario aceptar los supuestos que generaron el punto de vista.

Sea como fuere, quiero examinar, en lo que sigue, el argumento trascendental. Citaré el pasaje dejando de lado un párrafo intermedio en mi presentación inicial.

La característica relevante es que la experiencia pretende ser de una realidad objetiva. Cuando uno se somete a la experiencia perceptual, a uno por lo menos le parece como si las cosas en el entorno propio son de cierta manera.

Al menos implícitamente hay aquí un razonamiento que puede exponerse de la siguiente manera. A fin de encontrar inteligible [la idea de] que la experiencia tiene, después de todo, pretensiones objetivas, debemos ser capaces de dar sentido a una clase de experiencias diferenciadas epistémicamente, aquellas en las que (continuado con el caso visual) uno ve cómo son las cosas –aquellas en las que cómo son las cosas se hace visualmente accesible a uno. Las experiencias en las que simplemente a uno le parece como si las cosas son así, son, por tanto, experiencias que engañosamente se presentan como pertenecientes a la clase diferenciada epistémicamente. De modo que si vamos a comprender la idea de que las experiencias tienen pretensiones objetivas, necesitamos la idea de experiencias que pertenecen a la clase diferenciada epistémicamente³¹.

La presentación de McDowell está bastante condensada, pero quiero analizar el argumento dentro de una forma aún más simple. Al igual que McDowell, simplemente la formularé para el caso visual. Una forma de proponer el núcleo del argumento me parece ser la siguiente:

- (1) Las experiencias perceptuales tienen pretensión objetiva –es decir, en tales experiencias al sujeto S le parece como si P, donde P es una afirmación de cómo son las cosas objetivamente en el entorno de S.
 - (2) Para una experiencia, tener la pretensión objetiva P es por ello pretender ser una [experiencia] en la que se puede ver que P.
 - (3) Pretender ser una [experiencia] en la que se puede ver que P es por ello pretender ser una [experiencia] en la que cómo son las cosas se hace por sí mismo visualmente accesible a uno, o es directamente accesible a uno –esta última clase sería la que McDowell llama «epistémicamente diferenciada».
- Así, (4) las experiencias perceptuales pretenden pertenecer a la clase epistémicamente diferenciada, en la que el entorno le es directamente presente a uno.
- Hay, sin embargo, una afirmación crucial adicional, a saber:
- (5) si (4) es verdadera, entonces la noción de presentación directa tiene sentido.
- Dado pues que el escéptico al que se ofrece este argumento acepta (1) a través de (5), entonces se desprenderá la conclusión de que la noción tiene sentido.

31. MCDOWELL, 2008, 380.

Ahora bien, he formulado el argumento de un modo ligeramente diferente al de McDowell, y no lo he hecho depender, de forma explícita, de un análisis disyuntivo de propósito. Pero no me parece que esto deje fuera algo *esencial*.

Una cuestión que requiere plantearse concierne a la afirmación (5) en mi presentación. Es claro que el argumento de McDowell se basa en esa afirmación. Pero ¿hemos de estar de acuerdo con ella? Ocuparse de esta pregunta nos lleva a otra, ¿qué quiere decir exactamente McDowell con la afirmación, que él atribuye a los escépticos, de que DPA *no tiene sentido*? El discurso de McDowell sobre «(no) tener sentido» ha de ser satisfactorio en sus dos funciones dentro de la discusión. Su primera función está en la identificación de la convicción o supuesto que subyace al escepticismo. (Esto se corresponde con el diagnóstico del escepticismo que hace McDowell). Su segunda función está en la conclusión de que DPA tiene sentido, a lo que conduce el argumento trascendental. La estrategia general de McDowell requiere que haya una sola interpretación de «(no) tener sentido» apropiada para ambas funciones. No está claro que la haya. Empecemos por examinar la afirmación (5) en el argumento antes presentado. Supongamos que es verdad que (ciertas) experiencias pretenden ser aquellas en las que un estado de cosas objetivo es perceptual y directamente accesible. Esto implica que DPA tiene sentido en la medida en que se requiere incluirlo en una descripción precisa de lo que pretende la experiencia. ¿Qué medida es esta? No parece implicar que represente algún tipo de posibilidad real. De modo que, en ciertas experiencias parece como si una sección de algo está a la vez por debajo y por encima de otra sección. Así es como se nos presentan algunos dibujos de Escher. No puede haber casos en los que realmente se obtenga este pretendido estado de cosas. Es cierto, sin embargo, que algunas experiencias tienen esta pretensión. La conclusión parece ser que (5) solo es verdadera si «tener sentido» significa algo muy débil –más o menos, sin llegar a ser ininteligible–. McDowell no dispone de ninguna justificación obvia para afirmar (5), si ello contiene alguna comprensión fuerte de «tener sentido». Esto implica que el diagnóstico del escepticismo por parte de McDowell descansa en la convicción de que DPA no alcanza a ser inteligible. Esto nos obliga a preguntarnos si el diagnóstico de McDowell es del todo plausible, teniendo en cuenta su interpretación implícita. Ahora bien, hay muchas preguntas que pueden formularse sobre cómo ha de ser exactamente un diagnóstico del escepticismo, y sobre la dirección general del diagnóstico sugerido por McDowell, pero la pregunta que nos concierne aquí es si el escepticismo surge de la convicción de que DPA no es siquiera inteligible. Es muy difícil ver por qué ello debería ser considerado como *el* origen del escepticismo. Supongamos que alguien piensa que aunque DPA tenga sentido, y sea de hecho posible, no es verdad que realmente ocurra. Si se pensara esto, entonces, asumiendo que McDowell tiene razón acerca del papel central de las ideas en torno a DPA, ello

parecería ser suficiente para generar la actitud escéptica. O, supongamos que se pensara que se puede demostrar que DPA no es de suyo posible, nuevamente parece seguirse la actitud escéptica, dado que el enfoque diagnóstico general de McDowell es correcto. Hasta donde puedo decir, no es pues realmente creíble diagnosticar el escepticismo como basado en una suposición que el argumento trascendental nos pone en situación de negar.

Quiero, no obstante, perseguir otra línea de interrogantes sobre el argumento trascendental de McDowell. En los términos de mi presentación del argumento el centro de estas interrogantes se encuentra las premisas (2) y (3). La pregunta crucial es ésta: ¿cuáles son las implicaciones del hecho de que las experiencias (perceptuales) tengan pretensiones objetivas? El argumento de McDowell opera transformando esta idea en la idea de que [las experiencias] pretenden ser aquellas en las que los hechos objetivos se hacen «directamente accesibles» al sujeto. ¿Es esta una transformación aceptable?

De hecho, podemos señalar que el objetivo general de McDowell en realidad no le obliga a mantener esta particular implicación. Su propósito estaría logrado si pudiera persuadirnos de que tener pretensiones objetivas puede ser transformado en la posesión de alguna condición u otra cuya formulación requiere de la noción DPA. No se requiere que se produzca la simple transformación que presenta en su argumento. Esta observación, si es correcta, facilita en algo la tarea de McDowell. Pero la pregunta es, ¿podemos derivar de la noción de pretensión objetiva alguna condición que implique DPA? He de hacer dos puntualizaciones iniciales que no considero una demostración de que la transformación de McDowell no se logra, sino que plantean algunas dudas en cuanto a si se logran. El primer punto es que si uno desea alguna explicación de la noción de tener pretensión objetiva, hay posibles planteamientos que no implican elementos epistémicos pero que parecen potencialmente explicativos de la noción. Una sugerencia es esta: si una experiencia tiene la pretensión objetiva de P, por ejemplo, que hay un sofá rojo, ello se reduce a su pretensión de ser un claro avistamiento de los elementos que fundamentan la verdad de que P, en este caso, de un sofá rojo. Otra sugerencia es: para una experiencia, tener la pretensión objetiva que P es por ello pretender ser de una situación en la que sería verdadero juzgar que P. Ofrezco estas como elucidaciones alternativas que no contienen ningún elemento epistémico en el análisis. No analizan pretensiones objetivas en términos epistémicos. McDowell tiene que persuadirnos de que tales análisis epistémicamente neutrales son de algún modo inadecuados, y creo que podemos decir que no lo hace. En segundo lugar, a pesar de que he dejado el concepto de DPA sin delimitar, parece que parte de la noción es la de ser capaz de saber algo de una manera determinada. Ello sería (al menos en parte) una noción epistémica. Si eso es correcto, McDowell está entonces comprometido con que se trate de un análisis de pretensión objetiva en parte

en términos epistemológicos. Ahora bien, no dispongo de ninguna demostración de que es erróneo analizar la pretensión objetiva en términos epistemológicos, solo destacaría tres puntos en este nivel del argumento. En primer lugar, hay casos de cosas que, por lo menos en cierto sentido, poseen pretensiones objetivas y para los que un análisis epistemológico parece inapropiado. Tengo en mente imágenes. Las describimos en términos de contenidos objetivos –una imagen de un sofá rojo– pero no las analizamos en los términos de la pretensión ser una presentación directa de un sofá rojo. En segundo lugar, hay una amenaza de regresión en el análisis de McDowell, que puede, desde luego, ser truncada, pero que deja una pregunta aun cuando se trunca. McDowell pasa de una experiencia que pretende ser de un sofá rojo a su pretensión de ser un caso en el que el hecho de que hay un sofá rojo es accesible al sujeto de una manera que se puede describir utilizando las nociones de DPA. Pero McDowell no sugeriría la incorporación de esta última pretensión como tal dentro de un aspecto epistémico subsiguiente. Es decir, su pretensión de ser un caso en el que el hecho de que hay un sofá rojo es accesible al sujeto, etc., no ha de ser, de suyo, re-descrita o analizada como si su pretensión de ser un caso en el que el hecho de que hay un sofá rojo es accesible al sujeto, etc., fuera de suyo accesible al sujeto, etc. Pero si no vamos a continuar con el análisis de este modo, ¿por qué empezar de esa manera? Por último, no queda claro lo que resulta del discurso de DPA.

Habiendo sugerido, al menos, que hay maneras no epistemológicas de analizar una pretensión objetiva, y que no hay ninguna razón evidente para insistir en un análisis epistemológico, podemos plantear una dificultad adicional para el argumento trascendental de McDowell.

Si la situación es como él parece pensar, a saber, que el escéptico no puede dar sentido a lo que hemos estado designando como DPA, ¿cómo supone McDowell que puede inducir a su oponente a aceptar un análisis de la pretensión objetiva que depende de esa idea? Planteando la cuestión de una manera excesivamente personalizada, se podría sugerir que cualquier escéptico medianamente consciente olería gato encerrado al considerar el análisis, propuesto por McDowell, y no aceptarlo inmediatamente. Hemos encontrado aquí, en relación con el argumento trascendental de McDowell, un problema común, y comúnmente percibido, en estos argumentos. ¿Qué obliga a aceptar la requerida condición necesaria que es fundamental para el argumento?

Quiero considerar una posible respuesta a algunos de estos puntos. Sería razonable subrayar que mi cita original del argumento deja fuera un elemento crucial en él. McDowell recurre a un pasaje de *Empiricism and the Philosophy of Mind* de Sellars³². En un momento Sellars está abordando la naturaleza de

32. El pasaje en SELLARS, 1997, 32-53.

los juicios de apariencia. Sellars propone que debemos dividir los casos en los que a un sujeto le parece como si P , entre aquellos en los que el sujeto ve que P y aquellos en los que solo es como si así fuera. McDowell mismo afirma que en esta propuesta está implícito que la noción de DPA se aplica al primer caso del ver que.

Sería razonable, desde luego, decir que estos interesantes pensamientos no han sido considerados hasta ahora. Quiero brevemente sugerir, sin embargo, que el recurso a Sellars en el argumento no lo fortalece, y, además, que es cuestionable recurrir a Sellars para defender el disyuntivismo. En primer lugar, aunque se aceptara el análisis de Sellars ¿justificaría la afirmación de McDowell de que la cuestión es meramente suscitada, –[o,] por qué aceptar el análisis de Sellars? No es tan obvio que sea correcto. En realidad se trata solo de una propuesta a ser considerada. En segundo lugar, hay que preguntarse con qué derecho McDowell ofrece su noción de DPA como vinculada al discurso de Sellars sobre ver que. Una vez más, esto equivale a poco más que una propuesta. En tercer lugar, he dado por supuesto que la noción de DPA de McDowell es, en parte, epistemológica, guiándome en ello (entre otras cosas) por el discurso de McDowell de los casos de ver que como «epistémicamente diferenciados»³³. Sin embargo, está lejos de ser claro que el mismo Sellars contemple en términos epistemológicos los casos que se describen como ver. Su idea es que aquello que se asocia a una experiencia es un contenido proposicional, el contenido al que aludimos al citar « P » para describir el caso como uno en el que al sujeto le parece como si P . Sellars sostiene por tanto que el rasgo distintivo implicado en la descripción de un caso en el que el sujeto ve que P es que el propio relator o relatora está respaldando la verdad de P , mientras que otras adscripciones relacionadas no suponen que P , sino asignan ese contenido a la experiencia. Tiene que tomarse en serio, pienso, que Sellars, al hablar de ver que P , no está especialmente preocupado por algún compromiso epistemológico, sino, más bien, por el distintivo compromiso de verdad que enfatiza. Quedo inseguro de si esto es así, pero es notablemente sugerido en el comentario que hace Sellars sobre su propia propuesta. Si es así, entonces Sellars no está haciendo hincapié en un aspecto epistemológico, y su idea en realidad no encaja con el propósito de McDowell. En cuarto lugar, considero que la noción de DPA de McDowell, en tanto que epistemológica, también incluye el análisis de la naturaleza de la experiencia que, de suyo, se toma de manera estándar para distinguir el término «disyuntivismo». Si lo hace, entonces este es sin duda un compromiso bastante ajeno al pensamiento de Sellars. Sellars mismo habla del «contenido descriptivo» de las experiencias por lo que es claro que no se refiere

33. Véase MCDOWELL, 2008, 380.

al contenido proposicional, sino, más bien, a la naturaleza intrínseca de la experiencia, y deja en claro que está dispuesto a pensar, a través de la observación de estos casos, y también de otros, que hay un «contenido descriptivo» común. Él se opone a los análisis filosóficos estándar de esa naturaleza común. Esto es, sin duda, el opuesto preciso del disyuntivismo.

Si he comprendido el argumento trascendental, sigo sin estar convencido de que realmente fortalece ya sea la respuesta de McDowell al escepticismo, o bien su planteamiento de la experiencia.

5. BREVE CONCLUSIÓN

He sugerido que el disyuntivismo de McDowell implica compromisos tanto epistemológicos como teórico-empíricos. Es una estructura de dos lados, y yo traté de indicar si hay preguntas acerca de la supuesta relación entre los dos lados. He tratado de sumar mi propia voz a la de McDowell en respuesta a las críticas de Blackburn al planteamiento de la experiencia. Sin embargo, he argüido que la incorporación del argumento trascendental en la respuesta de McDowell al escepticismo no parece fortalecerla. Estas reflexiones son enrevesadas y difíciles de poner juntas, pero espero que puedan ser de utilidad para otros que, como yo, están tratando de estimar dónde nos sitúan las profundas reflexiones de McDowell.

6. AGRADECIMIENTOS

Los orígenes de este trabajo se encuentran en algunas cuestiones que comenté en una conferencia sobre la epistemología de McDowell, organizado por Alan Millar, en la Universidad de Stirling, en noviembre de 2007. Los comentarios y discusión en general en esa conferencia fueron esclarecedores –especialmente las observaciones de John McDowell, Alan Millar, Susanna Siegel, entre otros. Algunas versiones fueron leídas en Oxford y Londres, y he de agradecer a David Charles, Dorothy Edgington, Craig French, Mark Kalderon, Mike Martin, Lee Walters, Timothy Williamson, Hong Yu Wong, por sus respuestas útiles. Estoy muy agradecido a Alan Thomas por la invitación a contribuir en esta compilación.

7. BIBLIOGRAFÍA

- BLACKBURN, S. (2006), «Julius Ceasar and George Berkeley Play Leapfrog», en MACDONALD, G. and MACDONALD, G. (eds.), *McDowell and His Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 203-217.
- HADDOCK, A. y MACPHERSON, F. (eds.) (2008), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- MACDONALD, C., MACDONALD, G. (eds.) (2006), *McDowell and His Critics*, Oxford, Blackwell.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and Word*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. (1998a), «Criteria, Defeasibility and Knowledge», en: MCDOWELL, J., *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 369-394.
- MCDOWELL, J. (1998b), *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- MCDOWELL, J. (2008), «The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument», HADDOCK, A. y MACPHERSON, F. (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 376-388.
- PRITCHARD, D. (2008), «McDowellian Neo-Mooreanism», en: HADDOCK, A. y MACPHERSON, F. (eds.) (2008), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 283-310.
- SELLARS, W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SNOWDON, P. F. (1990), «The Objects of Perceptual Experience», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary 64, pp. 121-150.
- SNOWDON, P. F. (2004), «The Formulation of Disjunctivism; A Response to Fish», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Part 1, 55: 129-142.
- WRIGHT, C. (2008), «Comments on John McDowell's "The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument"», en: HADDOCK, A. y MACPHERSON, F. (eds.) (2008), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 390-404.