

LA VERDAD. DESDE TOMÁS DE AQUINO
A JOHN MCDOWELL
PASANDO POR RICHARD RORTY

ENRIQUE R. MOROS* · JUAN JOSÉ SALINAS**

SUMARIO: 1. *La verdad en la concepción tomista.* 2. *La verdad en las propuestas de McDowell.* 2.1. *La verdad del ente y el contenido conceptual.* 2.2. *La verdad del intelecto y el espacio lógico de las razones.* 2.3. *La verdad como medida y la objetividad.* 2.4. *Constreñimiento, verdad y libertad.* 3. *Breve conclusión.*

J OHN MCDOWELL propone un empirismo mínimo que parte de la idea de que un estado mental para que pueda decirse dirigido o referido al mundo, debe ubicarse en un contexto normativo, es decir, de él debe poder predicarse si es correcto o incorrecto.¹ El criterio que permite hacer esa predicación, en uno u otro sentido, es la experiencia, entendida como poseedora de un carácter conceptual. En efecto, gracias a la experiencia, cuando percibimos algún objeto o aspecto de la realidad, la racionalidad humana está ya en ejercicio, porque hay suficientes garantías de que las cosas son tal como las percibe el sujeto, cuando no media algún defecto en el órgano de percepción o en las condiciones necesarias para una normal percepción.²

El contexto problemático desde el que surge *Mente y mundo* es la oscilación que tiene lugar en la teoría del conocimiento contemporánea entre el cohe-

* Facultad Eclesiástica de Filosofía, Campus Universitario, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona (Navarra) España. E-mail: enmoros@unav.es

** Montevideo 1780, 4°, C1021AAD – Ciudad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: jjsalinas67@gmail.com

¹ Cfr. J. MCDOWELL, *Mind and world*, Harvard University Press, Cambridge 1994, pp. xi-xii. La expresión “empirismo mínimo” es presentada por McDowell en la Introducción a *Mente y mundo* que aparece en su segunda edición con una finalidad aclaratoria del texto. En otro sentido, Inciarte y Llano han hablado de “metafísica mínima” que debe ser «escasa de contenidos y abundosa de radicalidad... [E]se contenido tan escaso posee la máxima importancia porque se refiere a los primeros principios y a los conceptos primordiales del conocimiento humano» (F. INCIARTE & A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Encuentro, Madrid 2007, p. 22). Además, esta descripción de la metafísica tiene mucho que ver con el quietismo de McDowell.

² Cfr. J. MCDOWELL, *Perception as a capacity for knowledge*, Marquette University Press, Milwaukee 2011, p. 38.

rentismo y la teoría de lo dado. El asunto puede formularse así: ¿cómo es posible que el conocimiento del mundo tenga que ver a la vez con lo que el mundo es y atendamos a razones, con la inmediatez de lo que se nos da y a través de la mediación de la razón que busca la coherencia? O, de otro modo, ¿cómo es posible la verdad del conocimiento sobre el mundo, un conocimiento que sea realmente nuestro y que trate verdaderamente del mundo que está más allá de mi propia subjetividad? Inmersa en estas apreciaciones se halla la cuestión de la verdad, de la verdad de nuestro conocimiento del mundo. El objeto de este artículo es destacar la relación entre la visión de McDowell sobre la verdad con la concepción propuesta por la tradición tomista.

En la primera parte, se ofrecerá una síntesis de las principales propuestas que, acerca de la verdad, han sido elaboradas por Tomás de Aquino tal como han sido interpretadas por quienes se inspiran en el tomismo. A continuación, buscaremos la conexión de esa posición filosófica con las declaraciones de McDowell, en orden a intentar una convergencia de ambas propuestas en sus hitos fundamentales. Parte importante de esta segunda sección la ocupará la consideración de dos ensayos de McDowell en los que analiza diversas posturas de Rorty. A partir de esos análisis se pretende clarificar las ideas del profesor de Pittsburgh acerca de la verdad y de la relación entre la mente y el mundo. De ahí la razón del subtítulo de este trabajo: a partir de las reflexiones del Aquinate acerca de la verdad se considerará su conexión con las propuestas de McDowell, y éstas se iluminarán a través del análisis de algunas ideas defendidas por Rorty.

1. LA VERDAD EN LA CONCEPCIÓN TOMISTA

El Aquinate considera la verdad como algo propio del ente, por un lado, y como característica propia del intelecto, por el otro. La verdad de la cosa consiste en su aptitud de ser conocida por un intelecto.³ Tal aptitud se actualiza en conocimiento cuando tiene lugar el acto propio de la inteligencia por el que se configura la verdad en el intelecto. Santo Tomás es claro al afirmar que el sentido propio de verdad es el que se refiere a la verdad del intelecto. La razón de esta primacía reside en que la adecuación se da siempre en lo entendido.⁴

Este *intellectus* (lo entendido) puede ser considerado como lo formado por la facultad cognoscitiva que, por ser intencional, remite inmediatamente a la cosa extramental. Es la concepción formada por el acto de la simple aprehen-

³ «Esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto» (*De Veritate*, q. 1, art. 1. Citamos según TOMÁS DE AQUINO, *La verdad y la falsedad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n.º 19, Pamplona 1999, p. 56).

⁴ Cfr. J.F. WIPPEL, *Metaphysics themes in Thomas Aquinas II*, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Volume 47, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, p. 68.

sión. La remisión que se da en virtud de ella puede interpretarse como una adecuación: la existente entre el objeto y la cosa, aunque no hay que interpretarla como la que se da entre dos cosas, porque el objeto es la pura remisión. Un segundo modo de considerar lo entendido es como integrante del juicio, por el que se expresa un enunciado referido a la realidad: en este caso, la noción de adecuación se da con mayor propiedad, porque no sólo se conoce la cosa en el objeto formado, sino que se conoce y se expresa su relación con la realidad. Por este motivo, la verdad del intelecto se dice propiamente del juicio.

En esa suerte de juego que se da entre el sentido propio e impropio de verdad puede descubrirse otra faceta de la interrelación entre la mente y el mundo. La verdad de las cosas es causa de la verdad en el intelecto. La verdad, en su sentido impropio, causa la verdad en su sentido propio. Ésta es posible en virtud de que hay ser y de «que, por tanto, ‘tener ser’ y ‘estar relacionado con el entendimiento’ significa lo mismo. [...] [N]o hay ningún ser al que no le corresponda esta relación». ⁵ Cognoscibilidad es posibilidad de ser conocido, lo cual consiste en posibilidad de causar la verdad en el entendimiento.

Esto nos conduce a otro elemento central en la noción tomista de verdad, que es la idea de medida, íntimamente relacionada con que la cosa cause la verdad. En efecto, señala Santo Tomás que «la verdad entraña adecuación y conmensuración; y por ello, del mismo modo que se denomina algo verdadero, se denomina también conmensurado o medido». ⁶ Si el sentido propio de verdad es el que se da en el intelecto, es decir, si estrictamente es del intelecto de lo que se predica lo verdadero, y la verdad implica medida, entonces, es el intelecto el que se ve medido. Por intelecto puede entenderse aquí tanto lo entendido como la facultad intelectual. El objeto (*lo entendido*) se adecua con la forma percibida y proveniente de la cosa extramental, y en ese sentido es medido por ella; y, aunque sea en un sentido secundario, la facultad intelectual también es regulada en su ejercicio por la cosa. ⁷ Si se tiene en cuenta que es la persona entera la que conoce, y no una facultad intelectual desencarnada – que no existe –, puede apreciarse la fuerte carga antropológica que tiene la tesis de que la realidad causa la verdad en quien conoce, si se entiende dicha causación como medida.

Considerar que las cosas miden y son causa de la verdad en el intelecto puede ser una ocasión oportuna para ingresar en un nuevo ámbito: el de la acción y la libertad. Ha señalado Benedicto XVI que «[e]l hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del compren-

⁵ J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p. 138.

⁶ *De veritate*, q. 1, a. 5. TOMÁS DE AQUINO, *La verdad y la falsedad*, cit., p. 114.

⁷ Santo Tomás precisa que es el intelecto especulativo, no el práctico el que resulta medido por las cosas. Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2. TOMÁS DE AQUINO, *La verdad y la falsedad*, cit., p. 67.

der, de la *theoría*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica. [...] [L]a verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. [...] ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera». ⁸ La relevancia de que la realidad extramental mida nuestro conocimiento se aprecia en su justa medida cuando consideramos esa apertura de la verdad hacia lo práctico, porque en el obrar la persona humana queda integralmente implicada al manifestarse allí su dimensión moral. Hay una íntima relación entre verdad y libertad: «[p]oder elegir con razones es lo característico de la libertad». ⁹ De lo cual deriva la importancia de que tales razones sean verdaderas, es decir, de que se correspondan con lo que, en la realidad de las cosas, constituye un bien. La libertad, en cuanto engarzada en la racionalidad humana – es parte constitutiva de ella – no puede escapar a la incidencia que la realidad tiene sobre el conocimiento: si su apoyo y su guía son las razones verdaderas, no cabe interpretar esa capacidad de medida como un impedimento de la libertad, sino como su cauce natural. Volveremos a esta cuestión más adelante, cuando examinemos si la concepción de McDowell acerca de la verdad incluye alguna referencia al ámbito del obrar y de la libertad.

¿Qué expresa exactamente la idea de medida? Busca subrayar la idea de que la verdad está determinada por la realidad de las cosas. Medir es determinar, circunscribir límites, y, en este sentido, precisar un contenido. Guarda una estrecha relación con la pretensión de objetividad que toda postura realista predica de la verdad. No hemos de suponer que la realidad está como a la espera de que la facultad de conocer ejerza su acto, como si la cosa estuviera «en un completo aislamiento en sí misma [...] antes de que nuestro conocimiento la “objetive”. “Ser verdadero” es lo mismo que “manifestar e iluminar el ser” [...]. Estos mostrarse, manifestarse e iluminar son intrínsecos a las cosas mismas, de tal forma que ellas son las que manifiestan y denotan lo que son [...]. [A]l dirigir nuestro entendimiento su mirada a las cosas, no es entonces cuando por primera vez entra en relación con ellas a través de esta mirada, sino que aquella mutua relación de ser y espíritu finito existe ya *antes* de cualquier realización fáctica de conocimiento. La relación objeto-sujeto [...] no es [...] “una creación del espíritu”; antes bien, esta relación es dada previamente al espíritu». ¹⁰

Esto es cierto, pero no hay que suponer que la realidad objetiva configura el conocimiento de tal modo que éste es solo una respuesta automática y necesaria. Hace falta articular la objetividad del conocimiento con una concepción

⁸ Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”, Vaticano, 17 de enero de 2008.

⁹ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 197.

¹⁰ J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, cit., pp. 174-175.

que excluya la pasividad en él. El mostrarse y manifestarse de las cosas nunca se da en acto en ellas, sino sólo en potencia: la cosa extramental es cognoscible, pero no es conocida en acto por sí misma. Así lo propone Polo: «[l]a cosa *extra mentem* es real, pero no es, de suyo, actualmente conocida. Esta tesis es profundamente aristotélica y todavía más profundamente tomista». ¹¹ Por un lado, la facultad cognoscitiva es potencia de conocer y la cosa extramental es un cognoscible en potencia; por otro lado, se da el acto de conocer y el acto de ser. Se despliega así una relación mutua: la cosa real en acto actualiza la potencia cognoscitiva; y el acto de conocer, al formar el objeto actualiza la cognoscibilidad de la cosa. Las cosas no causan el acto de conocer, sino la verdad intencional. El conocimiento, en cuanto acto, es posible en virtud de la forma propia de la facultad cognoscitiva; el conocimiento, en cuanto a lo conocido – cuya adecuación con la realidad es la verdad –, es posible en virtud del acto de ser de la cosa conocida. Hay más realidad que la realidad conocida, pero ésta depende de que haya un acto de conocimiento, porque lo cognoscible de la realidad requiere ser iluminado y ésta es la misión del acto de conocer intencional.

Existe, pues, una íntima relación entre verdad e intencionalidad. Cuando esta última no es tenida en cuenta, la adecuación en que consiste la verdad es imaginada como un ajuste entre dos cosas, como copia, de modo que «el mundo que aparece como presente a la conciencia es sólo una re-presentación del mundo real. Representación a la que se le ha eliminado su clásico carácter de remitencia (*rem-praesentare*) a las cosas y se ha convertido en una suerte de segunda instancia objetiva y que pretende hacer las veces de mundo real». ¹² En efecto, concebir la verdad como copia de la realidad es consecuencia de sustancializar el conocimiento, es decir, de no comprender la intencionalidad. Cuando esto ocurre, el conocer es visto como una cosa perteneciente al sujeto que, por ser algo real en el sentido de no intencional, no puede alcanzar las cosas exteriores y debe limitarse a representarlas, es decir, a ofrecer copias. La noción de verdad se vuelve indefendible porque exige resolver la cuestión de cómo asegurar la representación.

Al momento de distinguir los diversos modos en que se da la verdad en el conocimiento sensible y en el intelectual, el Aquinate necesita profundizar en el hecho de que, en este último, la verdad no sólo es poseída, sino también conocida. Se da un despliegue gradual de conocimiento: el intelecto primero conoce algo; luego, conoce que conoce; después, conoce la naturaleza de su acto de conocer; y finalmente conoce su propia naturaleza. En esta suerte de profundización reflexiva, se alcanza la verdad en el sentido más pleno para la

¹¹ L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Eunsa, Pamplona 1984, p. 38.

¹² M.J. SOTO, *Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano*, «Anuario Filosófico», 29/2 (1996), p. 1042.

que un intelecto creado está capacitado, es decir, se conoce la adecuación entre lo entendido y la realidad.¹³

En última instancia, Tomás de Aquino considera «que el conocimiento de la verdad sólo es posible si damos por sabido, con plena convicción, que nuestro intelecto está esencialmente ordenado a conocer la verdad».¹⁴

Es necesario destacar que, cuando el intelecto reflexiona sobre el juicio que emite, no lo hace objetivando formalmente: no trata a ese juicio como un objeto sobre el que debería volver a pronunciarse. Si así fuera, habría que «concluir que eso, de hecho, requeriría un segundo juicio acerca del juicio original (composición o división) ya producido por el intelecto. [...] Tomás rechazaría una sugerencia así».¹⁵ Para decirlo con una imagen plástica: el intelecto que reflexiona sobre su acto y sobre sí mismo, no es un intelecto que busca un espejo para poder observarse. Esto no haría más que exigir la multiplicación de los espejos.

Por esa razón, la reflexión del intelecto acerca del juicio no puede conducir a una definición acabada de la verdad. En efecto, si «no existe un empleo de ‘verdad’ ajeno al sistema, tampoco cabe valorarlo. [...] [Q]uien construye un sistema de pensamiento lo valora desde supuestos anteriores e independientes del propio sistema. Y uno de esos supuestos es la noción significada en el uso ordinario de ‘verdad’ [...]. La noción de verdad juzga la validez de cualquier sistema artificial, y no al revés». Como la definición es una construcción artificial lingüística, «la noción de verdad es previa e independiente de cualquier definición. Y debe ser así, pues sólo conociendo de antemano lo que significa verdad podríamos valorar si su definición es ajustada».¹⁶ En cierto sentido, la verdad, al igual que los primeros principios, tiene que darse como una noción presupuesta, porque sin ella no podría ser posible ni siquiera pensar. Por eso, dirá Pieper que el Aquinate no busca una definición académica de la verdad, pues «Tomás sabe que estas primeras cuestiones fundamentales no se pueden tratar de este modo. [...] No pretende una concepción cerrada, sino que actúa

¹³ Lo que llamamos “profundización reflexiva” no implica un proceso consciente de reflexión. Consiste, más bien, en la reflexividad originaria del espíritu humano, a la que alude Millán Puelles: «Todo hombre con uso de razón sabe, en efecto, lo que es «entender de veras» algo, aunque no sepa definir este entender [...]. Y también sabe, de un modo natural, que la perfección del entendimiento consiste en su conformidad o adecuación con la realidad de lo entendido. [...] El conocimiento de la verdad de un juicio solo se puede dar en ese mismo juicio y no en otro acto de juzgar» (A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, pp. 349-350).

¹⁴ En TOMÁS DE AQUINO, *La verdad y la falsedad*, cit., p. 38.

¹⁵ J.F. WIPPEL, *Metaphysics themes...*, cit., p. 108.

¹⁶ E. ALARCÓN, *El debate sobre la verdad*, en P. PÉREZ-ILZARBE y R. LÁZARO (eds.), *Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, n° 103, Pamplona 2000, pp. 46-47.

en forma semejante a la de Platón en sus *Diálogos*.¹⁷ En el Aquinate se descubre el ánimo de evitar una definición de verdad exacta y omnicompreensiva, aplicable a todos los niveles de conocimiento; es un ánimo que se apoya sobre la convicción de que es imposible alcanzar una definición tal, en virtud del papel originario que, al igual que a los primeros principios, le conviene a la verdad.

Así y todo, existe una idea básica que consiste en reconocer que la verdad es una conformidad o adecuación entre el intelecto y la cosa a la que la forma intencionalmente poseída remite. Según se subraye la causa de esa relación, o ésta en tanto que efecto, se podrá hablar de la verdad del ente y de la verdad del intelecto.

Al momento de establecer alguna comparación entre los postulados tomistas acerca de la verdad y la discusión que en torno a esta noción se da en la filosofía contemporánea, puede ser ilustrativo recurrir a las reflexiones de Inciarte,¹⁸ para quien «ni Santo Tomás, ni ningún otro autor del pasado han dado tantas vueltas al problema de la verdad como las que están dando multitud de filósofos y de teóricos de la ciencia en la actualidad. [...] La continua reflexión sobre el problema de la verdad [...] está conduciendo a una volatilización progresiva del concepto mismo de verdad». ¹⁹ Según Inciarte, Tomás de Aquino entiende que la verdad es un concepto que conduce de por sí a las cosas y facilita el estudio de las cuestiones fundamentales.²⁰ Frente a esta actitud, en la filosofía actual, se trata la verdad como tema de indagación *in se*, con la consecuencia de que la filosofía se aleja de las cosas para quedar enredada en la dilucidación de todos los contornos que delimitan la verdad. En este contexto, «el concepto de verdad deja de girar sobre la adecuación entre el intelecto y las cosas o entre el lenguaje y la realidad para girar en torno a la relación de congruencia del intelecto consigo mismo o del lenguaje consigo mismo». ²¹ Ahora bien, Tomás de Aquino aprecia la distinción entre la adecuación y la reflexión: la mente se puede adecuar a las cosas y también puede conocer esa conformidad con ellas. Inciarte descubre un cierto paralelismo entre estos factores y el aspecto semántico y el pragmático propio de las modernas teorías de la verdad. En el ámbito analítico, la dimensión semántica es la que se refiere al contenido proposicional, en tanto que la dimensión pragmática consiste en la “fuerza ilocutiva”. En la filosofía actual, en general, suele haber una inclinación hacia uno de los extremos. Quizá se podría sugerir aquí, la imagen a la que McDowell recurre para ilustrar el estado de muchas cuestiones en el pen-

¹⁷ J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, cit., p. 125.

¹⁸ Cfr. F. INCIARTE, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*, en J.J. RODRÍGUEZ ROSADO y P. RODRÍGUEZ (dirs.), *Veritas et Sapientia en el VII centenario de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1975, pp. 41-59.

¹⁹ F. INCIARTE, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*, cit., p. 41.

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 44-45.

²¹ *Ibidem*, cit., p. 46.

samiento contemporáneo: la oscilación.²² Así, el positivismo lógico pretende definir la verdad en términos de identificación entre las proposiciones atómicas y los hechos, o de derivación lógica a partir de esos elementos atómicos. En el otro extremo, la verdad se ve reducida a un puro sentido reflexivo, ajena a cualquier conformidad con la realidad y consistente más bien en el acuerdo, es decir en una opinión generalizada.

Esta comprensión ambivalente es una instancia del panorama en el que se multiplican las oscilaciones a medida que se busca enfrentar y solucionar los problemas de cada opción. Cabría afirmar que en el ámbito analítico anglosajón el desarrollo de la reflexión sobre la verdad se ha caracterizado por una ramificación de diferentes teorías, que se despliegan en diversas direcciones.²³

Por esa razón en este artículo se busca afirmar la razonabilidad de un diálogo entre la comprensión de McDowell sobre la verdad y la concepción tomista. Pensamos que vale la pena subrayar la ganancia que resultaría de considerar las descripciones, intuiciones y argumentaciones esgrimidas por Tomás de Aquino en el contexto del pensamiento actual porque pueden ayudar a curar las ansiedades filosóficas que nos afligen, según McDowell.

2. LA VERDAD EN LAS PROPUESTAS DE MCDOWELL

De entre las variadas concepciones acerca de la verdad en la filosofía contemporánea, la teoría que postula una identidad entre proposición y hecho, encaja en la pretensión de McDowell de que no hay una separación ontológica entre lo que se puede pensar o decir y lo que la cosa es.²⁴ Sin embargo, ha sido subrayado que McDowell nunca adopta explícitamente la teoría de la identidad,²⁵ lo cual puede entenderse si se tiene en cuenta su modo de hacer filosofía, que lo acerca al estilo quietista. Así, por ejemplo, en el contexto de un presunto diálogo con alguien que, preso del prejuicio cientificista de que la verdad se restringe a lo que puede ser convalidado por el método científico, pide a McDowell explicaciones detalladas sobre afirmaciones referidas a razones, el filósofo sudafricano expresa: «¿Por qué necesito hacer más? Si alguien pregunta de qué modo las afirmaciones acerca de razones pueden ser simplemente verdaderas, nuestra primera respuesta debería ser preguntar por qué deberían parecer que no lo pueden ser».²⁶ En otra ocasión, respondiendo a tres autores

²² Cfr. J. MCDOWELL, *Mind and world*, cit., pp. 9 y 21.

²³ Una presentación de ese crecimiento ramificado de las diversas teorías acerca de la verdad figura en W. KÜNNE, *Conceptions of truth*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 2-8.

²⁴ Cfr. J. MCDOWELL, *Mind and world*, cit., p. 27.

²⁵ Cfr. M. DE GAYNESFORD, *John McDowell*, Polity Press, Cambridge 2004, p. 128.

²⁶ J. MCDOWELL, *Responses*, en N.H. SMITH (ed.), *Reading McDowell. On «Mind and World»*, Routledge, London 2002, p. 295. Se puede percibir un cierto sabor socrático en la elección de las palabras: «nuestra primera respuesta debería ser preguntar...».

que analizan la relación de McDowell con la teoría de la identidad, el filósofo sudafricano afirma: «La así llamada teoría de la identidad de la verdad es una perogrullada, no una tesis, no un posiblemente controvertido pedazo de doctrina filosófica. ¿Cuál puede ser el punto de afirmar una perogrullada? Simplemente que tenerla a la vista ayuda a prevenir que surjan inútiles ansiedades filosóficas».²⁷

De modo que, aun cuando cabe considerar que McDowell se inclina hacia una teoría de la identidad acerca de la verdad, es lícita dicha consideración si no se entiende esa teoría más que como una obviedad o perogrullada. No encontraremos, en efecto, ningún esfuerzo sustantivo por ofrecer una definición de la verdad.

2. 1. *La verdad del ente y el contenido conceptual*

Una de las ideas centrales del empirismo mínimo postulado por McDowell reside en que la experiencia posee contenido conceptual, porque si no fuera así no sería posible que nuestros juicios se refieran a la realidad. En este postulado se puede percibir un rastro de la idea de la verdad de las cosas: en virtud de que todo lo que tiene ser es cognoscible, la inteligencia puede pronunciarse con verdad acerca de la realidad. «Ser cognoscible» podría ser traducido como «tener contenido conceptual». Sin embargo, es necesario tener en cuenta que McDowell afirma el contenido conceptual también de las impresiones,²⁸ de modo que cabría entender que se está refiriendo no a las cosas reales mismas, sino a lo que de ellas percibe el sujeto cognoscente en el sentido de lo que *experimenta*, es decir lo que ya ha ingresado al ámbito de las facultades sensibles. Por tanto, estamos ante una dificultad para reconocer el paralelismo que, aun de un modo débil o modesto, intentamos señalar entre la verdad de las cosas y el contenido conceptual de la experiencia.

Sin embargo, podemos recordar aquí una distinción que McDowell propone respecto al contenido de una experiencia: cabe entenderlo también como un aspecto de la cosa en sí. En efecto, afirma que «[e]n una experiencia concreta, en la que uno no se equivoque, lo que uno capta es *que las cosas son de tal y cual modo*. *Que las cosas son de tal y cual modo* es el contenido de la experiencia, y puede ser también el contenido de un juicio: se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide tomar la experiencia según su valor aparente. De modo que es un contenido conceptual. Pero *que las cosas son de tal y cual modo* es también, si uno no se equivoca, un aspecto del diseño del mundo: es como *las cosas son*».²⁹ Aquí se sugiere que el contenido conceptual está latente en

²⁷ J. McDOWELL, *Responses*, en M. WILLASCHEK, (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, p. 93.

²⁸ Cfr. J. McDOWELL, *Mind and world*, cit., pp. 9-10, 18 y 34.

²⁹ *Ibidem*, p. 26.

las cosas tal como ellas son fuera de la mente, en su «hábitat natural», que es el mundo.

Otro texto de McDowell guarda relación con el asunto que estamos considerando. «Si uno piensa, verdaderamente, que las cosas son de tal y cual modo, que las cosas son de tal y cual modo, que es lo que uno piensa, es un hecho. Los hechos son pensamientos en el sentido de pensables: los pensables que son verdaderos. [...] Los pensamientos en el sentido de pensables, contenidos potenciales de actos de pensamiento, son tales en el espacio de las razones».³⁰ Para entender este pasaje es importante retener el doble modo en que puede concebirse la frase «que las cosas son de tal y cual modo»: una manera es como el contenido de una experiencia o de un juicio y una segunda forma es como la cosa existente en el mundo exterior. Por tanto, si se afirma que “lo que uno piensa” es un hecho, claramente se hace referencia al primer modo de concebir el hecho: como contenido de una experiencia, es decir, de un conocimiento. Si la afirmación es que los hechos “son pensamientos en el sentido de pensables”, parece que hemos pasado al segundo modo de entender el hecho, esto es, como una cosa de la realidad extramental que *puede* ser pensada. Solo así tiene sentido la identificación de “pensable” con ser “contenido *potencial* de actos de pensamiento”, ya que una vez pensado el hecho es el contenido actual de un pensamiento.

Estamos intentando aquí presentar una interpretación de la relación entre los hechos y los objetos – entendidos como cosas – acorde con la visión de McDowell. Un modo apropiado de explicar esa relación es recurrir a la terminología fregeana de sentido y referencia. Se puede entender que los objetos figuran en los pensamientos (y, por tanto, en los hechos) «diciendo que para un objeto, figurar en un pensamiento, un pensable, es ser la referencia asociada con el sentido que es el constituyente del pensable».³¹ La afirmación no es seguida de explicación alguna y, de hecho, McDowell reafirma que no necesita recurrir a una «ontología constructiva, a menos que el simple desarrollo de lo que describí como la herramienta de Frege para el pensamiento sobre los pensables cuente como la producción de una ontología constructiva».³² Se puede traer a colación la interpretación realista que Llano realiza de la distinción fregeana entre sentido y referencia:³³ esta última noción remite al mundo ex-

³⁰ Cfr. J. McDOWELL, *Response to Jennifer Church*, «Teorema», 25 (2006), p. 98.

³¹ IDEM, *Responses*, en M. WILLASCHEK (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., pp. 94-95.

³² *Ibidem*, p. 94.

³³ Señala Llano que la «semántica realista tiene su principal explicitación en la famosa distinción entre sentido y referencia, que Frege formuló. La referencia no es un elemento lingüístico: es aquello de lo que se habla. Noción requerida por la teoría del significado, pero no una dimensión del significado. Significado (*meaning*) es lo que se entiende cuando se entiende una expresión; Frege habla de *Bedeutung*, como significación, referencia, lo real significado por la expresión [...]» (A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 244).

tramental. Esta es la razón de fondo de nuestra interpretación. Entendemos, así, que en esta visión de McDowell es posible descubrir la idea de la verdad de las cosas: el diseño de la realidad, el modo en que las cosas son en sí mismas, tiene la característica de ser el contenido potencial de un acto de conocer; con otras palabras, les es propia la cognoscibilidad.

La carencia de límites de lo conceptual es otra de las fórmulas que postula McDowell y que resulta relevante para la cuestión de la verdad de las cosas. Tal es el título del capítulo II de *Mente y mundo*. La fórmula busca subrayar que el carácter conceptual no es una nota exclusiva de los fenómenos internos a la mente humana, sino que de algún modo integra el núcleo ontológico de lo que las cosas son. Es evidente la íntima conexión de esta idea con lo que ahora nos ocupa. Al interpretar esta frase Willaschek sostiene que no implica que el mundo esté conceptualmente estructurado en el sentido de que en él operen capacidades conceptuales no humanas, sino «mundanas», es decir, que pertenecen al mundo. Lo que significa es que «el mundo es esencialmente *captable* en el pensamiento conceptual». ³⁴ A su entender, sin embargo, este postulado no respeta la creencia de sentido común de la independencia del mundo respecto de la mente y supone, además, una afirmación metafísica sustancial, inadecuada al carácter quietista de la filosofía de McDowell. En su respuesta, el filósofo sudafricano vuelve a defender la pretensión de que es necesario entender de un modo conjunto la idea de “un pensable” y la de idea de un hecho, entendido este como un elemento del mundo. Cada una de esas ideas puede ser comprendida sólo en el contexto de la otra: existe un vínculo conceptual, ninguno de cuyos términos puede ser inteligible independientemente, de modo que el otro consista en una derivación de aquél. ³⁵ Por tanto, McDowell subraya que «la misma idea de mundo y la misma idea de tener inteligencia son, en cierto modo, interdependientes, y no hay una dependencia unidireccional de uno respecto al otro». ³⁶ De lo cual puede concluirse que la carencia de límites de lo conceptual no consiste en el poder que la mente humana tendría de proyectar conceptualidad hacia todas las áreas de la realidad. Si existe una interdependencia entre el pensamiento y las cosas, es porque hay capacidades conceptuales en los seres humanos y cognoscibilidad en el mundo exterior. Como siempre, la formulación de McDowell no reviste un ropaje sustantivo, pero permite plantear su propuesta de falta de límites de lo conceptual de manera acorde con la tesis de la verdad de las cosas.

³⁴ M. WILLASCHEK, *On the ‘unboundedness of the conceptual’*, en M. WILLASCHEK (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., p. 35.

³⁵ Cfr. J. McDOWELL, *Responses*, en M. WILLASCHEK (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., p. 96.

³⁶ *Ibidem*, p. 96.

2. 2. *La verdad del intelecto y el espacio lógico de las razones*

La imagen del «espacio lógico de las razones»,³⁷ a la que repetidamente recurre McDowell, guarda alguna similitud con el sentido principal de verdad, la que se predica del intelecto. Dicha imagen constituye una de las metáforas espaciales, por las que siente inclinación McDowell.³⁸ Si se tiene en cuenta, como se ha visto, la tesis realista de que el lugar de la verdad es el intelecto, parecería que se puede constatar esa posible similitud: el lugar es una ubicación *espacial*. Veámoslo más de cerca.

McDowell entiende por espacio lógico de las razones un ámbito caracterizable como marco normativo o una estructura en la que algunos de sus ocupantes están justificados o son correctos a la luz de otros de esos ocupantes.³⁹ Dentro de ese marco se actualizan las capacidades conceptuales y se pueden justificar las afirmaciones o negaciones.⁴⁰ Afirmar que la normatividad propia de las relaciones racionales y justificatorias es el elemento característico del espacio lógico de las razones refleja de alguna manera el hecho, defendido por el Aquinate, de que el lugar de la verdad es la mente.

De todos modos, es necesario reflexionar acerca de la contraposición que McDowell propone entre el espacio lógico de las razones y el espacio propio de las ciencias naturales. No corresponde considerarla como una oposición absoluta, sino como la distinción entre el todo y la parte, ya que si las ciencias naturales fueran totalmente ajenas al espacio lógico de las razones serían un fenómeno inhumano o extrahumano. Cuando el profesor de Pittsburgh afirma que «el concepto de conocimiento opera solamente en el espacio de las razones»,⁴¹ evidentemente no puede estar negando que exista verdad en la ciencia. La marcada contraposición que subraya entre las dos inteligibilidades se explica por la primacía, en el pensamiento moderno, de la ciencia natural que conduce a reducir todo conocimiento a una descripción empírica. En su esfuerzo por ampliar el concepto de razón, liberándola del estrecho cauce de la metodología de la ciencia natural, McDowell posa su mirada con insistencia en la distinción de inteligibilidades.

Sin embargo, al mismo tiempo, subraya un importante matiz: el contraste que con esta noción se busca mostrar no es entre ese espacio y la naturaleza,

³⁷ Cfr. J. McDOWELL, *Mind and world*, cit., p. xiv. McDowell toma la expresión de Sellars para denotar la idea de que cuando decimos que algo es conocimiento no estamos describiendo empíricamente ese algo, sino que lo estamos ubicando en un contexto normativo.

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 5-10, 14, 42, 71, sobre todo en la nota 2) al que se opone el reino de la ley.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. xvi.

⁴⁰ Cfr. J. McDOWELL, *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge 2009, pp. 5-6.

⁴¹ J. McDOWELL, *The engaged intellect. Philosophical papers*, Harvard University Press, Cambridge 2009, p. 263.

sino entre ese espacio y el reino de la ley.⁴² La idea de «reino de la ley» expresa el ámbito de la inteligibilidad empírica-descriptiva: la explicación que subsume los fenómenos según pautas observables que pueden expresarse mediante leyes. La limitación del contraste propuesto implica que el espacio lógico de las razones no es algo ajeno a la naturaleza: todo conocimiento, en cuanto fenómeno natural humano, habita en ese espacio. Identificado con el reino de la ley, con la inteligibilidad empírica-descriptiva, el espacio lógico propio de las ciencias naturales es un espacio *metodológico*; en cambio, el espacio lógico de las razones es un espacio *gnoseológico* que, aun cuando convenga distinguirlo del método científico natural, en realidad es superador de éste: precisamente por orbitar, no en el terreno de la metodología, sino en el más amplio espacio del conocimiento. En este sentido, también el conocimiento de las ciencias naturales, *en cuanto conocimiento*, se mueve en el espacio lógico de las razones. Por eso, podría afirmarse que en la ciencia hay verdad, no tanto por ser ciencia como por formar parte del espacio lógico de las razones, en el sentido de constituir un verdadero – aunque limitado – conocimiento humano.

Muchos filósofos, afirma McDowell, tienden a pensar que las ocurrencias mentales son fenómenos internos a la persona, por tener lugar en la vida mental de ésta. Si se tiene en cuenta que las experiencias perceptivas son ocurrencias mentales, entonces el «efecto es arrasar la concepción de experiencia que recomiendo»,⁴³ porque ésta aparecería como una ocurrencia mental cuyo rol sería intermediar entre los juicios o creencias y los hechos del mundo. «El error fundamental es el pensamiento de que la vida mental de una persona tiene lugar en una *parte* suya».⁴⁴ McDowell considera equivocado pensar que la vida mental tiene lugar en un órgano: desde luego, reconoce que existe el cerebro y que es un elemento necesario. Sin embargo, «eso no significa que el funcionamiento apropiado de ese órgano es aquello que la vida mental, en sí misma, es. [...] La vida mental es un aspecto de *nuestras* vidas, y la idea de que tiene lugar en una mente, puede y debe ser separada de la idea de que hay una parte de nosotros [...] en la que tiene lugar».⁴⁵ La mayor precisión que se puede alcanzar es afirmar que tiene lugar donde nuestra vida tiene lugar. Esta es la manera de asegurar, como señala McDowell, que las ocurrencias mentales se relacionan con el entorno de un modo tan intrínseco como nuestras propias vidas.⁴⁶ Puede apreciarse el fuerte impulso que siente McDowell por defender la conexión entre la mente y el mundo. Cualquier planteo de lo mental que suponga el riesgo de tornar sospechosa su relación con el mundo debe

⁴² Cfr. *ibidem*, cit., p. 261.

⁴³ J. McDOWELL, *Experiencing the world*, en M. WILLASCHEK (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., p. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁵ J. McDOWELL, *Meaning, knowledge, and reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998, p. 281.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, cit., p. 281.

ser vuelto a examinar. Si a este impulso se le agrega la tendencia quietista del filósofo sudafricano, el resultado será una concepción de la experiencia que, sin negar que consiste en una ocurrencia mental – pero sin especificar *qué es* una ocurrencia mental o *dónde tiene lugar* –, la describa como «tener un hecho al alcance de uno, de modo tal que pueda estar normativamente detrás de un juicio que uno pueda hacer». ⁴⁷

Como conclusión hay decir que puede admitirse cierta continuidad entre Tomás de Aquino y John McDowell en el examen del fenómeno del conocimiento y en la consideración de la verdad, como relación entre la realidad y el intelecto.

2. 3. *La verdad como medida y la objetividad*

Hemos dicho que la verdad entendida como medida puede ser puesta en relación con la objetividad de la realidad. Ahora corresponde indagar si en el pensamiento de McDowell es posible encontrar alguna concepción en esa línea. Para eso analizaremos “Towards rehabilitating objectivity”. ⁴⁸ El objetivo de McDowell es mostrar que algunas motivaciones de Rorty, que él comparte, no exigen adoptar una actitud crítica hacia la epistemología. Rorty desarrolla un paralelismo entre la obediencia a una autoridad religiosa no humana, y la obediencia que, en la actividad cognoscitiva y de investigación, el ser humano parece deberle a la realidad, esto es, al conjunto de cosas externas no humanas. ⁴⁹ Rorty propone abandonar toda objetividad, entendida como tal obediencia.

McDowell comparte algunas de las convicciones de Rorty: sobre todo, el rechazo de la concepción, de tradición cartesiana y empirista, que presenta el mundo como ausente, escondido de la mente. En ese contexto, se podría decir que la filosofía sería como un “oficio sacerdotal” ⁵⁰ que ha de mediar entre el mundo escondido y los seres humanos que intentan conocerlo. Frente a esta visión, insiste McDowell en la necesidad de rechazar la idea de un mundo inaccesible. Esta concepción es la que hay que desacreditar, no la idea de objetividad que afecta a la actividad de conocimiento.

Con el fin de analizar esta línea de pensamiento, McDowell se centra en la noción de verdad. ⁵¹ Señala que para Rorty hay tres usos de la noción de «verdadero»: el normativo, el de desentremillado y el preventivo. McDowell considera criticable la separación de los dos primeros tipos: el desentremi-

⁴⁷ J. McDOWELL, *Experiencing the world*, en M. WILLASCHEK (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., p. 16.

⁴⁸ Cfr. J. McDOWELL, *The engaged intellect*, cit., pp. 204-224.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 205. Expresamente señala McDowell que Rorty se inspira en Dewey para este punto.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 206.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 214.

llador se limitaría a una función descriptiva y no podría combinarse con un uso normativo que considere la verdad como regla para investigar y hacer afirmaciones. Concebir drásticamente esta separación impide aceptar una verdad tan obvia como decir que lo que hace correcto afirmar que “la nieve es blanca” es que la nieve es blanca. Para McDowell una oración que es verdadera es desentrecomillable y la idea de desentrecomillar no es ajena a algo normativo. En cambio, Rorty piensa que la idea del desentrecomillado supone una relación causal y no normativa entre pedazos de lenguajes y cosas que no son pedazos de lenguaje.

El uso preventivo se emplea cuando, frente a una afirmación que todavía no hemos descartado, decimos que, aun así, quizá no sea verdadera: se deja abierta la posibilidad de que en el futuro, se encuentre una audiencia que considere tal afirmación falsa. Rorty se opone a considerar el uso preventivo como si expresara una norma, es decir, como si se requiriese una sujeción, no ya a alguna audiencia, sino a cualquier auditorio. De ese modo, el papel de esta «sujeción universal» lo cumpliría una supuestamente necesaria conformidad a la realidad, ajena a toda práctica de investigación. Lo que parece no aceptar Rorty es la actitud de esperar la justificación de una creencia por parte de audiencias cada vez más numerosas o grandes porque es una meta a la que nunca se puede uno acercar. La objetividad parece ser considerada por Rorty como una inacabable fila de audiencias a cuya aprobación habría que someter todo conocimiento.

Rorty defiende una distinción radical entre el alcance normativo de la palabra “verdadero” – designar lo que está garantizado por una inferencia válida – y su alcance preventivo – advertir al oyente que las creencias justificadas para nosotros puedan no estarlo para otras audiencias mejores –. McDowell critica tal radicalidad y postula una cierta unidad entre los tres usos mencionados: que el desentrecomillado sea normativo significa, en parte, que debe estar garantizado por una correcta inferencia. Se da también una relación entre el desentrecomillado y el uso preventivo de “verdadero”. La expresión – que supondría una verdad en sentido preventivo – «Todas las formas de vida se basan en el carbono» puede que no sea verdadero después de todo» podría ser reformulada como «Puede haber, después de todo, formas de vida que no se basen en el carbono». Precisamente, lo que uno hace es prevenir al oyente de que una afirmación quizá no tenga desentrecomillabilidad, a pesar de que la haya tenido hasta entonces para algunas audiencias.

McDowell es crítico también de otro aspecto de la interpretación de Rorty del uso preventivo de la expresión “verdadero”. Aunque Rorty se oponga a la exigencia de hacer depender la verdad de una afirmación de una “sujeción universal”, interpretada como una presunta conformidad con la realidad, sí defiende la idea de que la justificación es relativa a una audiencia. McDowell comparte el sentido obvio de esa idea: cuando uno expone razones para de-

fender una tesis se dirige a alguien a quien busca persuadir; pero es crítico respecto de la pretensión de Rorty de que el único sentido en que se puede entender esa afirmación es el hecho de que cada vez que uno convence ofreciendo razones, a quien se persuade es sólo a un determinado público. Toda justificación o garantía para Rorty, según McDowell, necesariamente y siempre invita a la pregunta '¿para quién?' o '¿ante quién?'. Esto supone sostener que el único modo en que la justificación tiene fuerza normativa es si pasa el examen ante nuestros pares. Según McDowell, el error que reaparece aquí consiste en desconocer el desentrecomillado como norma. «La afirmación 'la fusión fría no ha sido lograda, hasta ahora, en el laboratorio' tiene [...] una garantía, una justificabilidad, que consiste no en que uno pueda salir airoso al decirla entre determinados compañeros de conversación, sino en que – ahora desentrecomillo, e implícitamente hago una afirmación – la fusión fría no ha sido lograda, hasta ahora, en el laboratorio. Es decir, que la justificación, la garantía, la aceptabilidad racional supone una respuesta no a la pregunta '¿para quién?', sino a la pregunta '¿a la luz de qué?', y la pregunta '¿para quién?' no tiene ni siquiera que aparecer».⁵²

Para Rorty, defender la idea de una justificación que no es relativa a una audiencia equivale a querer salirse por fuera de la mente. Lo verdadero significaría un modo de relación normativa o una conformidad con algo más allá del mundo que corresponde a nuestra visión. La imagen que menciona McDowell es la del intento de trepar por fuera de nuestra mente.⁵³ Sería como intentar escapar del ámbito demarcado por nuestras prácticas lingüísticas. Entrar en contacto con la realidad implicaría así trascender dichas prácticas. Para Rorty la única solución es que nuestra búsqueda de conocimiento sólo esté sujeta a las normas prácticas lingüísticas usuales. En su visión, si uno pretende, además, que esa búsqueda tenga una sujeción normativa con el objeto (la realidad), no tiene más opción que caer en el impulso absurdo de trepar por fuera de la mente.

Sin embargo, expresar una norma constituida por un desentrecomillado no supone esa absurda acción. Si bien es cierto que entendemos el desentrecomillar como norma en virtud de que formamos parte de una comunidad con una determinada práctica lingüística, eso no equivale a que nada pueda ser normativo si no es aprobado por una audiencia integrada por dicha comunidad. «Hay una norma para hacer afirmaciones con las palabras 'La fusión fría no se ha logrado' que está constituida por el hecho de si la fusión fría ha ocurrido o no; y el que haya ocurrido o no, es distinto de si decir que ha ocurrido o no será aprobado por la práctica corriente».⁵⁴ Por tanto, hay una diferencia entre el pensamiento de que una afirmación es verdadera y el pensamiento

⁵² *Ibidem*, p. 218.

⁵³ Señala McDowell que se trata de una frase forjada por Nagel. Cfr. *ibidem*, p. 213.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 219.

de que esa afirmación será aprobada según la práctica relevante tal como se halla constituida. El pensamiento de que una afirmación es verdadera es el pensamiento de que las cosas realmente son de determinada manera. Esto no equivale a afirmar que podemos pensar y hablar desde fuera de nuestras prácticas, sino más bien, a «tomarse en serio la idea de que podemos realmente significar lo que pensamos y decimos desde dentro»⁵⁵ de esas prácticas.

Según McDowell, para Rorty las normas que regulan las proposiciones sólo pueden ser producto del consenso, es decir que necesitan para configurarse la aprobación de los pares. McDowell, en cambio, entiende que al hacer afirmaciones, somos responsables no sólo ante nuestros pares, sino ante los mismos hechos. Por tanto, se podría decir que las normas de la investigación trascienden el consenso, aunque sean internas a nuestra visión del mundo. De acuerdo al profesor de Pittsburgh, hay que defender la capacidad de dirigir nuestro significado a los hechos, a pesar de que los filósofos se han esforzado por hacer parecer dicha capacidad como algo misterioso. ¿De qué modo? Haciendo parecer que la comprensión de cómo la investigación, el juicio y la afirmación están relacionados con la realidad exige trascender la propia visión del mundo. El modo de no caer en esa ansiedad es entendiendo la verdad como desentremillado: se puede aceptar que el pensamiento y el habla, encarados desde dentro o situados ya en medio de nuestras prácticas, son capaces de entrar en contacto con la realidad.⁵⁶

McDowell examina la denuncia hecha por Rorty de que hablar de objetividad refleja una inmadurez intelectual y cultural, equivalente a la que supondría la sujeción a una autoridad divina. El filósofo sudafricano no se expresa acerca de la cuestión teológica o religiosa, pero reafirma que el conocimiento es responsable ante el mundo, lo cual no es equiparable a la idea de que hemos de abajarnos ante el mundo y esterilizar así nuestra capacidad de alcanzar la madurez humana. Con claridad, McDowell denuncia que si hay un equivalente metafísico al infantilismo se halla más bien en la fobia que Rorty demuestra hacia la objetividad. Es una actitud infantil⁵⁷ rechazar el reconocimiento de que una autoridad externa no humana, lejos de implicar una traición a nuestra humanidad, es sencillamente «una condición para crecer».⁵⁸

⁵⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 221.

⁵⁷ Marconi también recurre al adjetivo “infantil” cuando se pregunta por el motivo de la generalizada actitud de desconfiar de lo que se nos presenta como afirmaciones verdaderas. Sostiene que en la base de esa desconfianza hay diversas actitudes, una de las cuales es la «actitud *infantil*: sé muy bien que muchas proposiciones científicas son verdaderas, pero reivindico el derecho de no tenerlas en consideración: de pensar y comportarme como si no lo fueran. Fingiendo que la ciencia no es verdadera me siento más libre; como uno que se convenciese de saber volar, y si de hecho no vuela, es solo por su decisión» (D. MARCONI, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 140 y 142).

⁵⁸ J. McDOWELL, *The engaged intellect*, cit., p. 223.

Hasta aquí, un resumen de las reflexiones de McDowell que figuran en este ensayo. Con el objeto de profundizar en ellas, conviene hacer una aclaración respecto a la noción de «responsabilidad», a la que acude el profesor de Pittsburgh, no sólo en este escrito sino en otros artículos suyos y, de forma preponderante, en *Mente y mundo*, en cuya introducción, la idea de «responsabilidad» figura repetidas veces en muy pocas páginas.⁵⁹ El término original inglés es «answerability», cuya traducción no es sencilla. En la versión española de *Mente y mundo* se incluye una muy larga nota donde se explican las razones que llevaron al traductor a elegir la palabra «responsabilidad». ⁶⁰ El riesgo que se corre con esa elección es comprender el término español en un sentido activo: responsable es quien asume sus deberes y los cumple, con actitud diligente. Hay una idea de actividad insita en la imagen de la persona responsable. Sin embargo, eso equivale más a lo que en inglés se diría «responsability» que a «answerability». Con este término, McDowell parece querer subrayar más el aspecto de pasividad, en el sentido de dependencia: entendemos que el pensamiento es «answerable» ante el mundo, porque sus contenidos, para ser correctos o verdaderos, dependen de cómo son las cosas en la realidad. En este sentido, el pensamiento sería como una *respuesta* a lo que plantea el mundo: el ser mismo de las cosas. Cabe hacer notar que, etimológicamente, «responsabilidad» tiene cierta relación con «correspondencia», y que esta última puede ser descrita en términos de dependencia, si en la correspondencia hay un factor causal y un efecto. Se puede intuir, por tanto, que la frase de que el pensamiento es responsable («answerable») ante cómo son las cosas, incluye de algún modo las ideas de dependencia y correspondencia. Como contrapartida, se podría reconocer en el mundo hacia el que se dirige el pensamiento, una autoridad sobre éste. La mencionada “responsabilidad” se explica en virtud de esa autoridad. La imagen no es nuestra, sino que el propio McDowell la propone, cuando afirma su «insistencia en

⁵⁹ Aparece nueve veces entre las pp. xii y xviii.

⁶⁰ Señala M.A. Quintana Paz, el traductor, que, en primer lugar, el verbo inglés “to answer” tiene en el verbo español “responder” su más directo equivalente. Asimismo, compara “responsabilidad” con “capacidad de dar respuesta” – expresión usada al traducir “answerability” en otras obras – y concluye que la primera denota una normatividad ausente en la segunda, que sólo expresa una posibilidad. Señala que McDowell busca expresar no sólo que la mente es capaz de dar respuestas correctas respecto al mundo, sino que tiene que hacerlo, si se desea que haya un pensamiento correcto. En tercer lugar, subraya que Wittgenstein utiliza en ocasiones el término “responsability” para significar una idea similar a la de McDowell. De todos modos, reconoce que la palabra “responsabilidad” puede conllevar una connotación ética o jurídica, y que quizá por este motivo en el ámbito anglosajón se ha reservado la palabra “responsability” para las nociones morales y legales y la palabra “answerability” para sus usos gnoseológicos. Cfr. J. McDOWELL, *Mente y mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, pp. 16-17.

que la experiencia media una autoridad que los mismos objetos tienen sobre nuestro pensamiento empírico». ⁶¹

En esto parece consistir la objetividad para McDowell: es la autoridad del mundo sobre nuestro pensamiento. Se trata de una autoridad que no anula la libertad del pensar, sino que define las condiciones para que el conocimiento sea verdadero. Estas nociones conectan con lo dicho acerca de la verdad de las cosas como medida del pensamiento. La medida conlleva la idea de causalidad: las cosas causan la verdad y, así, lo miden. A pesar de que la verdad se dice más propiamente del intelecto que de las cosas, estas poseen cierta autoridad, en virtud de ese papel causal y de medición que les corresponde. La concepción de McDowell discurre por un cauce similar. Cuando afirma que la normatividad que regula el pensamiento de que “*x* es tal” reside en el hecho de que esa cosa realmente es así, está reafirmando la idea realista de que las cosas naturales miden el intelecto.

2. 4. *Constreñimiento, verdad y libertad*

En este contexto podemos indagar también la relación entre la afirmación de que las cosas miden el entendimiento y la noción de constreñimiento, a la que McDowell recurre en no pocas ocasiones. ⁶² El término puede sugerir un matiz negativo: el constreñimiento evoca de algún modo la limitación, la fiexa, el control, la restricción. ¿Cómo interpretar positivamente la función de constreñir que la realidad posee sobre el entendimiento? ¿Cómo entender que la autoridad de las cosas no anula la libertad del pensar sino que determina las condiciones de la verdad? En definitiva, lo que se plantea es si resulta posible predicar una armonía entre libertad y verdad, cuando ésta es entendida en un marco que reconoce que el sujeto debe responder ante la objetividad del mundo.

En orden a la consideración de esta cuestión, examinaremos «Self-determining subjectivity and external constraint». ⁶³ Allí elige algunas reflexiones de Sellars como contexto en el que «combinar una afirmación idealista de auto-determinación con [...] la idea de constreñimiento externo». ⁶⁴ Gran parte del ensayo aboca a la interpretación que Sellars hace de Kant, respecto a la articulación entre las intuiciones y la espontaneidad del entendimiento. Efectiva-

⁶¹ J. McDOWELL, *Responses*, en N.H. SMITH (ed.), *Reading McDowell. On «Mind and World»*, cit., p. 305.

⁶² «Si nuestra actividad de producir pensamientos y juicios empíricos ha de ser reconocible como algo que tiene ver con la realidad, debe existir un constreñimiento exterior» (J. McDOWELL, *Mind and world*, cit., p. 9. Cfr. también pp. 18, 25, 28, 29, 41, 42, 50, 67, 96, 144).

⁶³ J. McDOWELL, *Having the world in view*, cit. pp. 90-107. Se trata de un escrito originalmente publicado en «International Yearbook of German Idealism», 3, Walter de Gruyter, Berlin 2005, pp. 21-37.

⁶⁴ J. McDOWELL, *Having the world in view*, cit. p. 91.

mente, cuando Kant recurre a esta última noción, resuena un eco de la idea de autodeterminación. El interés de este artículo no reside tanto en su desarrollo central, sino en las reflexiones que McDowell ofrece acerca de una explicación – o, mejor dicho, una imagen, de acuerdo a su tendencia quietista – que combine el respeto por la racionalidad autodeterminante del sujeto cognoscente con el hecho de que el conocimiento empírico se halla constreñido por los objetos. En orden a ilustrar su posición aparta la atención de Sellars, para mirar, una vez más, a Rorty. Según éste autor la idea de que en nuestro conocimiento empírico somos responsables ante los objetos exteriores es incompatible con el ideal de la autodeterminación.⁶⁵ La llamada de Rorty a que pensemos por nosotros mismos es un modo de subrayar el valor de la autodeterminación, que es nuclear en este ensayo. Nos encontramos, una vez más, en medio de la pugna entre McDowell y Rorty sobre la objetividad del mundo y nuestra dependencia de él. Se trae de nuevo a colación porque ahora se subraya expresamente el papel de la libertad. McDowell defiende la idea de que «los objetos ocupan una posición de autoridad sobre nuestro pensamiento» no conlleva «minusvalorar la libertad del sujeto pensante».⁶⁶

Las propuestas básicas del pensamiento de McDowell se interrelacionan entre sí. En esta ocasión, su distinción entre «lo dado» y el «contenido conceptual» que posee la experiencia es relevante. En efecto, lo que nos llega desde el mundo exterior, a través de la experiencia, no es algo dado, mudo y extra-conceptual. Si así fuera, la sujeción del sujeto racional a eso «dado» implicaría un abajamiento con connotaciones de dejación de la propia libertad. Lo dado tiene, para McDowell, una “seudoautoridad”,⁶⁷ ante la cual no debemos suponer que estamos sujetos, ni permitir estarlo. En cambio, precisamente porque la experiencia nos ofrece contenidos conceptuales que, de algún modo, ya están en la realidad, se puede entender que el motivo por el cual reconocemos una autoridad a los objetos del mundo exterior es porque vemos en ellos la autoridad de las razones. Hay una continuidad entre contenido conceptual, razones y racionalidad. La autoridad de los objetos que llega a través de la experiencia equivale a considerar que posee un carácter normativo.

McDowell se da cuenta de que conviene evitar que, al reconocer la autoridad de esas normas, nos ocurra lo que teme Rorty: que perdamos nuestra libertad y entreguemos el control de nuestra vida a un factor ajeno a nosotros. De modo que acepta que si se quiere defender la idea de la autodetermina-

⁶⁵ McDowell resume la visión de Rorty al respecto diciendo que «aspirar a hacerse uno responsable ante el mundo es la contraparte secular de sujetarse uno mismo a la voluntad de una deidad autoritaria. La plena madurez humana requiere la liberación de la religión dogmática. Del mismo modo, Rorty urge que una apropiada afirmación de nuestra independencia requiere que no nos consideremos sujetos por el mundo en nuestras actividades de investigación» (*ibidem*, cit., p. 103).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 104.

ción, es necesario reconocer que esas normas de autoridad son leyes que hacemos para nosotros mismos, no en cuanto individuos, sino en el marco de una comunidad.⁶⁸ Sin embargo, enseguida llama la atención sobre el peligro de malinterpretar este postulado: no se puede pretender que ese “hacer las normas” consista en un “acto legislativo que confiera autoridad a las normas de la razón. Si el acto legislativo no está de entrada sujeto a las normas de la razón, ¿cómo podría no ser arbitrario? Pero nada instituido por un acto arbitrario podría ser inteligible como autoridad de una razón. Si la auto-legislación de normas racionales no ha de ser un salto ciego hacia la oscuridad, debe ser considerada como el reconocimiento de una autoridad que las normas ya poseen”.⁶⁹ McDowell no es explícito ni claro en esta cuestión, como en tantas otras: simplemente afirma que el control sobre uno mismo permanece en uno mismo, porque hay algo en nosotros que nos permite reconocer la autoridad de las normas.⁷⁰ De modo que la fórmula citada más arriba, «normas que hacemos para nosotros mismos», consiste en ese reconocimiento. Si es posible reconocer la autoridad de las normas, es porque se ubican en la base de nuestra constitución racional. McDowell precisa que «el sentido en el que la fuente de las normas está en nosotros [...] no es que les conferimos autoridad en un acto de legislación que las convierte en autoritativas, sino sólo en que ellas son un constitutivo de la práctica de pensar [...]. No tenemos la elección de ser pensantes, pero eso no implica que al someternos a las normas a las que el pensamiento ya está sujeto, abdicemos de la genuina libertad». ⁷¹ Una genuina libertad no consiste en la espontaneidad de diseñar toda la realidad – el mundo exterior y la propia persona – partiendo desde una situación de absoluta indefinición original.

Esta relación entre libertad y racionalidad es el motivo último por el que la autoridad que las cosas tienen sobre nuestro pensar no implica ninguna limitación deshumanizante, sino que en ella descubrimos razones que la justifican, de modo tal que la sujeción a ella es un acto razonable de libertad: es la respuesta adecuada a las razones. De aquí la relevancia y exactitud de la fórmula propuesta por McDowell: «la libertad es la capacidad de respuesta frente a las razones». ⁷² De modo que parafraseando el Evangelio, y limitando su sentido al ámbito filosófico, ⁷³ «la verdad os hará libres» puede ser expresión del hecho humano de que el constreñimiento a la realidad, por basarse en las razones que descubrimos a través de nuestro conocimiento, es la condición

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 105.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ «Lo que controla la vida de uno está en uno mismo, en lo que sea que haya en uno que le permite reconocer que las normas tienen autoridad» (*ibidem*).

⁷¹ *Ibidem*, p. 106.

⁷² *Ibidem*, p. 166.

⁷³ Sin para nada desconocer la primacía del sentido sobrenatural de las palabras de Jesucristo.

para actuar libremente, porque garantiza – en una garantía para nada absoluta, en virtud de la falibilidad humana – que se actúa como seres racionales.

McDowell ha sido criticado por el énfasis en la consideración del conocimiento y el abandono del análisis de la acción humana. Tal crítica cobra cierta importancia en el momento de considerar la libertad humana: en efecto, mientras McDowell reflexiona sobre la relación entre mente y mundo en un ámbito cognoscitivo, el reclamo resulta irrelevante. En cambio, cuando se trata de defender la libertad del sujeto racional, parece que McDowell se hace acreedor a la apreciación de Gaskin: «la persistente identificación de McDowell de la libertad de que gozamos con la libertad de hacer juicios es sin duda un error: nuestra libertad, en tanto que la tenemos, no es libertad para juzgar sobre la base de la experiencia, sino para actuar sobre tal base».⁷⁴ Es cierto que en el momento de debatir acerca de la autodeterminación en relación con la autoridad de las normas de conocimiento la cuestión parece circunscribirse al ámbito gnoseológico, con la carga, además, de una aparente falta de claridad y precisión por parte de McDowell. ¿A qué tipo de normas está haciendo referencia? Por momentos, da la impresión de que se trata de normas sobre el pensamiento, quizá restringidas al campo de la lógica. No parece posible, sin embargo, que McDowell entienda las cosas con tanta restricción. Gaskin reconoce que en algún escrito más reciente, McDowell supera el cerco del área gnoseológica, aunque califica la ampliación como una «imagen mejor, pero lamentablemente aislada».⁷⁵ Se refiere al ensayo “Two sorts of naturalisms”, donde McDowell presenta con más claridad la unidad entre el conocimiento y la acción: «[n]o podemos restringir inteligiblemente el ejercicio de los poderes conceptuales al pensamiento meramente teórico»; hay que “representar la libertad de acción como inextricablemente conectada con una libertad que es esencial al pensamiento conceptual».⁷⁶

Hay que tener en cuenta, por una parte, que McDowell no busca construir un sistema teórico. Apunta, parece, a cuestiones más básicas que pueden aplicarse de diversos modos a los diferentes ámbitos, pero no intenta agotar la explicación en cada instancia y, ni siquiera, señalar las distinciones que cabría hacer en cada una de ellas. No es que descalifique el intento de hacer esas distinciones: no es la tarea que se ha propuesto. Asimismo, como prueba de que la atención a lo práctico no es ocasional, conviene recordar que en otras instancias McDowell recurre el plano ético para sacar consecuencias en vistas a sus consideraciones respecto al plano cognoscitivo. Por ejemplo, en el momento de elaborar su propuesta sobre la segunda naturaleza, el punto de

⁷⁴ R. GASKIN, *Experiencing the world's own language. A critique of John McDowell's empiricism*, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 72.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 72, nota 20.

⁷⁶ J. McDOWELL, *Mind, value, and reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998, p. 170.

partida es la filosofía práctica de Aristóteles. La explicación aristotélica de la formación del carácter ético es el modelo sobre el que McDowell, pasando al plano del conocimiento en general, perfila la idea de que las capacidades conceptuales se ponen en acto en virtud de un proceso de educación. McDowell no restringe la noción de libertad al conocimiento. Todo lo contrario: lo que busca es hacer notar la unidad característica del ser humano, cuya fuerza aglutinante es la racionalidad; por ese motivo, en nuestra opinión, centra su análisis en la cuestión del conocimiento. En razón de que su principal interés es el conocimiento, sus propuestas acerca de la libertad no pueden ocupar un lugar central. Y también por este motivo, la reflexión que hace ahora no puede ser más que colateral, motivada por su relación con la verdad. La cuestión es antropológicamente fascinante pero escapa a la extensión de este trabajo.

3. BREVE CONCLUSIÓN

Al momento de sintetizar en algunos puntos los aspectos coincidentes entre el realismo tomista y la visión de McDowell acerca de la verdad, proponemos los que siguen:

a) La confianza que McDowell tiene en que la facultad cognoscitiva de la persona humana, aunque falible, nos otorga un conocimiento verdadero del mundo puede ser comparada con la condición que Tomás de Aquino reconoce para el conocimiento de cualquier verdad: tener pleno convencimiento de que corresponde a la naturaleza del intelecto adecuarse con las cosas;

b) en forma paralela al hecho de que Tomás de Aquino no escoja una definición unívoca de la verdad, McDowell tampoco procura elaborar una definición acabada de ella, sino que la considera una noción obvia, propia del sentido común y de la vida ordinaria;

c) la apelación que efectúa McDowell a la distinción fregeana entre el sentido y la referencia lo acerca a una concepción realista, ya que es un intento de integrar el orden real y extramental, con el ámbito del pensamiento y del lenguaje;

d) su insistencia en que no es posible explicar la verdad “saliéndose” del lenguaje; es decir, la idea de que las condiciones que hacen verdadera una oración asertiva se hallan ya en el contenido de la oración sin necesidad ni posibilidad de encontrar una formulación externa que la explique, guarda relación con la noción realista de los primeros principios en el sentido de que éstos constituyen los elementos fundamentales más básicos que permiten pensar y no son susceptibles de demostración. Así como no es posible, para la concepción tomista, salirse de la actividad de conocer con el fin de explicar los primeros principios, así tampoco es posible, en la visión de McDowell, elaborar una teoría externa al uso del lenguaje que dé explicación de lo que es la verdad;

e) el postulado que defiende el profesor de Pittsburgh de que las normas que rigen nuestro pensamiento no son creación nuestra, sino que ya están en el sujeto, porque “hay algo en nosotros que nos permite reconocer la autoridad de las normas” es similar también a la concepción realista del hábito de los primeros principios, ya que éstos, si se puede decir así, constituyen algo que integra nuestra misma racionalidad de modo que se les puede aplicar la frase “hay algo en nosotros”;

f) la carencia de límites de lo conceptual, fórmula que implica que no hay nada que exista que esté fuera de lo conceptual – ya sea, potencialmente o en acto – resuena como una formulación moderna del trascendental de la verdad: el hecho de que todo lo que es, puede ser conocido;

g) la interdependencia que predica McDowell entre la mente y el mundo – cuando afirma que no hay una dependencia unidireccional de una respecto al otro, ni viceversa – puede ser asimilada al equilibrio que busca Tomás de Aquino entre el intelecto y la cosa: si bien ésta causa la verdad en el intelecto, éste no se limita a un rol pasivo sino que también “ilumina” la cosa y actualiza su cognoscibilidad;

h) el papel que detentan las cosas de ser causa y medida del intelecto – explicado por Tomás de Aquino e interpretado por muchos de sus seguidores – queda reflejado en el fuerte acento que McDowell pone en la objetividad del mundo exterior y en el poder que éste tiene de constreñir nuestra facultad perceptiva. Así, la primacía de la realidad de las cosas frente a la inteligencia humana resuena en el hecho de que el profesor de Pittsburgh hable de una autoridad de las cosas sobre nuestro conocer.

Valorar la verdad como lo hace McDowell y, al mismo tiempo, señalar su pertenencia a la vida humana ordinaria puede ser uno de los aportes más significativos de su filosofía al mundo que habitamos y construimos. Su contribución es capaz de inspirar la decisión de no abandonar el ejercicio de nuestra humanidad, es decir, de nuestra condición racional: descubrir razones en el mundo que nos lleven a actuar bien. La continuidad de esta pretensión – que más que pretensión es una necesidad – con el pensamiento de inspiración tomista es señal de que la filosofía perenne lleva este calificativo, precisamente, por su capacidad de subsistir en los intrincados derroteros de la humanidad en los que conviven aciertos y errores.

ABSTRACT: In this paper a comparison is made between the notion of truth as offered by Thomas Aquinas and John McDowell's reflections on knowledge and truth. We suggest that some correspondences can be drawn between the thomist idea of transcendental truth and McDowell's proposal of the unboundedness of the conceptual, and between the realist thesis that truth of things measure our understanding and McDowell's defense of objectivity, understood as the constraint exerted by external reality on our thinking, which makes possible a free and responsible exercise of conceptual capacities. In order to highlight those correspondences, we analyse two essays of McDowell, in which, by examining some aspects of Rorty's position

regarding knowledge and truth, the southafrican professor offers a defense of objectivity that, far from being an obstacle for the characteristic freedom of our rational capacity, is a condition for it.

KEYWORDS: Truth; Rationality; Objectivity, Aquinas, McDowell, Rorty.