
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JUAN JOSÉ SALINAS

El conocimiento en McDowell. Quietismo, intencionalidad y verdad en *Mente y mundo*

VOLUMEN 25 / 2015

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2015 / VOLUMEN 25

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2015:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1024-1991

SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

2015 / VOLUMEN 25

1. **Álvaro LOZANO PLATONOFF**
La representación en la filosofía de Thomas Reid
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alejandro Llano 5-123
2. **Juan José SALINAS**
El conocimiento en McDowell. Quietismo, intencionalidad y verdad
en *Mente y mundo*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 125-205
3. **Jorge Martín MONTOYA CAMACHO**
Libertad, amor y verdad en la teoría de la acción de Harry Frankfurt
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 207-281
4. **José Carlos FERNÁNDEZ DUARTE**
Amor, justicia y relación. Bases de la economía según la encíclica *Caritas
in veritate*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón 283-351

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Juan José SALINAS

El Conocimiento en McDowell
Quietismo, intencionalidad y verdad en *Mente y mundo*

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2015

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianvarii anni 2015

Dr. Henricus MOROS

Dr. Michael GARCÍA-VALDECASAS

Coram tribunali, die 12 mensis decembris anni 2013, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXV, n. 2

Presentación

Resumen: Esta investigación indaga el empirismo mínimo de John McDowell y su relación con la filosofía del conocimiento propuesta por la tradición realista. En este extracto se analiza la intencionalidad: comparo las reflexiones hechas por Tomás de Aquino y Leonardo Polo con la propuesta de McDowell del contenido conceptual de la experiencia que permite una conexión racional entre las impresiones y los pensamientos. La idea de McDowell de que el pensar está dirigido hacia el mundo y que podemos conocer cómo son las cosas, así como su rechazo a la noción de un intermediario entre el mundo y la mente, lo aproximan a la noción realista de intencionalidad, según la cual conocemos a través de signos formales que no constituyen ninguna cosa, sino que se agotan en ser una pura remisión a las cosas realmente existentes.

Palabras clave: Conocimiento; Quietismo; Intencionalidad; Verdad

Abstract: This paper examines John McDowell's minimal empiricism and its relation with the philosophy of knowledge in the realist tradition. In this summary I consider intentionality. A comparison is made between Aquinas's and Polo's reflections on that matter, and McDowell's idea that experience has a conceptual content that allows a rational connection between impressions and thoughts. McDowell's claim that thinking is directed towards the world and that we can achieve a knowledge of things, as well as his rejection of the notion of an intermediary between mind and world, are close to the realist notion of intentionality, according to which we know through formal signs that instead of constituting themselves things or entities, consist in the pure act of directing towards actually existing things.

Keywords: Knowledge; Quietism; Intentionality; Truth

La importancia de John McDowell en la filosofía contemporánea ha sido destacada en repetidas ocasiones¹. Por un lado, se ha señalado que su aporte es relevante en razón de la amplitud de cuestiones y de filósofos que aborda; por

¹ «El impacto considerable que su pensamiento ha tenido es apenas sorpresivo. Los escritos de McDowell tienen una cualidad inspiracional que no puede ser pasada por alto y que realmente es, en un sentido que es difícil precisar, inexplicable» (GASKIN, R., *Experiencing the world's own language. A critique of John McDowell's empiricism*, Clarendon Press, Oxford 2006, v). «John McDowell es uno de los filósofos más influyentes que escribe en la actualidad. Su obra (...) ha fijado la agenda de muchos debates filosóficos recientes» (WILLASCHEK, M. [ed.], *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, Prefacio). *Mente y mundo* «ha sido y continúa siendo materia de innumerables seminarios, simposios, conferencias y trabajos de investigación (...). Y ha estimulado una discusión renovada, entre los filósofos de las tradiciones tanto anglosajonas como europeas, acerca del predicamento fundamental de la misma filosofía contemporánea» (SMITH, N.H. [ed.], *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 1).

otro lado, la mera variedad de repertorio de temas y autores se ve enriquecida por reflexiones sugerentes y densas de propuestas. Una característica peculiar de su obra –aunque, naturalmente, no exclusiva suya– es el diálogo que establece entre dos grandes tradiciones filosóficas: la analítica y la continental. Dicho esfuerzo puede considerarse como indicio de un deseo de buscar la verdad, que necesariamente implica cierta unidad del saber, para cuya consecución, es bienvenido todo intento de reconciliar las diversas aproximaciones que se han hecho a lo largo de la historia de la filosofía.

El objetivo de esta tesis es considerar tres cuestiones centrales de la filosofía del conocimiento –el quietismo, la intencionalidad y la verdad– en el contexto del pensamiento de John McDowell. La consideración implica comprobar si la filosofía de este pensador se inserta en una tradición quietista y comparar las reflexiones que ha ofrecido McDowell acerca de la intencionalidad y de la verdad con la explicaciones que, en el ámbito de la tradición realista, se han dado sobre esas dos características del conocer.

En el ámbito de la lengua castellana no abundan las exposiciones del pensamiento de McDowell, ni las referencias a él. En este sentido, confío que este trabajo pueda suponer un aporte al hacer filosófico en el ámbito hispanoparlante. Asimismo, a partir del esfuerzo por integrar los aportes de dos diversas tradiciones filosóficas –la analítica y la tomista, entendidas ambas en sentido amplio– busco ofrecer un panorama en el cual resalte la unidad del saber y sirva como motivación para que se continúe ampliando el diálogo entre escuelas y tradiciones distintas.

La metodología empleada ha consistido en la lectura y reflexión, en particular, de *Mente y mundo*. Las restantes obras de McDowell fueron consultadas cuando se hizo necesario para comprender más a fondo cuestiones nucleares de su pensamiento y para ilustrar, de un modo un poco más particularizado, sus propuestas en torno a aspectos concretos referidos a la intencionalidad o a la verdad, así como para detectar características de un modo quietista de hacer filosofía. El hecho de que este autor cubra un gran abanico de cuestiones supuso que varios de sus artículos no fueran examinados más que superficialmente. Junto a esta lectura directa de las propuestas de McDowell, enriquecí el estudio la revisión de diversos volúmenes que recogen análisis y críticas del pensamiento de este autor, por parte de otros filósofos y estudiosos. La calidad y el prestigio de varios de estos filósofos es indicio de que el autor objeto de esta tesis ocupa un lugar relevante y destacado en el panorama filosófico actual, sobre todo en el ámbito anglosajón. En algunas de esas colecciones se

incluyen las respuestas que McDowell dirigió a los diversos autores que analizan su obra. De este modo, tuve acceso a un diálogo que resultó una valiosa ayuda para comprender más a fondo la postura y sugerencias de McDowell.

El *excerptum* que se ofrece a continuación recoge el capítulo tercero de la Tesis de Doctorado defendida el...

Comienza con una exposición acerca del conocimiento intencional en la tradición tomista: pretendo señalar las principales reflexiones ofrecidas por Santo Tomás y por quienes han profundizado sus aportaciones, en particular las líneas trazadas por Leonardo Polo. A continuación, analizo uno de los puntos centrales de la propuesta de McDowell, lo que él llama el «empirismo mínimo», con el objeto de detectar en los diversos elementos que lo componen alguna similitud con la intencionalidad según la entiende el realismo de inspiración tomista. Como cierre de este capítulo, expongo con detalle un artículo de McDowell, en el que analiza el tratamiento que otro filósofo –Wilfrid Sellars, de expresa influencia en él– realiza del modo en que Tomás de Aquino considera la intencionalidad del conocimiento. El motivo consiste en que en este análisis, por un lado hay una referencia de McDowell al Aquinate –aunque de modo indirecto– y, por otro, se incluyen dos puntos del pensamiento de McDowell que ayudan a constatar si existe o no alguna similitud entre su postura y la del tomismo, en esta cuestión.

Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN	7
I	
TRAYECTORIA INTELECTUAL	15
1. PRINCIPALES ESCRITOS	15
1.1. Mind, value, and reality (1998)	18
1.2. Meaning, knowledge, and reality (1998)	21
1.3. The engaged intellect. Philosophical papers (2009)	23
1.4. Having the world in view. Essays on Kant, Hegel, and Sellars (2009)	25
1.5. Perception as a capacity for knowledge (2011)	27
2. PRINCIPALES PROPUESTAS DE «MENTE Y MUNDO»	28
2.1. Empirismo mínimo	32
2.2. Articulación entre receptividad y espontaneidad	37
2.3. La oscilación entre propuestas extremas	40
2.4. Carencia de límites de lo conceptual	44
2.5. Naturalismos	48
2.6. Segunda naturaleza	51
2.7. Bildung	63
3. INFLUENCIAS INTELECTUALES	67
3.1. Aristóteles	68
3.2. Kant	72
3.3. Hegel	78
3.4. Wittgenstein	82
3.5. Gadamer	89
3.6. Sellars	95
3.7. Davidson	101
4. BREVE SÍNTESIS CONCLUSIVA	108

II		
EL QUIETISMO COMO MODO DE HACER FILOSOFÍA		113
1. EL QUIETISMO EN SÓCRATES		116
2. EL QUIETISMO EN WITTGENSTEIN		129
3. EL QUIETISMO EN McDOWELL		138
4. VALORACIÓN DEL QUIETISMO		166
III		
EMPIRISMO MÍNIMO E INTENCIONALIDAD		177
1. CARÁCTER INTENCIONAL DEL CONOCIMIENTO HUMANO		181
1.1. Acto, potencia, materia y forma en el conocimiento		185
1.2. Posesión objetiva e intencional de la forma		188
1.3. Carácter intencional del conocimiento según Leonardo Polo		192
2. EL EMPIRISMO MÍNIMO EN McDOWELL		205
2.1. Percepción como conocimiento		209
2.2. Experiencia como tribunal		211
2.3. Pasividad de la experiencia		215
2.4. Contenido conceptual de la experiencia		225
2.5. Empirismo mínimo e intencionalidad		235
3. EL VÍNCULO ENTRE LA MENTE Y EL MUNDO		242
3.1. Isomorfismo		244
3.2. Relaciones de reflejo e intencionalidad		249
3.3. Afirmaciones de significación y de reflejo		250
3.4. Separación entre el orden de la significación y el orden real		252
4. BREVE CONCLUSIÓN		256
IV		
EL PROBLEMA DE LA VERDAD		259
1. LA VERDAD EN LA CONCEPCIÓN TOMISTA		259
1.1. La verdad del ente		260
1.2. La verdad del intelecto		262
1.3. La verdad de la cosa causa y mide la verdad del intelecto		267
1.4. La verdad como objetividad y el conocimiento como acto		274
1.5. El conocimiento de la verdad		280
1.6. Integración final		284
2. EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA		286
2.1. Breve descripción de la evolución histórica de la cuestión acerca de la verdad		286
2.2. Teorías acerca de la verdad		291

ÍNDICE DE LA TESIS

3. LA VERDAD EN LAS PROPUESTAS DE McDOWELL	299
3.1. Concepción quietista de la verdad	299
3.2. La verdad del ente y el contenido conceptual	307
3.3. Verdad y testimonio	321
3.4. Verdad y objetividad	325
3.5. Constreñimiento y libertad	336
4. BREVE CONCLUSIÓN	343
CONCLUSIONES	347
BIBLIOGRAFÍA	357
Obras de McDowell	357
Bibliografía consultada	358

Bibliografía de la Tesis

OBRAS DE MCDOWELL

- *Plato Theaetetus*, Translated with Notes, Clarendon Plato Series, Clarendon Press, Oxford 1973.
- *Mind and world*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
- *Mente y mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003.
- «Reply to Gibson, Byrne and Brandom», en VILLANUEVA, E. (ed.), *Perception, Philosophical Issues*, 7 (1996) 283-300.
- *Meaning, knowledge, and reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998.
- *Mind, value, and reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998.
- «Précis of *Mind and World*», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, nº 2 (June 1998) 365-368.
- «Reply to commentators», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, nº 2 (June 1998) 403-431.
- «Responses», en WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature*. Lecture and colloquium in Münster 1999, LIT-Verlag, Münster 2001, 91-114.
- «Responses», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, London 2002, 269-305.
- «Motivating inferentialism. Comments on *Making it Explicit* (Ch. 2)», *Pragmatics & Cognition*, 13:1 (2005) 121-140.
- «Response to Jennifer Church», en *Teorema*, 25 (2006) 97-100.
- «Response to Stelios Virvidakis», *Teorema*, 25 (2006) 59-62.
- «Response to Simon Blackburn», en C. MACDONALD y G. MACDONALD (eds.), *McDowell and his critics*, Blackwell, Malden 2006, 217-221.
- «Response to Graham MacDonald», en C. MACDONALD y G. MACDONALD (eds.), *McDowell and his critics*, Blackwell, Malden 2006, 235-239.
- «Responses», en LINDGAARD, J. (ed.), *John McDowell: Experience, norm and nature*, Blackwell Publishing 2008, 200-267.
- *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- *The engaged intellect. Philosophical essays*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

- «David Finkelstein on the Inner», *Teorema*, vol. XXX/3 (2011) 15-24.
 — *Perception as a capacity for knowledge*, Marquette University Press, Milwaukee, 2011.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AERTSEN, J. A., *Medieval philosophy as transcendental thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012.
 ALARCÓN, E., «El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles», *Acta Philosophica*, vol. 8 (1999) fasc. 2, 271-277.
 — «Sobre el método de la metafísica», *Fe y razón. I Simposio internacional. Fe cristiana y cultura contemporánea*, ARANGUREN, J., BOROBIA, J. J. y LLUCH, M. (eds.), Eunsa, Pamplona 1999, 267-277.
 — «El debate sobre la verdad», en PÉREZ-ILZARBE, P. y LÁZARO, R. (eds.), *Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, nº 103, Pamplona 2000, 35-62.
 — «Naturaleza, espíritu, finalidad: implicaciones del principio de no contradicción en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, 23 (1990) 125-131.
 ANNEGRET KURBACHER, F. y HESSBRÜGGEN-WALTER, S., «Self-criticism as a way of life», en WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, 59-67.
 ANSCOMBE, G. E. M. y GEACH, P. T., *Three philosophers*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1976.
 BAIRD, B., «The transcendental nature of *Mind and World*», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLIV, 2006, 381-398.
 BAKER, G. P. y HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: understanding and meaning. Part I: Essays*, Blackwell Publishing, Oxford 2005.
 BAZ, A., «On when words are called for: Cavell, McDowell, and the wording of the world», *Inquiry*, 46 (2003) 473-500.
 BEEBEE, H. y DODD, J. (eds.), *Truthmakers. The contemporary debate*, Clarendon Press, Oxford 2005.
 BENEDICTO XVI, *Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma «La Sapienza»*, Vaticano, 17 de enero de 2008.
 BENSUSAN, H. y PINEDO-GARCÍA, M., «Minimal empiricism without dogmas», *Philosophia*, 35 (2007) 197-206.
 BERNSTEIN, R. J., «McDowell's domesticated hegelianism», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 9-24.
 BETZLER, M., «Book review. John McDowell's *Mind and World*», *Erkenntnis*, 48 (1998) 113-118.
 BLACKBURN, S., «Julius Caesar and George Berkeley play leapfrog», en MACDONALD, C. y MACDONALD, G. (eds.), *McDowell and his critics*, Blackwell, Malden 2006, 203-217.

- BORGES, J. L., *El hacedor*, en *Obras completas. II. 1941-1960*, Círculo de lectores, Barcelona 1992.
- BOYLE, B., «The *bildungsroman* after McDowell: Mind, World, and Moral Education», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 69:2, Spring 2011.
- BRANDOM, R., «Perception and rational constraint», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n° 2 (June 1998), 369-374.
- «Non-inferential knowledge, perceptual experience and secondary qualities. Placing McDowell's empiricism», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 92-105.
- BUBNER, R., «*Bildung* and second nature», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 209-216.
- BYRNE, A., «Spin control. Comment on John McDowell's *Mind and World*», en VILLANUEVA, E. (ed.), *Perception, Philosophical Issues*, 7, 1996, 261-273.
- CANDLISH, S. y DAMNJANOVIC, N., «The Identity Theory of Truth», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 edition), Edward N. Zalta (ed.), URL [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/truth-identity/>].
- CHAPPELL, T., «Plato on Knowledge in the Theaetetus», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL [<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/plato-theaetetus/>].
- COLL MÁRMOL, J., «Conceptual schemes and empiricism: what Davidson saw and McDowell missed», *Theoria*, 59 (2007) 153-165.
- «McDowell's dogmatic empiricism», *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 39, n° 116 (agosto 2007) 37-50.
- COLLINS, A. W., «Beastly experience», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n° 2 (June 1998) 375-380.
- CONANT, J., «Wittgenstein's methods», en KUUSELA, O. y MCGINN, M., *The Oxford handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011, 620-645.
- CRUZ CRUZ, J., «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 27-51.
- DE AQUINO, T., *Suma contra los gentiles I*, BAC, Madrid 1967.
- *Suma de teología I-II*, BAC, Madrid 2006.
- *La verdad y la falsedad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 19, Pamplona 1999.
- DE GAYNESFORD, M., *John McDowell*, Polity Press, Cambridge 2004.
- DE PINEDO, M., «En busca del agente racional», Nota crítica de «The engaged intellect», *Teorema*, vol. XXIX/2 (2010) 147-161.
- DAVID, M., «The Correspondence Theory of Truth», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/truth-correspondence/>].
- DAVIES, P., «From constructive philosophy to philosophical quietism», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 31, n° 3 (October 2000) 314-329.
- DERISI, O., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires 1980.

- DE VRIES, W., «Wilfrid Sellars», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/sellars/>].
- DINGLI, S. M., *On thinking and the world. John McDowell's Mind and World*, Ashgate Publishing Company, Burlington, Vermont 2005.
- DODD, J., «McDowell and identity theories of truth», *Analysis*, vol. 55, n° 3 (Jul. 1995) 160-165.
- EDWARDS, J., «El quietismo de Wittgenstein y seguir una regla como disposiciones», *Anuario Filosófico*, 28 (1995) 377-394.
- FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978.
- FERNÁNDEZ-BURILLO, S., «*Intellectus principiorum*: de Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y 'vuelta')», *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 509-526.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid 1990.
- FERRY, L., *Vencer los miedos. La filosofía como amor a la sabiduría*, Edaf, Madrid 2007.
- FISH, W. y MACDONALD, C., «McDowell's alternative conceptions of the world», *International Journal of Philosophical Studies*, 19:1 (2011) 87-94.
- FREGÉ, G., *Investigaciones lógicas*, Tecnos, Madrid 1984.
- FRIEDMAN, M., «Exorcising the philosophical tradition», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 25-57.
- FORMAN, D., «Second nature and spirit: Hegel on the role of habit in the appearance of perceptual consciousness», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, Issue 4 (December 2010) 325-352.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca 2005.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «Sobre el realismo de Leonardo Polo», *Philosophica*, 15 (1992) 255-263.
- GARCÍA-VALDECASAS, M., «Wittgenstein on intentionality and representation», *Quaestio*, 12 (2012) 307-332.
- GASKIN, R., *Experiencing the world's own language. A critique of John McDowell's empiricism*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- GEACH, P., *Mental acts*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 1971.
- GIBSON, R., «McDowell's direct realism and platonic naturalism», en VILLANUEVA, E. (ed.), *Perception, Philosophical Issues*, 7 (1996) 275-281.
- GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1989.
- GLENDINNING, S. y DE GAYNESFORD, M., «John McDowell on experience: open to the sceptic?», *Metaphilosophy*, vol. 29, n°s 1/2 (January/April 1998) 20-34.
- GONZÁLEZ, A. L., «Thomistic metaphysics: contemporary interpretations», *Anuario Filosófico*, 39/2 (2006) 401-437.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006.
- «Tomás de Aquino en el debate internalismo-externalismo», *Anuario Filosófico*, 39/3 (2006) 721-745.
- GUBELJIC, M.; LINK, S.; MÜLLER, P. y OSBURG, G., «Nature and second nature in McDowell's Mind and World», en WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell*:

- Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, 41-49.
- HADOT, P., *Elogio de Sócrates*, Paidós, Barcelona 2008.
- HALBIG, C., «Varieties of nature in Hegel and McDowell», en LINDGAARD, J. (ed.), *John McDowell: Experience, norm and nature*, Blackwell Publishing 2008, 72-91.
- HALDANE, J., *Reasonable faith*, Routledge, London 2010.
- HENDLEY, S., «Answerable to the World: Experience and Practical Intentionality in Brandom's and McDowell's 'Intramural' Debate», *Theoria* 76 (2010) 129-151.
- HONNETH, A., «Between hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the challenge of moral realism», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 246-265.
- INCIARTE, F., «El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás», en *Veritas et Sapientia en el VII centenario de Santo Tomás de Aquino*, RODRÍGUEZ ROSADO, J. J. y RODRÍGUEZ, P. (dirs.), Eunsa, Pamplona 1975, 41-59.
- «Metafísica y cosificación. Sobre la crítica de la filosofía del lenguaje a la metafísica», *Anuario Filosófico*, 10/1 (1977) 131-160.
- *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004.
- INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007.
- JENKINS, J. I., *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- JUAN PABLO II, Cart. Enc. *Fides et ratio*, 1998.
- KIPF, J.K. y KÖHLER, F., «Moral facts, values and world views», en WILLASCHKE, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, 73-79.
- KENNY, A., *El legado de Wittgenstein*, Siglo Veintiuno Editores, Mexico 1990.
- *Aquinas on mind*, Taylor & Francis e-Library, 2004.
- KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, Trotta, Madrid 2000.
- KÜNNE, W., *Conceptions of truth*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- KUUSELA, O., *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- KUUSELA, O. y MCGINN, M., *The Oxford handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- LARMORE, C., «Attending to reasons», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 193-208.
- LERMAN, H., «Non-conceptual experiential content and reason-giving», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXXI, n° 1 (July 2010) 1-23.
- LINDGAARD, J. (ed.), *John McDowell: Experience, norm and nature*, Blackwell Publishing 2008.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.
- *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 2011.
- LYNCH, M. P., *La importancia de la verdad para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona 2005.

- *Truth as one and many*, Clarendon Press, Oxford 2009.
- MACDONALD, C y MACDONALD, G (eds.), *McDowell and his critics*, Blackwell, Malden 2006.
- MACINTYRE, A., *Dependent rational animals*, Open Court, Chicago 1999.
- *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2003.
- MALPAS, J., «On not giving up the world – Davidson and the grounds of belief», *International Journal of Philosophical studies*, 16:2 (2008) 201-215.
- MANNING, R. N., «Interpretation, reasons and facts», *Inquiry*, 46 (2003) 346-376.
- MARCONI, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.
- MCCULLOCH, G., «Dismounting from the seesaw», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 4 (2) (1996) 309-320.
- MCPHERRAN, M., «Elenctic interpretation and the Delphic oracle», en SCOTT, G. A. (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University Press, University Park 2002.
- MILBANK, J. y PICKSTOCK, C., *Truth in Aquinas*, Routledge, London 2001.
- MOROS, E. R., «La filosofía analítica y la encíclica *Fides et Ratio*», *Anuario Filosófico*, 32 (1999) 697-724.
- «La importancia de la verdad. Análisis de siete obras recientes sobre la verdad», *Scripta Theologica*, 39 (2007/3) 889-910.
- *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, Eunsa, Pamplona 2008.
- MOROS, E. R. y UMBERS, R. J., «¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EEUU hoy», *Anuario Filosófico*, 36 (2003) 633-671.
- MORRISON, B., «Mind, world and language: McDowell and Kovesi», *Ratio (new series)*, XV, 3 (September 2002).
- MOYA, P., *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 105, Pamplona 2000.
- NORRIS, C., «McDowell on Kant: redrawing the bounds of sense», *Metaphilosophy*, 31 (2000) 382-411.
- NUBIOLA, J., «El valor cognitivo de las metáforas», en PÉREZ ILZARBE, P. y LÁZARO, R. (eds.), *Verdad, bien y belleza. Cuando los filósofos hablan de los valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, n° 103, Pamplona 2000, 73-84.
- NUSSBAUM, M. C., *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona 2005.
- OLSEN, N. S., «Reinterpreting Sellars in the light of Brandom, McDowell, and A. D. Smith», *European Journal of Philosophy*, 18:4 (2009) 510-538.
- O'SHEA, J. R., «Having a sensible world in view: McDowell and Sellars on perceptual experience», *Philosophical Books*, vol. 51, n° 2 (April 2010) 63-82.
- ORDI I FERNÁNDEZ, J., «Ludwig Wittgenstein», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. y MERCADO, J.A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* [<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/wittgenstein/Wittgenstein.html>].
- OWENS, J., *St. Thomas and the future of metaphysics*, Marquette University Press, Milwaukee 1973.

- PHILIPSE, H., «Should we be Kantians? A defence of empiricism (part one)», *Ratio (new series)*, XIII, 3 (September 2000) 239-255.
- «Should we be Kantians? A defence of empiricism (part two)», *Ratio (new series)*, XIV, 1 (March 2001) 33-55.
- PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Rialp, Madrid 1965.
- *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974.
- *Leisure. The basis of culture*, St. Augustine's Press, South Bend 1998.
- PIPPIN, R. B., «Leaving nature behind. Or two cheers for 'subjectivism'», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 58-75.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid 1985.
- *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid 1988.
- *Teteto*, en *Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988.
- *El banquete*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid 1988.
- POLLARD, B., «Naturalizing the space of reasons», *International Journal of Philosophical Studies*, 13:1 (2005) 69-82.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona 1984.
- *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona 1985.
- «Fenomenología del despertar», *Anuario Filosófico*, 27 (1994) 677-682.
- PUCKETT, B., «A better way to beat McDowell?», *The Southern Journal of Philosophy*, vol. LX (2002) 253-268.
- PUTNAM, H., «McDowell's mind and McDowell's world», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 174-190.
- QUANTE, M., «Reconciling mind and world: some initial considerations for opening a dialogue between Hegel and McDowell», *The Southern Journal of Philosophy*, 40 (2002) 75-96.
- RAMOS, A., *Dynamic transcendentals, Truth, goodness, and beauty from a thomistic perspective*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012.
- RIETVEL, E., «McDowell and Dreyfus on unreflective action», *Inquiry*, 53:2 (2010) 183-207.
- RISBERG, E. J., «John McDowell. On quietism, nonconceptual content, and semantics», M.A. Thesis in Philosophy Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas, The Faculty of Humanities, University of Oslo, 2007.
- ROJAS PARADA, P., «Experiencia y juicio. De Davidson a McDowell y más allá», *Convivium*, 22 (2009) 171-194.
- RORTY, R., «The very idea of human answerability to the world: John McDowell's version of empiricism», en RORTY, R., *Truth and progress. Philosophical papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- «McDowell, Davidson, and spontaneity», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n° 2 (June 1998) 389-394.
- «Naturalismo y quietismo», *Diánoia*, vol. LI, n. 56 (mayo 2006) 3-18.
- ROSKIES, A. L., «'That' response doesn't work: against a demonstrative defense of conceptualism», *Noûs*, 44:1 (2010) 112-134.

- ROUSE, J., «Mind, body, and world: Todes and McDowell on bodies and language», *Inquiry*, 48 (2005) 38-61.
- RUDD, A., «Natural doubts», *Metaphilosophy*, vol. 39, nº 3 (July 2008) 305-324.
- SANZ SANTACRUZ, V., «Escepticismo y empirismo», en PÉREZ-ILZARBE, P. y LÁZARO, R. (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, nº 168, Pamplona 2004, 76.
- SCOTT, G. A. (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State University Press, University Park 2002.
- SEDWICK, S., «McDowell's Hegelianism», *European Journal of Philosophy*, 5 (1997) 21-38.
- SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1991.
- SELLARS, W., *Science, perception and reality*, Ridgeview, Atascadero (California), 1991.
- SILVA IRRARAZÁVAL, T., *Platón. Teeteto, Onomázein* 16 (2007/2): 243-248.
- SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, London 2002.
- SOTO, M. J., «Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano», *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 1037-1050.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona 2000.
- STABLES, A., «Making meaning and using natural resources: education and sustainability», *Journal of Philosophy of Education*, 44 (2010) 137-151.
- STERN, R., «Going beyond the Kantian philosophy: on McDowell's Hegelian critique of Kant», *European Journal of Philosophy*, 7 (1999) 247-269.
- STROBACH, N., «Platonism and anti-Platonism», en WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, 55-58.
- SUHM, C.; WAGEMANN, P. y WESSELS, F., «Ontological Troubles with Facts and Objects in McDowell's *Mind and World*», en WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, 27-33.
- THORNTON, T., *John McDowell*, McGill-Queen's University Press, Montréal & Kingston 2004.
- TONER, C., «Sorts of naturalism: requirements for a successful theory», *Metaphilosophy*, 39 (2008) 220-250.
- VIDAL LÓPEZ, F. J., *Significado, comprensión y realismo*, Eunsa, Pamplona 2001.
- VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de estudios de la sociedad, Santiago de Chile 2006.
- VIRVIDAKIS, S., «On McDowell's conception of the 'transcendental'», *Teorema*, 25 (2006) 35-58.
- WALLGREN, T., *Transformative philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the democratic spirit of philosophy*, Lexington Books, Oxford 2006.
- WEINBERG, J.M., «John McDowell, *Mind and World*», *Noûs*, 32 (1998) 247-264.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- WILLASCHEK, M., «On the 'unboundedness of the conceptual'», en WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001, 35-40.
- WILLASCHEK, M. (ed.), *John McDowell: Reason and nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, LIT-Verlag, Münster 2001.
- WIPPEL, J. F., *Metaphysics themes in Thomas Aquinas II*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 47, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2007.
- *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas. From finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University for America Press, Washington 2000.
- WITTGENSTEIN, L., *The blue and brown books*, Harper & Row, New York, 1958.
- *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- WRIGHT, C., «Human nature?», en SMITH, N. H. (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 140-159.
- YEPES, R., «Leonardo Polo y la historia de la filosofía», *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 101-124.

Intentaré profundizar en dos cuestiones centrales de la gnoseología, analizando la visión que McDowell, a partir de su empirismo mínimo, ofrece al respecto y procurando ponerla en relación con lo que la filosofía realista ha dicho acerca de ellas. Por filosofía realista se entenderá aquí las enseñanzas de Tomás de Aquino, tanto en su presentación original como en la lectura e interpretación que de él han hecho diversos filósofos.

Las dos cuestiones referidas son la intencionalidad y la verdad. Constituyen, como resulta evidente, capítulos centrales de una filosofía del conocimiento que pretende afirmar la cognoscibilidad del mundo y la capacidad de conocer del ser humano, pretensiones claramente características del realismo filosófico. Tienen un papel nuclear en las reflexiones de Tomás de Aquino en torno al conocimiento y, por tanto, en los análisis y propuestas que han encarrado quienes, de modo explícito o implícito y con un alcance mayor o menor, se consideran tomistas. Su presencia en la obra de McDowell es constatable, aun cuando no siempre resulte evidente.

La reflexión acerca de estas cuestiones será abordada según las características que reviste el modo de hacer filosofía propio de McDowell. Esto implica el intento de *hacer dialogar* las propuestas del profesor de Pittsburgh con las enseñanzas de Tomás de Aquino y de quienes se han inspirado en él. Así, procuraré iluminar aquellas propuestas, cuya sede original reside en el ámbito anglosajón, de mayor o menor influencia analítica, con posibles aportes surgidos de una tradición distinta, cuya andadura multiseccular constituye un indicio de posible fecundidad. Recurrir a pensadores ajenos al contexto en que McDowell ensaya sus reflexiones filosóficas es acorde a la alta valoración que él tiene por el recurso a una notable variedad de fuentes. No debería sorprender, además, si se tiene en cuenta que las distancias, tanto temporales como las referidas a ámbitos geográficos o «de escuela», no han sido nunca

consideradas por McDowell una excusa para evitar tomar ideas, sugerencias o propuestas de filósofos que se ubican lejos del contexto filosófico en el que el pensador sudafricano desarrolla su vida académica.

En este capítulo me centraré en la primera de las cuestiones mencionadas: la intencionalidad. Comenzaré con un resumen acerca de la intencionalidad tal como ha sido considerada a partir de la doctrina de Tomás de Aquino. El objetivo es presentar las líneas fundamentales sobre ese capítulo de la gno-seología, en clave realista, desde las reflexiones que se han ensayado sobre las propuestas del Aquinate. En particular, me centraré en la profundización que al respecto ha realizado Leonardo Polo.

En segundo lugar, he considerado interesante detenerme en el empirismo mínimo de McDowell, para comparar los diversos capítulos que lo integran con las nociones tratadas en el primer apartado de este capítulo, es decir, el carácter intencional del conocimiento de acuerdo a una filosofía realista de inspiración tomista. El objetivo es detectar posibles similitudes y verificar si es factible y provechoso sugerir el recurso a la reflexión realista sobre la intencionalidad como modo de comprender más acabadamente, e incluso quizá enriquecer, la propuesta de McDowell.

Por último, recorro a un escrito específico del profesor de Pittsburgh para profundizar en el análisis de la manera en que comprende la relación entre la mente y el mundo, enmarcándolo en el contexto de los dos apartados precedentes, es decir, en el intento de comparar sus posturas con la noción de intencionalidad propuesta por el realismo tomista.

Parece necesario formular una breve aclaración respecto al carácter tomista del pensamiento de Leonardo Polo. La cuestión está abierta al debate y muchos tomistas negarían la calificación de tal a la propuesta filosófica de Polo, en la que tienden a descubrir cercanías con algunas nociones idealistas o lejanías de un estricto respeto a las enseñanzas del Aquinate¹. A pesar de

¹ García González confiesa que «[e]stoy conforme con que la filosofía poliana es realista, y con que se trata de un realismo integrador de pensamiento clásico y moderno; pero no estoy seguro de que un pensador realista admitiera de entrada la filosofía de Polo. Ni esa pretendida integración. En particular, la concordancia entre la filosofía poliana y el pensamiento tomista más parece una compatibilidad sobrevenida que una verdadera comunidad temática (...), y ello aunque resulte cierta coincidencia en los logros, y al margen de la admitida discrepancia metódica. Por eso, a los ojos de un realista clásico el pensamiento poliano puede parecer enteramente moderno, de corte idealista y dudosamente admisible». GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., «Sobre el realismo de Leonardo Polo», *Philosophica*, 15 (1992) 255.

ello, en el contexto de esta cuestión debatible, se han hecho esfuerzos por señalar una continuidad entre ambos pensadores, porque se considera que es casi evidente que «desde el tomismo se entiende a Polo mucho mejor, porque Leonardo continúa a Aristóteles y Tomás, no a Descartes, a Kant, a Hegel o Heidegger»². De forma más contundente, Yepes afirma que «el tomismo de Leonardo Polo es evidente, pero es también el punto que requiere una comprensión más afinada para evitar falsas descalificaciones o juicios inexactos»³. Según Yepes la cercanía con Tomás de Aquino se vislumbra, en parte, en el hecho de que, dando por supuesta o suficientemente comprobada la conexión entre las propuestas metafísicas del Aquinate con las de Aristóteles, «[s]e puede encontrar en Polo formulación expresa de discrepancia con Aristóteles, pero la interpretación del tomismo está extraordinariamente matizada»⁴. En el balance final persiste la convicción de Yepes: resulta «imposible por eso resumir todas las líneas de unión y convergencia entre Tomás de Aquino y el pensamiento poliano»⁵. Existen, además, diversas obras que estudian a Tomás de Aquino desde perspectivas polianas, dando por sentada la proximidad de sus filosofías, su posibilidad de conexión y su potenciación mutua⁶.

Evidentemente, lo que reviste mayor autoridad en esta cuestión es la declaración del propio Polo: «Me considero un tomista en cierto modo rebelde y en cierto modo continuador»⁷, y en otra ocasión: «la originalidad del tomismo estriba en el hallazgo del *actus essendi*. Es una interpretación de Tomás de

² FERNÁNDEZ-BURILLO, S., «*Intellectus principiorum*: de Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y 'vuelta')», *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 519. El autor describe el objetivo de su artículo como «mostrarle a un colega tomista la forma de entrar en el pensamiento de Leonardo Polo» y después de poner en relación algunas nociones polianas con el Aquinate concluye que «[s]e pueden 'exprimir' los textos de Tomás de Aquino, para aproximarlos al conocimiento habitual de los principios tal como lo describe L. Polo, y al apurarlos así no se les hace violencia, no se los acalla. Pero tampoco llegan nunca a decir lo mismo». *Ibid.*, 526.

³ YEPES, R., «Leonardo Polo y la historia de la filosofía», *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 112.

⁴ *Ibid.*, 113.

⁵ *Ibid.*, 115.

⁶ Por ejemplo, SELLÉS DAUDER, J.F., *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995; HAYA SEGOVIA, F., *El ser personal: de Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona 1997; MURILLO, J.I., *Operación, hábito, reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998; COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona 2000.

⁷ Respuesta a la pregunta que le formula Juan Cruz Cruz: «También has manifestado en algunas ocasiones que te consideras en cierto modo un tomista. ¿De qué modo?». CRUZ CRUZ, J., «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 51.

Aquino que comparto en última instancia. Sin embargo, estimo conveniente completarla con la investigación del acto cognoscitivo correspondiente»⁸. O, según acota Fernández-Burillo, afirmaba que su pensamiento no era tomista en el método, pero sí en el resultado⁹. En última instancia, quizá convenga reducir al mínimo el interés o la relevancia de calificar el pensamiento de un filósofo mediante el recurso de adjetivar el nombre propio de otro. En lo que sigue a continuación consideraré las propuestas de Polo en continuidad con las de Tomás de Aquino, especialmente por dos motivos: en primer lugar, por la propia confesión de Polo al respecto; en segundo lugar, porque lo más original del filósofo madrileño en comparación con el Aquinate reside en su propuesta del abandono del límite mental¹⁰, asunto que no se abordará en esta tesis¹¹.

1. CARÁCTER INTENCIONAL DEL CONOCIMIENTO HUMANO

La noción de intencionalidad proviene de la palabra latina *intentio*, sobre cuyo sentido ilustra Tomás de Aquino cuando dice que «como su mismo nombre indica, significa *tender hacia algo*»¹². En la tradición tomista, el carácter intencional del conocimiento es la nota en virtud de la cual conocemos a través de la especie sin conocer a esta última¹³: la intencionalidad implica pura referencialidad. Ha sido descrita como «la peculiaridad de una existencia

⁸ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona 1984, 38.

⁹ Cfr. FERNÁNDEZ-BURILLO, S., «*Intellectus principiorum...*», 509.

¹⁰ El propio Polo lo expresa en la entrevista mencionada: «El método que propongo es lo que llamo «abandono del límite mental», y esto, por así decirlo, es de mi exclusiva competencia». CRUZ CRUZ, J., «Filosofar hoy...», 42. Y más adelante se abunda en la cuestión: «*Comparando tu propuesta con la del Aquinate, ¿consideras que él llegó a «abandonar» el límite mental en su distinción real de esencia-ser? Si la distinción real fue advertida por Tomás de Aquino, tuvo que abandonar el límite, aunque de eso no haya hablado (ahí me juego el tipo). Pero si Tomás de Aquino conoció el acto de ser sin abandonar el límite, si lo conoció intencionalmente o nocionalmente, qué le vamos a hacer, no lo entendió como lo entiendo yo*». *Ibid.*, 49.

¹¹ El abandono del límite mental es la instancia de superación del conocimiento intencional. Sin embargo, en este capítulo, precisamente nos *limitamos* a esbozar la reflexión filosófica acerca de la intencionalidad.

¹² AQUINO, T. DE, *Suma de teología I-II*, BAC, Madrid 2006, q12, art. 1 (p. 142). En MOYA, P., *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 105, Pamplona 2000, 22, se aclara que Tomás de Aquino ofrece esa definición en referencia a la intención de la voluntad, pero sostiene que puede aplicarse en general a la intención, también en el ámbito gnoseológico.

¹³ Cfr. GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1989, 413.

que no consiste ni persiste en sí misma, sino que remite a algo distinto»¹⁴. Conocemos a través de signos formales (el concepto o el verbo mental) que son puros significados sin significantes. No hay un soporte material, como sí existe en otra clase de signos: el semáforo, por ejemplo, es conocido en cuanto tal, es decir, como un poste de determinado material, del que cuelgan dos o tres focos de luz de diferentes colores. Su realidad material tiene la función de significar otra cosa (permitir o prohibir el paso del tráfico en la intersección de dos calles): es un significante. En cambio, se dice que el signo formal carece de significante porque no existe ningún soporte material que, previamente conocido, remita a otra cosa. Sólo existe la pura remisión. En la misma línea, Wippel aclara que para Tomás de Aquino «una especie inteligible no es el objeto que es conocido, sino más bien aquél por medio del cual alguna cosa es entendida por el intelecto»¹⁵.

Esta remisión denota una cierta acción de dirigir alguien hacia algo. Es orientativo, conduce hacia: metafóricamente podría graficarse con la imagen del camino. Precisamente, al considerar el conocimiento humano en su nota de intencionalidad, Llano se expresa con estas palabras: «El concepto ha de considerarse como un camino hacia las cosas (...) en el que primariamente no se detiene el pensamiento: sólo secundariamente reflexiona en él. (...) La representación intelectual es un signo formal, cuyo ser objetivo consiste únicamente en su referencia a la realidad conocida por medio (*quo*) de él»¹⁶. Veremos, de todos modos, que la metáfora del camino no ha de entenderse como si el conocimiento, en cuanto intencional, fuera un trayecto que debe recorrerse, para poder ser remitido a la realidad. Por ser pura remisión, la intencionalidad se compara a un camino que, con solo poner el pie en él, ya nos deja en nuestro destino.

El destino es la realidad misma: los seres que la integran, en cuanto conocidos por alguien. Llegar a destino implica que la realidad se nos hace presente ¿De qué modo se realiza esta presencia de lo real? Los entes que componen el universo tienen como principio una forma, que los constituye en lo que cada uno es y cuya captación es posible por una facultad cognoscitiva, de modo tal que deviene en objeto de conocimiento. La forma o especie que existe en la

¹⁴ LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, 24.

¹⁵ WIPPEL, J., *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas. From finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University for America Press, Washington 2000, 37, n. 48.

¹⁶ LLANO, A., *El enigma...*, 134.

cosa y la constituye como tal, comienza a existir en el intelecto, aunque de un modo distinto: precisamente, de un modo intencional. Aquí viene a colación el siguiente texto de Tomás de Aquino: «el objeto exterior captado por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su especie, por la que se hace entendimiento en acto»¹⁷. De modo que la forma presente en la cosa exterior informa el intelecto, aunque de una manera distinta a como informa la cosa. Interpretando este texto del Aquinate, Moya explica que «la cosa exterior captada por nuestro entendimiento no existe en él según su propia naturaleza, sino por su *species* —es decir, por la forma de la cosa—, por la que el intelecto se actualiza. Se alude de esta manera a la doctrina tomasiana según la cual el entendimiento que está *quam tabula rasa* requiere ser informado por la *species* (o forma) de la cosa, para actualizarse y realizar el acto cognoscitivo; éste sería el papel que le corresponde a la *species intelligibilis*»¹⁸.

En virtud de que se trata de la misma forma, puede afirmarse que el cognoscente asimila lo conocido hasta hacerlo uno consigo mismo. En esta línea, se ha dicho que «Tomás de Aquino entiende claramente por intencionalidad el carácter peculiar de la posesión cognoscitiva de una forma, por la que el sujeto que conoce se asemeja a lo conocido, entendiendo ‘asemejarse’ en el sentido aristotélico fuerte de hacerse uno con lo conocido»¹⁹.

De manera que la intencionalidad es la característica del conocimiento según la cual, al poseer inmaterialmente la misma forma que existe materialmente recibida en una cosa, ésta resulta conocida. Se hace necesario desgranar esta propuesta para alcanzar una mejor comprensión.

1.1. *Acto, potencia, materia y forma en el conocimiento*

En orden a entender más acabadamente el carácter intencional del conocimiento humano, conviene recordar las nociones de acto y potencia en cuanto fundamentos de lo que significa conocer. Ha sido ya mencionada la idea de que conocer implica que la forma que está informando la cosa real también informa, aunque de una manera diferente, el intelecto cognoscente.

¹⁷ AQUINO, T. DE, *Suma contra los gentiles* I, BAC, Madrid 1967, Libro I, cap. 53, § 2 (p. 229).

¹⁸ MOYA, P., *La intencionalidad...*, 27.

¹⁹ *Ibid.*, 23.

En todo compuesto de materia y forma, los dos coprincipios se relacionan mutuamente como la potencia al acto. La materia es pura potencia y la forma es, precisamente, el acto que actualiza aquella pura potencialidad. En el esquema hilemórfico, la forma informa siempre una materia, esto es, la actualiza. Considerado desde el otro punto de vista, la materia recibe la forma y, de ese modo, es actualizada.

Pues bien, cabe reconocer la posibilidad de que no sea una materia la que reciba una forma, sino que una forma reciba a otra forma. Estaríamos, en tal caso, ante un fenómeno inmaterial, precisamente porque no es una materia la receptora de una forma, sino que la relación recepción-información se operaría entre dos formas. En este supuesto, la forma receptora no podría recibir la segunda forma como si fuera una potencia; es decir, no cabe aquí identificar el *rol* de receptor con la condición de potencia, precisamente porque toda forma es acto. Para expresar este modo diferente de recibir una forma, esto es, el modo de recepción que le corresponde a una forma, se habla de objetividad: «una forma o *acto* que en cuanto tal recibe otras formas o actos no las puede recibir como *potencia* que recibe su acto, sino objetivamente, en cuanto *distintas* y *opuestas* a su propio acto o ser»²⁰. Aquí el término *objetivamente* busca señalar una diferencia con la recepción de una forma por parte de una materia en el sentido de que este último tipo de recepción da lugar a un ente sustancial o accidental, esto es, a una unidad en la cual la forma y la materia constituyen dos coprincipios. La recepción objetiva, en cambio, supone una clase diferente de unidad: la forma está en la facultad cognoscitiva como lo *ob-iectum*, lo puesto delante, lo lanzado enfrente a, lo que yace junto a, en el sentido de que, al ser recibida, no hace surgir un nuevo ente sustancial, sino que es integrada en la forma propia de la facultad cognoscitiva.

Al acto, *ordinariamente* le corresponde ejercer su virtualidad sobre una potencia. Sin embargo, en algunos casos cabe que se dé el singular fenómeno de que el acto tome prestada de la potencia la condición de receptor, aunque sin dejar de ser acto. Recibe algo. ¿Qué recibe? Una forma. ¿De qué modo lo recibe? Por ser acto, no puede recibirla como potencia. Si nos detenemos aquí, se podría arribar a una primera conclusión: el hecho de la recepción no es algo exclusivo de una potencia. Es decir, cabe que una potencia reciba una

²⁰ DERISI, O., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires 1980, 52-53.

forma (un acto): es el modo en que la materia recibe su forma. Y cabe, también, que una forma (un acto) reciba otra forma: será un modo distinto al que se da cuando una materia recibe su forma. Puede apreciarse que ese modo es inmaterial, justamente porque se trata de la asimilación de una forma por parte de otra forma.

Esta posibilidad implica que la forma receptora debe tener cierta independencia de la materia. Toda forma es, en sí misma, absolutamente independiente de la materia. Sin embargo, no existen formas sueltas, que anden vagando por ahí, a la espera de su momento de determinar una materia. El único acto puro es Dios. En todo caso, las sustancias esencialmente espirituales –los ángeles– son también formas puras, aunque, así y todo, existe en ellas el elemento potencial, no solo presente en la real distinción entre la esencia y el acto de ser, sino también en la distinción entre cada ser espiritual creado y sus operaciones. El mundo creado material se llama precisamente así porque que todos los seres que lo integran son compuestos de materia y forma. Aquí, entonces, al no existir formas puras sueltas, toda forma necesita de una materia en la que ser recibida para que se pueda hablar efectivamente de la existencia del ente o la cosa. No ha de entenderse tal necesidad como una subordinación de la forma a la materia, sino simplemente que se trata del hecho de que, para decirlo una vez más, no existen formas sueltas en el mundo material creado. En relación con la materia, la forma dice perfección, por cuanto es precisamente acto que actualiza la potencia. La materia participa de la actualidad del acto que es la forma: ésta tiene la virtualidad de hacer partícipe de su acto a la materia.

Cuando se afirma que el conocimiento es «una forma que hace suya a otra forma *en cuanto otra* u *objeto*»²¹, se parte del presupuesto de que puede haber formas que no agotan su actualidad en informar una materia, sino que son capaces de hacer partícipes de su perfección a otros actos. Precisamente, tal es el caso del conocimiento: el acto de un ser que no se «agota ni se cierra en su propio ser, sino que en [él] hay ser o acto para dar a otras formas, las cuales, sin dejar de existir en sí mismas, comienzan a existir, las mismas, de un modo enteramente nuevo y único en la realidad del acto cognoscitivo»²². Esta manera nueva y única en que una forma puede existir en otra forma es llamada *existencia intencional*. La intencionalidad, por tanto, consiste en esa

²¹ *Ibid.*, 53.

²² *Ibid.*, 54.

manera distintiva en que una forma posee otra forma. El carácter distintivo se designa también con la expresión «posesión objetiva». Intencionalidad es objetividad: ambas refieren el modo en que una forma posee otra forma, o en que ésta existe en aquélla.

1.2. *Posesión objetiva e intencional de la forma*

«Conocer es poseer *inmaterialmente* una forma ajena. Porque recibir de este modo una forma ajena, es recibirla en el acto de la propia como *otra u objetivamente*, en oposición a la recepción material en que se la recibe como perfectivo o acto propio de una potencia, vale decir, *subjetivamente*»²³. Dos grupos de términos interesan aquí: por un lado, la forma; y por otro, el modo inmaterial, intencional u objetivo.

En primer lugar, afirmar que lo que se posee es la misma forma que hace que la cosa conocida sea lo que es, conlleva rechazar que lo que se conozca consista en una imagen o copia de la cosa real. Gran parte de la filosofía moderna postula una visión del conocimiento centrada en esta noción de imagen o copia, con la consecuencia de que se llega a un callejón sin salida porque se alza «el consiguiente problema gnoseológico llamado «del puente»: de cómo podemos asegurarnos de la conformidad entre nuestra imagen y el objeto trascendente conocido; problema irresoluble desde que se lo plantea, pues tenemos que resolverlo con el mismo conocimiento, cuya conformidad con la realidad está en cuestión»²⁴. Se trata de vislumbrar si en el conocimiento hay mediación o inmediación; si el mundo en cuanto tal se abre a nuestra capacidad cognoscitiva, o si se requiere algún proceso de traducción, interpretación, purgación, o como quiera llamársele. La cuestión es central para toda filosofía, como han afirmado Inciarte y Llano: «percatarse de que no sólo acontece la mediación, de que además de mediación –y en la base de ella– hay inmediación, constituye la tarea decisiva de *una* metafísica actual. (...) [S]in inmediación –sin originariedad– no hay conocimiento, ni siquiera comprensión»²⁵. Si el conocimiento es posible porque se posee la misma forma que hace ser a la cosa conocida, entonces queda cancelado el problema del puente, porque no hay distancias que salvar: a través

²³ *Ibid.*, 60.

²⁴ *Ibid.*, 62.

²⁵ INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, 21.

de su forma, intencionalmente poseída por el intelecto, la cosa es conocida en sí misma. La posesión intencional equivale a decir que la forma que estimula el órgano de la facultad cognoscitiva inmediatamente remite a la forma existente en la cosa –es la *misma* forma–, y así como esa forma hace ser a la cosa, su posesión intencional –su inmediata remisión– la hace ser conocida.

En segundo lugar, junto a la afirmación de que se conoce a partir de la forma de la cosa, es necesario remarcar el modo en que se recibe esa forma: objetiva o intencionalmente. Esto es así, porque «la forma es esencialmente acto substancial de [un] sujeto y constitutivo de tal ser y no puede –sin auto-destruirse– serlo de otro. Toda forma en la realidad es individual y coartada a su propio ser concreto y no puede coexistir *realmente* con otra forma»²⁶. Lo que se niega, entonces, es la posibilidad de coexistencia real entre dos formas. *Real* hace referencia a *res*, a cosa: es decir, a una forma que coexiste con una materia de modo tal que constituyen la propia cosa, la *res*. En esta exclusión del modo real en que la forma de lo conocido es recibida por la forma del cognoscente no hay que entender la noción de *real* como opuesta a la noción de *irreal*. Aquí se opone, más bien, al modo *intencional* en que la forma de lo conocido es tenida por quien conoce. De otra manera, el conocimiento supondría un fenómeno irreal, lo cual implicaría, en última instancia, la necesidad de negar que pueda existir algo llamado conocimiento. Por tanto, la posesión intencional de una forma por parte de otra es una posesión real, en cierto sentido; pero no real, en otro sentido.

Como ya se mencionó, la intermediación cognoscitiva implica que el mundo está abierto al conocimiento por parte del ser humano, sin que se requiera ningún proceso en el que intervenga algún mediador entre el mundo y la mente. Cuando hay conocimiento, el entendimiento en acto coincide con la cosa entendida en acto, precisamente porque –para decirlo una vez más– se trata de la misma forma de la cosa que se encuentra en el entendimiento, aunque de modo intencional, actualizando la potencia cognoscitiva de éste. La identidad entre entendimiento y cosa es afirmada por Tomás de Aquino con claridad. Comentando un texto del Aquinate²⁷, Moya acota que el «texto

²⁶ DERISI, O., *La doctrina...*, 141.

²⁷ «El entendimiento en acto es absolutamente, o, lo que es lo mismo, es perfectamente la cosa entendida, según se dice en el libro III del *De Anima*. Y esto hay que considerarlo no en el sentido de que la esencia del entendimiento pase a ser la cosa entendida o su especie, sino porque es informado completamente por la especie de la cosa entendida mientras la entiende en acto». *Quodlibet* VII, q. 1, a 2.

es sorprendente por el énfasis puesto por el Aquinate en la afirmación de la identidad del entendimiento y la cosa entendida, dándose una perfecta conmensuración entre ambos»²⁸. Efectivamente, puede sorprender lo enfático de la afirmación, sobre todo cuando se menciona que el entendimiento es informado *completamente* por la forma de la cosa conocida. ¿Acaso esa completa identidad del entendimiento en acto y de la cosa entendida en acto supone que el acto de conocer, capacidad natural para un ser espiritual, es un acto también infalible?

La respuesta debe ser negativa, ante todo porque constatamos en nuestras vidas la presencia del error. Existe falibilidad en el conocimiento humano. Tomás de Aquino lo reconoce, aunque también señala que esa falibilidad no es característica esencial del conocer²⁹, sino que se debe a algún impedimento originado en un defecto del órgano o en un obstáculo ajeno al cognoscente³⁰. De modo que la natural ordenación a conocer las cosas, la posibilidad de que el entendimiento reciba la misma forma de la cosa conocida, de un modo intencional, y de identificarse completamente con esa forma, no implica negar la posibilidad de error o engaño, aunque tal posibilidad no debe ser tomada como la regla, sino como la excepción. Veremos que McDowell asume una postura similar, acerca de esta cuestión.

²⁸ MOYA, P., *La intencionalidad...*, 19.

²⁹ Acota Moya, en *ibid.* 20, que para «el Aquinate esta identificación es absoluta o perfecta, porque se trata de una acción natural del entendimiento y en este tipo de acciones no hay error, o *sólo puede haberlo de un modo accidental*». La cursiva es mía.

³⁰ En el contexto de la consideración del conocimiento sensible, señala que «la operación natural de una cosa es siempre uniforme, a no ser que sea indirectamente impedida o por un defecto intrínseco o por un obstáculo extrínseco; de donde el juicio de los sentidos es siempre verdadero acerca de los sensibles propios, a no ser que haya algún impedimento en el órgano o en el medio; pero acerca de los sensibles comunes e indirectos el juicio de los sentidos es a veces falso». Asimismo «los sentidos externos siempre aprehenden la cosa como es, si no hay ningún impedimento en el órgano o en el medio». *De Veritate*, q. 1, art. 11. Cito según AQUINO, T. DE, *La verdad y la falsedad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 19, Pamplona 1999, 159. En otro sitio, reitera la misma propuesta: «Acerca de los sensibles propios no se da un conocimiento falso, a no ser por accidente y en muy pocos casos, en cuanto que por alguna indisposición del órgano sensorial no se recibe convenientemente la forma sensible; como también ocurre en otras potencias pasivas, que, por su indisposición, reciben de un modo deficiente la impresión del agente. Y por eso ocurre que por cierta corrupción de la lengua, a una persona enferma le parece amargo lo que es dulce. En cambio en los sensibles comunes y en los indirectos puede ocurrir que un sentido que está bien dispuesto juzgue, sin embargo, falsamente, porque el sentido no se refiere entonces directamente a su objeto, sino indirectamente». *Summa Theologica* I, q.17, art.2., en *ibid.*, 161.

1.3. *Carácter intencional del conocimiento según Leonardo Polo*

a) Distinción entre orden real y orden intencional

Leonardo Polo ha profundizado en el carácter intencional del conocimiento humano a partir de la propuesta tomista. Entre tantos textos, podemos comenzar por el siguiente: «[I]a intencionalidad es la manera de relacionar el ente en cuanto verdadero con el ente en cuanto real, o más en concreto, el conocimiento objetivo con lo que está fuera del conocimiento objetivo»³¹. Se ofrecen aquí enfrentados los dos distintos modos de existencia: el real y el intencional. En el primero, una forma actualiza una materia y se constituye la cosa real. Esta, en cuanto tal, no dice nada en relación con el acto de conocer o, mejor dicho, dice pura posibilidad: el ente en cuanto real es cognoscible, pero sólo en potencia, no en acto. El segundo modo de existencia, el intencional, implica –ahora sí– el acto de conocimiento, que se lo califica de objetivo porque al formar el objeto, éste remite a la forma de la cosa en su estatuto real, es decir, «a lo que está fuera del conocimiento objetivo». El peligro que acecha en esta explicación, y que es denunciado por Polo, consiste en la tentación de pensar con un criterio cosista que conduzca a entender el objeto como un «qué», un producto, una cosa que, una vez conocida, nos conduce a la cosa real³². La solución reside en comprender que la intencionalidad pura es, precisamente, el objeto: éste consiste en un puro remitir a la forma en su estatuto real³³. El ente en cuanto conocido es el objeto conocido, pero éste no es un algo conocido, sino que –por identificarse con la propia intencionalidad– es el mismo remitir al ente en cuanto real, y en esa remisión, el ente deviene conocido. El vínculo entre real y conocido consiste en la intencionalidad que, para repetirlo una vez más, no ha de concebirse con un criterio cosista –una suerte de cableado de comunicación o de central vinculante–, sino que debe comprenderse como la misma remisión desde la forma intencionalmente poseída hacia la cosa, esto es, la idéntica forma materialmente recibida.

³¹ POLO, L., *Curso de...*, I, Eunsa, Pamplona 1984, 145.

³² «[A] intentar colocarnos en la perspectiva de la intencionalidad se nos atraviesa en el camino siempre el cosismo. Decimos: o veo el objeto o no veo nada; o bien no veo el objeto pero sí veo la realidad. En ambos casos cosificamos». *Ibid.*, 125.

³³ *Ibid.*, 123.

Polo repite con insistencia la necesidad de distinguir los órdenes, el intencional y el real; por ejemplo, cuando sostiene que no se puede afirmar «que el objeto sea empírico. El objeto es intencional. La intencionalidad no es algo físico»³⁴; o que «la realidad extra-mental no es una idea, no es objeto»³⁵. El ente en cuanto real no es cognoscible en acto, por lo cual ha de afirmarse que una «forma que está en la materia no es cognoscible en acto, sino en potencia»³⁶. Estas precisiones son claves para entender la noción de intencionalidad. Aun corriendo el riesgo de multiplicar excesivamente las citas parece conveniente transcribir lo siguiente: «la intencionalidad es la intelección en acto de la realidad, en tanto que la intencionalidad no es en absoluto real según la realidad de aquello de que es conocimiento en acto, por cuanto tal realidad no es en absoluto cognoscible en acto, y precisamente por ello. (...) En efecto, si la realidad es inteligible en acto, ¿para qué hace falta la intencionalidad? Lo intencional es el inteligible en acto correspondiente a la realidad física»³⁷. El modo en que lo cognoscible en potencia, propio del ente en cuanto real, se actualiza, es la intencionalidad –*intelección en acto de la realidad*–, para lo cual es necesario que ésta no sea algo real, en el sentido de físico, de algo compuesto de forma y materia, ya que de otro modo no podría operar la actualización de una cognoscibilidad que, siempre que nos enfrentemos a una realidad física, necesariamente es potencial. Cuando Polo afirma que la intencionalidad no es «real según la realidad de aquéllo de que es conocimiento en acto» parece querer aclarar el sentido en que lo intencional no es real: como señalé más arriba, no es que lo intencional sea irreal, sino que no pertenece al orden físico, en el cual lo real es lo compuesto de materia y forma. Justamente, no puede ser real en ese sentido porque tal condición implica ser cognoscible sólo en potencia: si la intencionalidad fuera real con este alcance, necesitaría ella misma algún acto para actualizar una cognoscibilidad que, necesariamente, sería potencial. La única vía para actualizar lo cognoscible en potencia, que yace en la realidad física, ha de caracterizarse por no ser física, sino intencional.

Esta fuerte distinción entre el orden intencional y el orden real no implica independencia entre ambos; todo lo contrario: es necesario postular una

³⁴ *Ibid.*, 196.

³⁵ *Ibid.*, 149.

³⁶ *Ibid.*, 45.

³⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona 1985, 190.

íntima relación entre lo intencional y lo real. Afirmar que la verdad reside en la idea y no en la realidad; que lo cognoscible en acto es el objeto y no la cosa, no implica sostener que el ente en cuanto verdadero no tenga nada que ver con el ente en cuanto real. Por el contrario, resulta inevitable reconocer que el ser de la cosa real causa la verdad en el intelecto, de modo que hay una prevalencia de lo real sobre lo intencional. Esta superioridad es expresada en fórmulas según las cuales el conocimiento está medido por la realidad: «nuestro intelecto es medido por las cosas naturales y no mide a éstas»³⁸, o «la verdad que se halla en el intelecto humano está medida por las mismas cosas»³⁹. Otro modo de expresar la superioridad y prevalencia mencionadas sería afirmar que sólo es posible conocer en acto porque la realidad extra-mental es cognoscible en potencia. A pesar de esa superioridad, en razón precisamente de que lo cognoscible de la cosa real se halla en ella sólo en potencia, es posible defender la tesis de que el conocimiento es activo. Propiamente, la medida que la realidad extra-mental ejerce sobre nuestro intelecto, no consiste en una *acción* de medir, ya que lo cognoscible está en potencia y necesita ser actualizado. Por eso, afirma Polo que el «ente real es la medida del ente en cuanto verdadero, pero el ente en cuanto verdadero es en acto en cuanto conocido y no en su causa real (...). Como el conocimiento no es pasivo, la verdad no es causada como en una materia»⁴⁰.

b) El conocimiento es acto

La consideración de cómo se articula lo intencional con lo real conduce, por tanto, a una comprensión de cómo se integra el elemento activo y el elemento pasivo del conocimiento. Con claridad, Polo formula la siguiente propuesta: «Si todo conocimiento es acto, no hay conocimiento pasivo; la pasividad y el conocimiento son incompatibles»⁴¹. En esta fórmula se encierran diversas nociones centrales para una comprensión del conocimiento, a saber, la idea de inmaterialidad, de movimiento transitivo e inmanente, de distinción entre objeto y efecto. Lo pasivo es lo material: aquello que padece la acción de la forma. Es la potencia que se actualiza en virtud del acto. Lo

³⁸ *De veritate*, q1, a2, en AQUINO, T. DE, *La verdad...*, 68.

³⁹ *Ibid.*, q1, a5, en *ibid.*, 114.

⁴⁰ POLO, L., *Curso de...*, I, 147.

⁴¹ *Ibid.*, 36.

pasivo potencial implica la noción de «tránsito hacia»: justamente, hacia su actualización. Es la imagen del movimiento transitivo: el ir de lo no tenido a lo tenido, o del no ser al ser. El conocimiento no es pasivo porque no supone ningún tránsito: no consiste en un proceso de construcción, como cuando se compone un producto que se empieza reuniendo sus ingredientes, procediendo paso a paso, y avanzando en su constitución, hasta llegar al producto finalizado. El objeto del conocimiento, por ser tal objeto la intencionalidad, no es algo real –en el sentido, ya visto, de realidad física, como compuesto de materia y forma– lo cual lleva a Polo a postular uno de sus axiomas centrales: «no hay objeto sin operación»⁴²; pero «tampoco hay operación sin objeto»⁴³. Con esta axiomática se está intentando mostrar la falta de pasividad en el conocimiento: no existe un resquicio entre el acto de conocer y lo conocido, como si el acto necesitara de un lapso para desarrollar su virtualidad y alcanzar la producción del objeto. Ese periodo implicaría un movimiento transitivo, que no puede darse en virtud de que la identificación entre objeto y operación cancela dicha posibilidad: si el conocimiento es acto y nada más que acto, no existen instantes de crecimiento hacia el objeto porque eso supondría que hay un momento en que existe operación pero todavía no objeto, es decir, una operación incoada y todavía no acabada, con una pizca de potencialidad, con un gramo de materia. Afirmar que no hay objeto sin operación, en última instancia, equivale a proponer que el objeto puede identificarse con el acto, de modo que es posible defender la tesis de que «lo cognoscible en acto y el conocimiento en acto sean, según Aristóteles y Sto. Tomás, una misma cosa, pues ambos son el acto inmaterial del conocimiento»⁴⁴. No es que no exista una distinción entre el objeto y el acto, sino que se busca subrayar la actualidad del conocimiento reconociendo que «[s]i se conoce, algo se conoce; no hay conocimiento sin conocido. Si algo se conoce, *se conoce*. Con ese segundo «se conoce» designamos el valor activo del conocimiento. (...) Conozco: se da objeto; no conozco: no se da objeto. El objeto no se da por su cuenta; se da si conozco. *Al* conocer hay objeto (...) Si se ejerce un acto de conocer, algo se conoce. No es posible que el acto se frustre; la operación cognoscitiva no puede ‘quedar en blanco’»⁴⁵. Otra manera de expresar que

⁴² *Ibid.*, 31.

⁴³ *Ibid.*, 32.

⁴⁴ DERISI, O., *La doctrina...*, 61.

⁴⁵ POLO, L., *Curso de...*, I, 36-37.

el objeto no comparece por su cuenta, sino que se da en tanto y en cuanto hay un acto de conocimiento, es mediante la afirmación de que «[n]uestro entendimiento entiende formando y forma entendiendo»⁴⁶; lo que forma es el objeto, y al formarlo, conoce, porque cuando comparece el objeto, éste remite inmediatamente a la forma de la cosa⁴⁷.

Al negar que el objeto pueda darse por su cuenta, se rechaza de plano la postura según la cual la operación del conocimiento se generaría a partir de una afección ejercida por parte de aquel objeto preexistente. La pasividad sugerida por esta imagen sería una característica del conocimiento así entendido: el conocer debería esperar que un objeto entre en escena para poder activarse. Sin embargo, es imposible esa exigencia, porque sin conocer no hay objeto. Polo es insistente al respecto: «es absolutamente imposible que haya algo conocido sin conocer»⁴⁸. Detenerse en la consideración de la conversión entre operación y objeto ayuda a afirmarse en la convicción de que el conocimiento es acto y sólo acto. Cualquier zona presunta en la que se dé un acto de conocer y no se dé objeto sería indicativa de alguna cuota de pasividad en el conocimiento, porque éste estaría esperando algún estímulo para producir su objeto. Teniendo en cuenta que es imposible que se dé tal zona, ha de descartarse que el conocimiento tenga algo de pasivo. Asimismo, suponer un objeto sin un acto de conocimiento conllevaría sostener una concepción también pasiva del conocimiento, porque aquél comparecería desde algún misterioso lugar, fuera del conocimiento, para integrar un acto de conocer que, hasta entonces, existiría misteriosamente incompleto sin su objeto, y a su espera. Por el contrario, ha de comprenderse que si el objeto es lo conocido, se da por supuesta la acción de conocer. A su vez, esta acción no puede existir si no hay algo conocido. «Si se conoce, se está conociendo en acto»⁴⁹. Si se está conociendo en acto, se está conociendo algo. Si se conoce algo, es porque se forma algo: el objeto. Es lo que Polo denomina la commensuración estricta entre el acto de conocer y el objeto conocido, que es otro modo de formular lo que ya expresaran Aristóteles y Santo Tomás: la identificación entre lo entendido en

⁴⁶ *Ibid.*, 78.

⁴⁷ Ya mencioné que, para evitar una interpretación cosista, no hay que entender ese «formar el objeto» en un sentido físico y secuencial. Asimismo, la expresión «cuando comparece el objeto» ha de comprenderse como significando su formación, y no como si el objeto apareciese repentinamente, ya que ese aparecer exigiría una existencia previa.

⁴⁸ *Ibid.*, 37.

⁴⁹ *Ibid.*, 30.

acto y el entendimiento en acto⁵⁰. Dicho con otras palabras: «la operación en acto, y lo conocido en acto son un acto. Nunca se da conocido sin operación. Asimismo no es posible un conocer vacío de objeto»⁵¹.

c) Pasividad en el conocimiento

Estas propuestas se refieren al acto de conocer en sí. Cuando se considera, más ampliamente, el conocimiento desde el punto de vista del órgano físico que lo hace posible, entra en juego algún elemento pasivo, precisamente porque el órgano, al ser físico, es un compuesto de materia y forma. En su caso, sí existen afecciones que lo estimulan a entrar en acto: la recepción de formas sensibles es, para el ser humano, un ineludible paso previo a cualquier conocimiento. Estrictamente, el conocimiento es el acto o la operación de conocer. Sin embargo, «la operación no es lo único; también cuenta el órgano»⁵². En tanto que físico, el órgano cognoscitivo se inserta en el esquema hilemórfico e implica, por tanto, un elemento activo y otro pasivo, la forma y la materia que lo constituyen como tal. Polo señala que, cuando se trata de cuerpos vivos, el elemento activo –su forma– tiene una peculiar fuerza en virtud de la cual puede asimilar las influencias exteriores de tal modo que, no solo éstas no corrompen el cuerpo vivo, sino que se ven integradas en él. Esa peculiaridad implica que, en un viviente, la forma no se limita a informar una materia, sino que, por decirlo así, tiene más fuerza y le acontece además otra misión. Esto es lo que lleva a Polo a sostener que el esquema hilemórfico es insuficiente para explicar el fenómeno de los seres vivos⁵³.

En tanto que física, la facultad orgánica cognoscitiva se ve materialmente inmutada por una serie de afecciones provenientes del mundo exterior. Aparece aquí el elemento pasivo: hay una recepción padecida por el órgano, que se ve efectivamente informado por una forma exterior sensible. Sin embargo, en razón de la peculiaridad ya mencionada de la propia forma del órgano, se da

⁵⁰ Señala Derisi –en cita parcialmente transcrita pocos párrafos arriba, que ahora se completa– que tanto «lo sensible en acto y el sentido en acto como lo inteligible en acto y el entendimiento en acto y, en general, lo cognoscible en acto y el conocimiento en acto [son], según Aristóteles y Sto. Tomás, una misma cosa, pues ambos son el acto inmaterial del conocimiento». DERISI, O., *La doctrina...*, 61.

⁵¹ POLO, L., *Curso de...*, I, 80.

⁵² *Ibid.*, 202.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 208 y ss. Excede el objetivo de esta tesis detenerse en esta propuesta de Polo.

una suerte de integración entre lo pasivo y lo activo. Nos lo describe Polo en los siguientes términos: «[e]l órgano se dice inmutado en cuanto ha recibido una forma distinta. Esa forma distinta, recibida, y por tanto, compuesta con el órgano, se llama en la filosofía clásica *especie impresa*. Una especie «afecta» de modo formal: informa. La forma exterior mantiene un respecto formal con la materia del órgano en tanto que está en él. Pero no por ello el órgano se corrompe; aquí la resistencia llega al máximo: la forma natural del órgano no es desplazada, por más que el estímulo esté modificándolo. Esa modificación es compatible con el carácter hilemórfico natural del órgano. (...) [L]a forma exterior, siendo efectivamente inmutante, no desplaza a la forma natural. Esto significa que la forma natural informa tanto el órgano no inmutado como el órgano inmutado»⁵⁴. Aunque la afección padecida por el órgano no es el acto de conocer en sí, en cierto sentido puede decirse que forma parte del conocimiento: es su condición previa. Por tanto, en un sentido lato y análogo, cabría proponer que el conocimiento tiene un elemento pasivo.

d) Sobrante formal

El carácter peculiar de la forma del órgano cognoscitivo es descrito por Polo como *sobrante formal*. La especie impresa que afecta el órgano es una forma inmutante que es recibida en la facultad orgánica por el carácter material de ésta. Al mismo tiempo, en virtud de que la forma natural de la facultad no se agota en informar su materia, cuando a tal facultad le adviene la afección por parte de una forma exterior, su forma natural puede seguir informándola. Esta capacidad de no verse corrompida o desplazada la forma natural del órgano, por la forma o especie impresa que inmuta el órgano, es lo que se designa como sobrante formal, que se actualiza en cuanto tal cuando el órgano es afectado por una inmutación exterior apropiada. Se trata de una actualización muy especial, porque no implica ningún elemento material: no puede haber nada material, justamente, porque el sobrante formal es la misma forma natural de la facultad orgánica, en cuanto posee la característica de que, además de informar una materia, puede «resistir el encuentro» con otra forma. Por tanto, la forma de una facultad orgánica cognoscitiva tiene el cometido informante de la materia propia de tal facultad y tiene el cometido asimilante de la

⁵⁴ *Ibid.*, 209.

forma exterior o especie impresa. Este segundo cometido es posible merced al sobrante formal.

Acontece de este modo una relación entre dos formas, por lo que salimos del esquema hilemórfico en el que los coprincipios son siempre materia y forma: «una correlación entre formas puede llamarse «morfo-mórfica», pero no hilemórfica. Una relación morfo-mórfica no es un cuerpo, sino una coactualidad. Dicha coactualidad requiere una operación inmanente. (...) En rigor, la estructura morfo-mórfica es morfo-télica, y en atención al acto, morfo-energo-télica»⁵⁵. De modo que en esta peculiar correlación morfo-mórfica queda formado el objeto, que es el fin poseído inmediatamente por el acto de conocer. Por eso, se habla de carácter morfo-energo-télico del conocimiento: es una correlación de dos formas (*morfo*) en virtud de la cual se forma un objeto-fin (*telos*) a través de un acto (*energeia*), o en el preciso momento en que se da el acto.

En el contexto de su explicación acerca del sobrante formal, Polo realiza una alusión a Kant que parece relevante para esta investigación, si se tiene en cuenta la fuerte influencia kantiana en McDowell. Para el filósofo alemán, conocer sensiblemente implica que unas formas *a priori* reciben afecciones provenientes del mundo exterior. Esta tesis es criticada por Polo, que explica que la confusión que afecta a Kant consiste en aplicar a la operación lo que le ocurre al órgano. Lo que se ve afectado por lo proveniente del exterior no pueden ser formas, porque éstas nunca reciben afecciones. Las afecciones las padece sólo la materia: en concreto, el órgano en su dimensión material. La exigencia de que sólo lo material puede recibir afecciones se debe a que esa afección, en cuanto inmutación, es un movimiento transitivo no inmanente, lo cual exige un elemento potencial predicable de la materia, pero no de la forma. A su vez, lo que inmuta no es un conjunto material de datos provenientes del mundo exterior, sino que debe ser algo formal. Polo lo expresa del siguiente modo: «la facultad recibe según su dimensión material (el órgano es corpóreo). Si tenemos en cuenta el valor formal del estímulo (sin forma no cabe movimiento transitivo ni inmutación) es preferible hablar de especie impresa. Especie impresa significa forma que inmuta un órgano viviente»⁵⁶. Por tanto, lo «que Kant dice respecto del conocimiento sensible es cierto, si se invierte, respecto

⁵⁵ *Ibid.*, 210.

⁵⁶ *Ibid.*, 216.

de la facultad sensible»⁵⁷. La inversión consiste en rectificar lo siguiente: lo que proviene de la cosa no son afecciones materiales, sino algo formal, y lo que recibe eso que proviene de la cosa no es una estructura formal –las formas *a priori* de la sensibilidad– sino una estructura material, propia del órgano físico. Invertida en este sentido, y aplicada no al conocimiento en sí, sino a la facultad cognoscitiva, Polo considera correcta la explicación de Kant⁵⁸.

e) Doble sentido del *tendere in*

La precisión que efectúa Polo respecto al carácter de lo que se recibe desde el mundo exterior y al carácter de quién o qué lo recibe, mencionada al final del apartado anterior, interesa para mejor comprender la intencionalidad. La precisión se completa con un análisis etimológico del término «intencionalidad», en el que Polo se detiene para analizar el sentido de la partícula *in* de la palabra *in-tendere* o *tendere-in*. En primer lugar, el *in* se traduce como un acusativo direccional que hace que el *tendere-in* sea entendido como un tender a o tender hacia algo. El objeto o intencionalidad del conocer es la pura remisión hacia el ente real, por la que la cosa se vuelve conocida. Es necesario, de todos modos, completar la interpretación del *in* con una dimensión de situación, es decir, como un ablativo situacional, un estar-en, que denota la realidad de la posesión e inmanencia, de haber llegado a lo que se tiende. La intencionalidad también implica esta dimensión en virtud de que el conocimiento posee lo que conoce: el objeto intencional es un fin, no un efecto; no constituye un término hacia el que el acto se dirige, sino que es un *telos* poseído. Hay una conexión entre los dos sentidos de *in* que sugiere la idea de que el «tender a», como está teñido por la peculiaridad de que el acto de conocer es un acto perfecto, es más bien un «haber tendido a», esto es, un haber ya llegado; el haber llegado ya,

⁵⁷ *Ibid.*, 212.

⁵⁸ Para abundar en esa interpretación, se citan las siguientes reflexiones, que figuran en *ibid.*, 213: «Según Kant, las formas receptoras son el espacio y el tiempo. Según nuestro planteamiento esas formas serían, en todo caso, las formas naturales de las facultades sensibles. (...) ¿se reciben afecciones? Si el conocimiento es sensible hay recepción en la facultad. ¿Conviene llamar afección a lo que afecta? Se puede hablar de afección en tanto que hay algo afectado, pero lo que afecta, en tanto que afecta, es formal. (...) ¿La recepción corre a cargo de una forma? No, pues lo que recibe es lo afectado, es decir, materia. Sin embargo, dicha materia cuenta ya con una forma natural. ¿La recepción es el conocimiento? No, porque el conocimiento es una operación inmanente».

es el estar en, el poseer. Se trata de una característica propia de toda operación inmanente: la simultaneidad. Por eso expresa Polo que: «los dos *in* del *intendere* se reúnen en el «in» de la inmanencia»⁵⁹.

La intencionalidad en cuanto característica del conocimiento, que es un fenómeno inmaterial, conlleva el hecho de la cancelación de la distancia. A eso también hace referencia lo visto sobre los dos sentidos del *in* en el *intendere*: el tender hacia es haber tendido y, por tanto, es el ya-estar-en, porque se ha cancelado la distancia. Esto conduce a Polo a comparar el conocimiento con la luz o, mejor dicho, más que a compararlo, a definirlo en tales términos: el «conocimiento es luz. (...) estrictamente la luz es el conocimiento. La luz física es luz en sentido metafórico»⁶⁰. Cuando la luz acerca las cosas distantes a quien ve, de algún modo elimina la distancia. Tal fenómeno es como un reflejo metafórico de lo que, con pura perfección, ocurre en el conocimiento, donde además la intencionalidad es pura. En virtud de la intencionalidad del conocer se elimina la distancia y el tiempo, lo cual queda plasmado en la insistencia de Polo respecto a la fuerte unión entre el sentido direccional y el sentido situacional del *in* de la palabra *in-tendere*. De no existir tal unión, habría un lapso entre el tender hacia y el estar en, que consistiría tanto en un lapso espacial –en cuanto la cosa conocida está más allá del órgano cognoscente–, como en un lapso temporal –en cuanto habría que empezar a tender hacia, hasta llegar al estar en–. El lapso es señal de potencia. Pues bien, en virtud de que el conocimiento es acto perfecto, la intencionalidad cancela ambos sentidos de lapso, y dicha cancelación queda capturada en la propuesta de unión entre los dos sentidos del *in*.

2. EL EMPIRISMO MÍNIMO EN MCDOWELL

¿De qué manera se puede poner en relación las nociones realistas acerca del conocimiento –tanto las de origen directamente aristotélico y tomista como las que, con inspiración en Aristóteles y en el Aquinate, desarrolló con originalidad Polo– con las propuestas de John McDowell? Antes que nada, hay que tener siempre presente el modo con que el profesor de Pittsburgh encara la filosofía: ya sea que se lo pueda llamar quietista o no, es indudable

⁵⁹ *Ibid.*, 158.

⁶⁰ *Ibid.*

que se inclina por evitar la construcción de una filosofía sustantiva. Por tanto, no encontraremos en sus textos definiciones acerca de qué es el conocimiento o cuáles son sus elementos esenciales, sino que abundan más bien las fórmulas descriptivas de verdades de sentido común, las metáforas, las imágenes. Esta característica podría parecer un obstáculo para la tarea de comparar su visión con las propuestas tomistas. Sin embargo, aunque el desarrollo de estas propuestas, encarado tanto originalmente por Tomás de Aquino como por algunos filósofos que se adhieren a su pensamiento, es abundante y sustantivo, no se cae por ese motivo en la confusión racionalista de querer sistematizar toda explicación y alcanzar, hasta en sus últimos vericuetos, una explicación total de la realidad, en este caso, de lo que sea el conocimiento. Es más, en la explicación de Polo hay referencias a un modo de comprensión del conocimiento que lo acercan más bien, en algún sentido, hacia la vertiente quietista. Concretamente, Polo subraya más de una vez que la teoría del conocimiento no puede ser bien comprendida si se pretende exponerla solo con palabras. Así, por ejemplo, sostiene que no es sencillo entender que el conocimiento no es un proceso que produce un efecto y que hemos de quitar «esa connotación que aparece cuando se habla porque *nuestro lenguaje no está hecho para hablar de esto*»⁶¹. Antes bien, el lenguaje impone una forma trunca de entender y exponer lo que es el conocimiento⁶². Más precisamente, cuando se detiene en la consideración de la intencionalidad, nos advierte que «[a]quí el lenguaje hace notar su pesadez»⁶³ y que «el lenguaje no está hecho para la teoría del conocimiento. Hasta el momento hemos encontrado una razón de esta inadecuación: el lenguaje neutraliza un nivel intencional»⁶⁴. Las imágenes a las que recurre Polo –como la del espejo, la fotografía y el cuadro– no parecen ser un mero recurso estético para aliviar el discurso, sino más bien una prueba de la limitación expositiva de la palabra: «el retrato ilustra mejor la intencionalidad cognoscitiva que la palabra»⁶⁵.

⁶¹ *Ibid.*, 78. La cursiva es mía.

⁶² Cfr. *ibid.*, 81.

⁶³ *Ibid.*, 122.

⁶⁴ *Ibid.*, 384.

⁶⁵ *Ibid.*, 131. Para explicar la intencionalidad recurre a la imagen del espejo, aunque aclara que es sólo una metáfora grosera y tosca, porque no puede expresar lo que es la intencionalidad pura. También recurre al ejemplo de la fotografía, que es intencional porque remite al fotografiado, aunque también es una metáfora limitada porque la fotografía no existe separada de la cartulina (o, se podría agregar, de la pantalla de un ordenador o de un móvil). En cuanto

Hecha esta aclaración, podemos dirigir la mirada hacia el empirismo mínimo que caracteriza el pensamiento de McDowell, con el fin de rastrear si existen elementos comparables a una visión tomista del conocimiento, en particular de su carácter intencional.

El empirismo constituye una concepción filosófica que abarca una superficie vasta cuyos contornos distan tanto unos de otros, que cabe afirmar que posturas contradictorias entre sí pueden ser consideradas empiristas. En sentido amplio, el empirismo implica la defensa de la idea de que todo conocimiento comienza por los sentidos; con un alcance más limitado, se alza el empirismo moderno para el que, tanto en su comienzo, como en su alcance, el conocimiento se agota en la experiencia sensible: lo que percibimos a través de nuestros sentidos es el punto de partida y el contenido de todo conocimiento. No existe la posibilidad de conocer algo más allá de lo sensible.

McDowell califica su propuesta como un empirismo mínimo, al que describe en términos del rol que le toca a la experiencia en la relación entre la mente y el mundo: lo presenta como «la idea de que la experiencia debe constituirse como un tribunal que media en el modo en que nuestro pensamiento es responsable ante cómo son las cosas»⁶⁶. La experiencia no nos provee de impactos sensibles ajenos a lo racional, que necesitarían un proceso de conversión conceptual en orden a que la inteligencia conozca la realidad, fuente de esos impactos, y pueda juzgar acerca de ella. Dicha conversión, transformación, interpretación o traducción es innecesaria porque lo que nos llega a través de los sentidos viene ya con un contenido conceptual que permite que la intervención de la inteligencia ocurra en un contexto de continuidad: por tanto, la experiencia empírica desemboca naturalmente en el acto intelectual y permite una también natural conexión entre la inteligencia y el mundo exterior. Se trata de que la realidad responda de su conocimiento: la coherencia del conocimiento no puede bastarse a sí misma, ni es suficiente la recolección de datos empíricos ajenos a la razón.

Sería casi redundante subrayar que el empirismo mínimo guarda estrecha relación con el modo de comprender el vínculo entre conocimiento y reali-

a su tercer ejemplo, el del cuadro, también supone una intencionalidad en el hecho de que el cuadro se parece al original retratado, pero se diferencia de la intencionalidad del conocer porque el original retratado también se parece al cuadro, en tanto que la realidad en sí no se parece a la intencionalidad. Cfr. *ibid.*, 115-119, 121 y 140.

⁶⁶ *Mind and world*, Harvard University Press, Cambridge 1994, xii.

dad: entre ambos se despliega un juego de mutua incidencia, porque la realidad sensible nos llega como escondiendo algo que va más allá de lo que captan los sentidos y la inteligencia descubre ese contenido conceptual en el que aquel algo consiste. Al mismo tiempo, la inteligencia, para poder ejercer su acto, necesita de la influencia de los datos sensibles, porque de otro modo no podría arribar a esa comprensión conceptual en que consiste el conocimiento. En esa suerte de descubrimiento conceptual –en el sentido de dejar al descubierto, de destapar, de correr el velo para ver lo que ya estaba allí– realizado por la inteligencia sobre los contenidos empíricos, se revela la realidad en su profundidad, es decir, se supera el panorama de lo únicamente empírico, de lo solamente sensible y fenoménico. El realismo, entendido como afirmación de la posibilidad de conocer lo que hay en la realidad, queda implicado. A continuación, procuraré describir diversas notas que parecen integrar el empirismo mínimo de McDowell y ponerlas en conexión con la comprensión del conocimiento según la tradición tomista.

2.1. *Percepción como conocimiento*

Una manera, recientemente expuesta por McDowell, de explicar la idea del empirismo mínimo consiste en defender la posibilidad de que la percepción sea ya en sí misma una capacidad para conocer. Lo que percibimos a través de los sentidos constituye algún aspecto del mundo exterior que se hace presente a nuestra conciencia de modo tal que nuestra capacidad intelectual puede conocer que el mundo –el aspecto o los aspectos captados por los sentidos– es tal como se nos aparece en esa presencia perceptiva. Aquí McDowell, sin expresarlo con estos términos, nos habla de tener confianza en nuestras percepciones sensibles como fuente de conocimiento efectivo. En orden a afianzar esa seguridad en que lo que percibimos por los sentidos nos hace conocer algún aspecto del mundo exterior, el profesor de Pittsburgh analiza la noción de falibilidad de la capacidad perceptiva. Según su entender, hay un error acerca del concepto de falibilidad que conduce a considerar que la experiencia es insuficiente para justificar un conocimiento.

La falibilidad perceptiva consiste en una propiedad según la cual «puede haber ejercicios de la capacidad en los que su poseedor no realiza lo que la capacidad está especificada, en cuanto tal capacidad, para realizar»⁶⁷. De manera

⁶⁷ *Perception as a capacity for knowledge*, Marquette University Press, Milwaukee 2011, 37.

que se admite necesariamente que existen casos de un ejercicio defectuoso de la capacidad de percepción. Sin embargo, eso no puede impedirnos «sostener que en los ejercicios no defectuosos de una capacidad perceptiva los sujetos entran en estados perceptivos que proveen una garantía *sin falla*»⁶⁸ para alcanzar un conocimiento sensible. El error acerca de esta cuestión consistiría en suponer que la falibilidad invade también los ejercicios no defectuosos de una capacidad de percepción e impide, así, fundamentar determinado conocimiento en lo que se percibe sensiblemente. Sería una suerte de *hiperfalibilidad*. La visión correcta de la falibilidad lleva a postular que la no exclusión de toda posibilidad de un ejercicio defectuoso de una capacidad perceptiva no ha de conducir a negar alguna posibilidad de un ejercicio no defectuoso. Según McDowell, el motivo que llevaría a la concepción de hiperfalibilidad sería la dificultad de poder discriminar los ejercicios defectuosos de una facultad de aquellos que no lo son: la idea de que la persona, incluso cuando de hecho estuviera captando sensiblemente sin defectos algún aspecto del mundo, no podría saberlo.

Con el fin de superar esa dificultad, McDowell sostiene que la capacidad perceptiva está de tal modo unida a la inteligencia que la persona conoce los aspectos sensibles captados y conoce que los conoce: la capacidad «de conocer, en ciertas ocasiones, que la experiencia le está revelando a uno que las cosas son de determinado modo, (...) es simplemente un aspecto de la capacidad –por supuesto, falible– de conocer a través de la experiencia (...) que las cosas son de ese modo»⁶⁹. Por tanto, constituiría una deducción errada concluir que la falibilidad de la capacidad afecta no sólo la percepción del entorno sino también la conciencia de que se lo está conociendo. Citando a un autor, McDowell concluye que «del hecho de que cuando soy engañado, no sé que soy engañado, no se sigue que, cuando no soy engañado, no sé que no lo soy»⁷⁰. A partir de estas reflexiones, el filósofo sudafricano postula la noción de «capacidad perceptiva racional» que permite afirmar que «un estado perceptivo en el cual algún aspecto del entorno se le hace presente a una persona constituye un acto de una capacidad racional de conocimiento, capacidad en cuyos ejercicios la persona conoce cosas y conoce cómo las conoce»⁷¹.

⁶⁸ *Ibid.*, 38.

⁶⁹ *Ibid.*, 41.

⁷⁰ *Ibid.*, 43. La cita es de RÓDL, S., *Self-consciousness*.

⁷¹ *Ibid.*, 44.

Es posible reconocer en esta visión ecos de la idea general, propia del realismo, de la capacidad de conocer efectivamente el mundo exterior; capacidad que –como vimos– Tomás de Aquino reconoce que es falible, pero que no se define por tal falibilidad, ya que ésta no constituye la regla sino una excepción.

2.2. *Experiencia como tribunal*

Puede apreciarse que las reflexiones sobre la percepción como capacidad cognoscitiva son una ampliación de la imagen a la que recurre McDowell cuando expresa, como ya fue citado en la sección precedente, que la experiencia constituye un tribunal de mediación entre nuestro intelecto y el mundo. Si la percepción es conocimiento, entonces la experiencia tiene la función de acercar la mente hacia el mundo. La metáfora del tribunal presenta, sin embargo, sus limitaciones. En primer lugar, al tribunal corresponde juzgar, mientras que la experiencia no es quien juzga, sino quien permite que el intelecto juzgue acerca de lo recibido sensiblemente y de su correspondencia con el mundo exterior. Entiendo que McDowell procura, con el recurso a esa metáfora, subrayar que la experiencia permite que se efectúe ese juicio: constituye un tribunal no en el sentido de las personas de los jueces, sino en el sentido de ámbito apropiado y necesario –lugar físico, sustento material, disposición de las cosas– donde se realiza el juicio⁷². Por continuar con la imagen, si no hubiera experiencia, si no hubiera percepción, la inteligencia se podría comparar a un juez solitario, alejado del foro, de los acusados y de los testigos, que carece de los expedientes: en fin, una suerte de Robinson Crusoe que fuera juez. Sus juicios carecerían de relación con la causa, serían abstractos, meros ejercicios racionales, distanciados de la realidad. No darían garantías. Por el contrario, a través de la defensa de un empirismo mínimo, McDowell busca reafirmar que nuestra percepción sensible es la condición para que nuestros pensamientos guarden relación con el mundo exterior, de modo que nuestros juicios acerca de las cosas estén fundamentados y den garantías: en una palabra, estén justificados.

⁷² «En orden a defender un empirismo mínimo, es crucial considerar la experiencia como el *locus* en el que el mundo se nos presenta. Para McDowell el tribunal de experiencia es el *lugar donde* nuestros pensamientos adquieren sentido y nuestros juicios empíricos adquieren apoyo». BEN-SUSAN, H. y PINEDO-GARCÍA, M., «Minimal empiricism without dogmas», *Philosophia* (2007) 35, 197. La segunda cursiva es mía.

Una segunda limitación de la metáfora del tribunal reside en la idea de mediación, que suscita el peligro de considerar la experiencia como un elemento externo tanto al mundo como a la inteligencia, cuya función sería, precisamente, unirlos. El mediador es siempre un tercero, ajeno a las partes, que aúna posiciones y acorta distancias. No se da así el conocimiento que tenemos del mundo. La mediación en este caso es paradójicamente inmediata, en virtud de que la experiencia, por una parte consiste en aspectos de la realidad sensiblemente captados y, por otro, tiene para McDowell un contenido ya conceptual. En vez de mediación, algún autor ha interpretado que en el pensamiento de McDowell la experiencia podría ser considerada como la propia relación entre la mente y el mundo⁷³.

Aclarar ambas limitaciones contribuye a comprender el alcance que McDowell parece querer dar a la experiencia cuando la describe como tribunal. Su papel sería permitir que los actos de la inteligencia estén referidos al mundo exterior, de modo que los contenidos del conocimiento sean aspectos reales de éste. Cabría deducir de esto que en la inteligencia no hay ideas innatas, sino que su ejercicio requiere la actuación de los sentidos que captan, a través de la experiencia, los diversos aspectos del mundo, a partir de los cuales la inteligencia puede actualizar su capacidad de conocimiento. A esto parece querer referirse la imagen a la que repetidamente recurre el profesor de Pittsburgh cuando afirma que la experiencia, al proveer de contenido al ejercicio de nuestra capacidad racional, permite que el intelecto no se limite a «dar vueltas sin fricción en un vacío»⁷⁴. Se menciona «un vacío» porque no existen en la mente ideas innatas, es decir, *algo* sobre lo cual pensar. Si la experiencia no nos acercara esos datos sensibles, la inteligencia no podría actuar, porque «dar vueltas sin fricción» es una expresión que busca transmitir la idea de un funcionamiento ajeno o paralelo al mundo real, desconectado de él, lo cual implica un sinsentido, ya que parece razonable afirmar que cuando pensamos, pensamos acerca de algo. Puede decirse, así, que el contenido empírico, al que

⁷³ «No hay que entender la caracterización del empirismo mínimo (...) como si postulara tres términos relacionados –el mundo, la experiencia, y el pensamiento empírico– con una relación causal entre el mundo y la experiencia y una relación racional o normativa entre la experiencia y el pensamiento empírico (...), sino más bien como postulando sólo dos términos relacionados –el mundo y el pensamiento empírico– unidos por dos relaciones distintas –una causal y otra racional o normativa– con la experiencia concebida no como otro *relatum* (...) sino como la *relación* que conecta los dos términos propuestos». GASKIN, R., *Experience and...*, 11.

⁷⁴ La expresión es recurrente en *Mind and world* (cfr. 11, 18, 42, 50, 66).

accedemos por la experiencia, activa el ejercicio de la inteligencia y lo hace de tal modo que evita que ésta entre en un proceso de divagación que la aleje de la realidad. Tal parece ser el sentido de otro término frecuente en la pluma de McDowell: el constreñimiento. En repetidas ocasiones defiende la idea de la necesidad de un constreñimiento exterior ejercido sobre nuestras capacidades racionales: «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»⁷⁵. Constreñimiento evoca la acción de moldear, de ejercer cierta presión, de establecer límites, de contraer, de restringir: parecería que la inteligencia, sin el control ejercido por la experiencia, fuera a expandirse como un gas llevado por el viento, sin anclaje en el mundo real. Algo abstracto, difuso y etéreo que flota sin cauce por ahí. Por el contrario, los contenidos empíricos que la experiencia acerca a la inteligencia son, si se puede hablar así, los materiales sobre los que ésta ejerce su operación. Se asegura de ese modo que el conocimiento esté referido a la realidad, porque ésta, como condición previa al conocer, ha constreñido, ha causado, ha medido el ejercicio de la inteligencia.

2.3. *Pasividad de la experiencia*

El papel que la experiencia tiene de constreñir puede llevar al error de considerar que el conocimiento se trata de un fenómeno pasivo. La imagen sería la siguiente: a la inteligencia llegan los datos sensibles captados por la experiencia de tal modo que parece que éstos se nos imponen, «antes de que uno tenga alguna elección en la cuestión. El contenido [de la experiencia] no es algo que uno ha organizado por sí mismo, como cuando se decide qué decir acerca de un asunto»⁷⁶. McDowell no ofrece dudas al respecto: «la experiencia es pasiva»⁷⁷; «el hecho de que la experiencia es pasiva, una cuestión de receptividad en operación, debería asegurarnos que tenemos todo el constreñimiento exterior que podemos razonablemente querer»⁷⁸; «necesitamos recurrir a la distintiva pasividad de la experiencia»⁷⁹; «he estado insistiendo en que las

⁷⁵ *Mind and world*, 9. Cfr. también *ibid.*, 18, 25, 28, 29, 41, 42, 50, 67, 96, 144.

⁷⁶ *Ibid.*, 10.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibid.*, 28.

⁷⁹ *Ibid.*, 29.

experiencias en general son estados u ocurrencias en los que las capacidades conceptuales son pasivamente puestas en operación»⁸⁰; «insistir en que la experiencia es pasiva (...) es lo esencial si queremos extinguir el anhelo por lo Dado»⁸¹; «atribuir a la experiencia una pasividad empírica ordinaria satisface nuestra necesidad»⁸²; «he hecho hincapié en que la experiencia es pasiva (...). La pasividad de la experiencia nos permite reconocer un control externo sobre nuestro pensamiento empírico»⁸³. No queda claro, a primera vista, en qué consiste esa pasividad y hasta dónde se extiende. Por ejemplo, es recurrente una expresión utilizada por McDowell para describir la idea de la pasividad de la experiencia: esta última consiste en un estado u ocurrencia en la que «las capacidades conceptuales son pasivamente llevadas a entrar en acción»⁸⁴. La frase parece proponer que la pasividad afecta más al ejercicio de las capacidades conceptuales que a la experiencia. Entonces, ¿qué significa y qué implica en este contexto que la experiencia es pasiva? ¿Supone negar la libre iniciativa de la persona en su actividad de conocer?

Es preciso aquí reafirmar que la idea de experiencia puede ser entendida en diversos sentidos: por un lado, como conocimiento empírico; por otro, como los contenidos sensibles que estimulan el conocimiento perceptivo. La necesidad de precisar a qué sentido uno se está refiriendo se hace patente cuando consideramos esta nota de pasividad que McDowell predica de la experiencia, sin una rotunda precisión, fiel a su estilo. Si se afirma que en la experiencia las capacidades conceptuales son pasivamente llevadas a entrar en acción parece que el conocimiento en sí es un fenómeno pasivo, en oposición a la postura realista tal como la expone Polo⁸⁵.

Una posible aclaración puede ser encontrada en su *précis* de *Mente y mundo*, en el que McDowell, después de insistir en «una noción de experiencia

⁸⁰ *Ibid.*, 30.

⁸¹ *Ibid.*, 39.

⁸² *Ibid.*, 42.

⁸³ *Ibid.*, 89.

⁸⁴ *Ibid.*, 30. Cfr. también *ibid.*, 12, 22, 28, 31, 32, 33, 36, 37, 49, 120.

⁸⁵ La insistencia de Polo al respecto no deja dudas sobre la cuestión: «Sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad. El conocimiento es acto y, ante todo, en el hombre el conocimiento aparece en su carácter de acto como operación. El conocimiento es activo. Todo conocer es activo. Es axiomático que no hay pasividad cognoscitiva alguna, que el conocimiento no se compone de acción y pasión, que el conocimiento es conocimiento en acto y nada más que en acto. (...) la mayor equivocación que se puede cometer en teoría del conocimiento es no tener en cuenta este axioma». POLO, L., *Curso de...*, I, 29-30.

como una actualización de las capacidades conceptuales en la conciencia sensible», escribe lo siguiente: «Las capacidades conceptuales en el sentido relevante son apropiadamente descritas como pertenecientes a la facultad de la espontaneidad. Les es esencial el poder ser ejercidas en una actividad de pensar responsablemente llevada a cabo por un sujeto que se halla en control del curso de esa actividad. (La actualización de esas capacidades en la experiencia no es un ejercicio tal). Se sigue que las criaturas incapaces de una actividad tal no tienen las capacidades conceptuales en el sentido relevante, y por tanto no gozan de la experiencia en el sentido relevante»⁸⁶. En este texto, parece hacerse la distinción entre un sentido relevante de capacidad conceptual, que consiste en lo propiamente cognoscitivo, caracterizado por la nota de libertad o, como suele escribir McDowell debido a su filiación kantiana, de espontaneidad; y un segundo sentido, que no sería el caso central sino una aplicación análoga de capacidad conceptual, que sería el que posee dicha capacidad cuando se la considera en conjunción con la experiencia, en cuyo caso se «filtra» un elemento de pasividad. Ante la presencia de datos sensibles, provistos por la experiencia, la inteligencia se ve estimulada a actuar –se observa aquí el elemento pasivo ya que el estímulo mueve a la inteligencia a pasar de la potencia al acto–; cuando ya actúa, lo característico de la inteligencia es su libertad. Desarrollando la misma idea, McDowell, después de establecer que los juicios, cuya formulación se caracteriza por la presencia de una libertad activa del sujeto, son «la clase paradigmática de ocurrencias en las que se actualizan las capacidades conceptuales», postula que hay modos no paradigmáticos de esa actualización en los que las «capacidades [conceptuales] no se ejercitan, pero son de todos modos actualizadas, fuera del control de su poseedor, por los impactos que el mundo ejerce sobre su sensibilidad»⁸⁷. Surge así la distinción entre ejercicio y actualización de las capacidades conceptuales. La actualización es más amplia que el ejercicio: aunque éste constituye el caso paradigmático de aquella, existen también casos de actualización que no implican un ejercicio activo y libre de esas capacidades.

De todos modos, es posible sugerir que la distinción no es tajante y sirve más para describir dos momentos del conocimiento perceptivo, porque ha de

⁸⁶ «Précis of *Mind and World*», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n° 2, June 1998, 367.

⁸⁷ *The engaged intellect. Philosophical papers*, Harvard University Press, Cambridge 2009, 251.

tenerse presente que McDowell considera que si la experiencia está ausente, el ejercicio de la inteligencia –cuyo caso central sería la formulación de un juicio– se equipararía con un dar vueltas en el vacío. En este sentido, el modo paradigmático de actualización de las capacidades conceptuales –su ejercicio– no existiría químicamente puro, sino que debe ser precedido por la recepción de los materiales sensibles, de manera que el modo no paradigmático de actualización de las capacidades conceptuales se constituye como un antecedente necesario para el conocer libre.

Si los dos modos de actualización de las capacidades conceptuales –el genérico y el específico– se consideran conjuntamente, se tendrá una concepción de experiencia equiparable al conocimiento en un sentido amplio: no al acto específico de conocer, sino al fenómeno cognoscitivo empírico en general, que incluye la afección padecida por el órgano o facultad, en cuanto condición previa del conocer. Con ese alcance, la experiencia implicaría también los datos sensibles que, provenientes del mundo exterior, inciden en los sentidos y desencadenan un proceso cuyo término es el acto de conocer. En ese sentido, las capacidades conceptuales serían pasivamente llevadas a actuar: las afecciones actualizarían –una actualización genéricamente entendida– lo potencial que existe en la facultad orgánica, de tal modo que ésta es pasivamente llevada a ejercer su acto. Éste, en sí mismo, es perfectamente instantáneo y no forma parte de ningún proceso, pero requiere algún proceso como condición previa. Reiterando la interpretación, la frase: «las capacidades conceptuales son pasivamente llevadas a entrar en acción» puede interpretarse en el sentido de que el contenido empírico de la experiencia es el requisito previo para que la facultad cognoscitiva pueda ejercer su acto. Aun cuando el acento en lo pasivo puede parecer excesivo, la fórmula simplemente señala la necesidad de que las afecciones sensibles sean recibidas antes de que cualquier conocimiento sea posible. En todo caso, habrá de entenderse por «capacidad conceptual» la facultad cognoscitiva y no el acto de conocer, lo cual resulta ser la interpretación más plausible, porque capacidad hace referencia a posibilidad de actuar, más que al acto en sí.

Aunque la noción que evoque sea equívoca, y McDowell nunca plantea el problema en estos términos, podría decirse que habría dos momentos en el conocimiento perceptivo: en el primero, la experiencia ofrece al sujeto las cualidades sensibles que captan nuestros sentidos como existentes en el mundo exterior. Ese *ofrecimiento* es recibido por la inteligencia que, de ese modo, se *despierta*. En este primer momento, en consecuencia, lo característico es la

pasividad. Luego, el sujeto conoce efectivamente a partir de aquellos datos sensibles y juzga acerca de su correspondencia con la realidad con que se enfrenta. En este segundo momento, rige la libertad del intelecto. Repito que esta explicación secuencial de momentos no es nunca propuesta así por McDowell y, como hemos visto, no es tampoco aceptable para una postura realista según la cual el conocimiento es acto y constituye una operación inmanente que excluye cualquier idea de proceso o secuencia. Sin embargo, entiendo que sirve para ilustrar la noción, frecuente en McDowell como ya se mencionó, de «capacidades conceptuales pasivamente llevadas a entrar en acción»⁸⁸. Asimismo, cuando hice referencia a la pasividad en el conocimiento⁸⁹ según la consideración en la tradición realista, sugerí la posibilidad de que en un sentido lato y análogo puede aceptarse un elemento pasivo en el conocimiento, si se entiende a éste no circunscrito al acto de conocer, sino como fenómeno más amplio que incluye sus condiciones previas.

En la expresión «ser llevadas a entrar en acción» se percibe la conjunción de pasividad y actividad, de receptividad y espontaneidad; sería otro modo de hablar acerca de la actualización *–ser llevadas a entrar–* y ejercicio *–acción–*. Igual percepción se obtiene con otra frase favorita de McDowell cuando describe la experiencia como «receptividad en operación». ¿Cuál es esa «operación» o «acción»⁹⁰? Precisamente, estimular la inteligencia para que pase de la potencia al acto, de la pasividad a la espontaneidad en que consiste el conocer genéricamente entendido. Ahora bien, en estas expresiones⁹¹ es quizá posible distinguir dos clases de acción: una es aquella a la que es llevada la inteligencia, es decir, su propia acción de conocer; la otra –la que subyace en la fórmula «receptividad en operación»– es la que conviene a la experiencia propiamente dicha, es decir, a la acción de llevar a la inteligencia a su acción. En fin, esta suerte de juego entre pasividad y actividad queda reflejado en la siguiente afirmación de McDowell: «las capacidades conceptuales son capacidades de la es-

⁸⁸ *Vid.* las referencias en la nota 84.

⁸⁹ *Vid.* apartado 1.3., c), del acápite anterior.

⁹⁰ La frase *receptivity in operation* ha sido traducida con diversas fórmulas en la edición española de Ediciones Sígueme: como «un caso en que la receptividad actúa» (47); «operación de la receptividad» (65); «acción de la receptividad» (67); «un caso en que la receptividad ha entrado en acción» (71); «la receptividad en acción» (219). Puede constatar que el traductor recurre a dos nociones, operación y acción, que no son estrictamente equivalentes.

⁹¹ La experiencia como un estado en el que «las capacidades conceptuales son llevadas a entrar en acción» y como «receptividad en operación».

pontaneidad, pero en un sentido obvio no hay espontaneidad en la percepción. No depende de nosotros, por ejemplo, cómo las cosas se nos aparecen»⁹².

Es importante considerar el conocimiento experiencial como un todo para entender por qué McDowell habla, en ocasiones, de que la experiencia es pasiva, y en otras, de que las capacidades conceptuales son pasivamente llevadas a su ejercicio. Dentro de ese todo cabe hacer distinciones, de manera que cuando nos estamos refiriendo a la experiencia como el impacto que los datos sensibles producen en la sensibilidad resulta lógico subrayar la pasividad; y cuando se hace referencia a la necesidad de que el ejercicio de la inteligencia sea iniciado, a partir de los datos sensibles que la experiencia provee, se puede predicar la pasividad de las capacidades conceptuales.

En última instancia, la finalidad de proponer ese elemento de pasividad reside en la defensa que McDowell hace de la independencia del mundo respecto de la mente: «es precisamente para permitir el pensamiento de que la experiencia perceptiva puede directamente abrirnos al mundo que requiero que debemos considerar la experiencia como una actualización de las capacidades conceptuales»⁹³. A pesar de su insistencia en la independencia del mundo exterior, hay que tener siempre en cuenta ese equilibrio que parece proponer McDowell entre pasividad y actividad: la imbricación entre actualización y ejercicio de las capacidades conceptuales. Por este motivo, considero que las reflexiones de Polo acerca de la no pasividad del conocer, encajan con la postura de McDowell en este punto. En particular, Polo hace referencia a un modo de entender la idea de intuición que conlleva la admisión de la pasividad cognoscitiva: «[a] usar con este sentido la palabra «intuición» se quiere decir que conocer es sencillamente asistir a la presencia de lo conocido (justamente lo intuitivo). Lo intuitivo es lo que se da desde sí, de manera que conocer, intuir, no es ejercer ninguna operación, sino simplemente estar asistiendo. (...) El conocimiento es tan inmediato que sólo existe realmente lo intuitivo, que se impone y llega, digámoslo así, hasta el entresijo más íntimo de mi *posibilidad* de conocer; justamente por eso lo conozco, no porque con lo intuitivo se corresponda un acto mío. Si el conocimiento fuera intuitivo, no sería actividad alguna»⁹⁴. Hablar, como lo hace el filósofo sudafricano, de que a través de la

⁹² *The engaged intellect*, 251.

⁹³ *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge 2009, 140.

⁹⁴ POLO, L., *Curso de...*, I, 33-34.

experiencia las capacidades conceptuales son llevadas a entrar en acción, encaja con postular que «con lo intuitivo» –experiencia– «se corresponde un acto mío» –la inteligencia entra en acción–.

En este apartado, párrafos arriba, hice mención a la espontaneidad para designar el conocimiento en cuanto esencialmente activo. La identificación espontaneidad-actividad no es exacta. En virtud de que McDowell recurre a esa noción repetidas veces, conviene comentar algo respecto a la idea de espontaneidad. La articulación entre receptividad y espontaneidad es una de las principales propuestas de «Mente y mundo». Allí, McDowell precisa que la noción de espontaneidad, que toma directamente de Kant, es la característica de lo racional y lo conceptual, e implica una esencial relación con la libertad⁹⁵. En otro pasaje, especifica que la espontaneidad puede ser una simple etiqueta que designa la participación de las capacidades conceptuales⁹⁶. Identificar la espontaneidad con la libertad y vincularla al conocimiento nos conduce a una visión del acto de conocer que radicaría más en la voluntad que en la inteligencia. Ésta es la crítica que Polo realiza a Kant y a su uso de la noción de espontaneidad así entendida. Si para Kant la sensibilidad es pasiva y el entendimiento es activo, la relación entre ambos constituirá un movimiento transitivo, un paso de la potencia al acto. Esa categoría de movimientos es lo propio del mundo físico, por lo que Polo sugiere que en Kant el objeto de experiencia es entendido de un modo fisicalista, que además tiene un carácter voluntarista, porque el proceso de síntesis ejercido por las categorías produce un objeto como efecto, y para que esto sea posible, es necesaria la acción: «[l]as funciones de síntesis son espontáneas. (...) la espontaneidad no es la operación inmanente. Espontaneidad significa: ir, desembocar en objeto construyéndolo como su condición de posibilidad. La síntesis es una construcción, no un acto conmensurado con el objeto»⁹⁷. Esta no equivalencia entre síntesis y acto reside en que la primera supone algún tipo de movimiento transitivo: una construcción ejercida por la espontaneidad sobre los materiales recibidos en la sensibilidad. En cambio, en el acto no hay nada de eso. En virtud de que, en

⁹⁵ «Cuando Kant describe el entendimiento como una facultad de la espontaneidad, se refleja su visión de la relación entre la razón y la libertad: la necesidad de lo racional no solo es compatible con la libertad sino constitutiva de ella. En un eslogan, el espacio de las razones es el reino de la libertad». *Mind and world*, 4-5.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, 9.

⁹⁷ POLO, L., *Curso de...*, I, 85-86.

el esquema kantiano, se necesita una acción –no un acto inmanente– para la producción del objeto, cuando «Kant sostiene que el carácter activo del entendimiento es espontáneo» no hay que olvidar «que la noción de espontaneidad es característica del voluntarismo»⁹⁸. Eso implica que «la voluntad tiene que ponerse en marcha de suyo, sin esperar a nada. Y esto es lo que significa que es espontánea»⁹⁹. En definitiva, aunque se predique esta espontaneidad del entendimiento, en realidad la función de síntesis depende de la voluntad, de manera tal que la domina una dimensión arracional que, en última instancia, limita o deforma lo que es el conocimiento¹⁰⁰.

No es sencillo descifrar hasta qué punto la noción de espontaneidad kantiana está presente en el pensamiento de McDowell. Como ya se anotó, parecería que el filósofo sudafricano la toma en un sentido más bien genérico para designar las capacidades conceptuales, aunque es cierto que en otras ocasiones alude a que éstas «pertenecen a la espontaneidad» y precisa que «la libertad (...) está implícita en la idea de espontaneidad»¹⁰¹. Estaríamos aquí frente a un punto débil de la propuesta de McDowell, en el sentido de que lo acercaría a una postura voluntarista acerca del conocimiento. Sin embargo, hay que tener en cuenta la crítica que McDowell realiza al «lado trascendental» de Kant. En particular, interesa hacer notar que el profesor de Pittsburgh rechaza la pretensión de que «la estructura fundamental del mundo empírico es de algún modo un producto de nuestra subjetividad, en una interacción con la realidad suprasensible»¹⁰². A este rechazo podríamos unir dos aspectos de la propuesta de McDowell: la fuerte defensa que realiza del contenido conceptual de la experiencia y la integración entre receptividad y espontaneidad. Si lo que recibimos, al ser una forma –a eso podría estar haciendo referencia la expresión «contenido conceptual»–, puede entrar en relación con el entendimiento, y si se postula una inseparabilidad incluso nociónal entre receptividad y espontaneidad¹⁰³, quizá no sea inevitable suponer que McDowell necesita caer en un voluntarismo para dar razón del modo en que los datos del mundo exterior son

⁹⁸ *Ibid.*, 71.

⁹⁹ *Ibid.*, 72.

¹⁰⁰ Cfr. MOROS, E., *La vida humana como transcendencia. Metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, Eunsa, Pamplona 2008, 132.

¹⁰¹ *Mind and world*, 24.

¹⁰² *Ibid.*, 42.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 9.

convertidos en objeto de conocimiento. Podríamos concluir que, dicho con términos escolásticos, no concibe el objeto de conocimiento como un efecto o producto que requeriría la irrupción de la voluntad, sino como lo que el entendimiento forma a partir de la especie recibida en la experiencia.

2.4. *Contenido conceptual de la experiencia*

Otra característica de la experiencia, esencial en el pensamiento de McDowell, es el hecho de que posee contenido conceptual. Si no fuera así, ni la actualización de las capacidades conceptuales ni la apertura al mundo a través de la experiencia podrían comprenderse. En efecto, se requiere un contenido de ese tipo para evitar el «Mito de lo Dado» que postula que las impresiones sensibles son material extra-conceptual que, así y todo, puede justificar nuestros conceptos y juicios acerca del mundo. McDowell exige, por el contrario, que lo recibido a través de la experiencia goce de algún modo del carácter conceptual, si se quiere que haya cierta conexión entre la mente y el mundo. Tal requisito forma parte del corazón del empirismo mínimo del profesor de Pittsburgh, como queda claro en esta cita: «mi objetivo es defender un empirismo no tradicional que retiene la idea (...) de que la posibilidad de un contenido empírico objetivo depende de una *conexión racional* entre la experiencia y la creencia empírica»¹⁰⁴.

Fiel a su estilo de índole quietista, McDowell no abunda en explicaciones acerca de la naturaleza del contenido conceptual. Esta fórmula guarda relación con la falta de límites de lo conceptual, idea según la cual el carácter conceptual no constituye una nota exclusiva de los fenómenos mentales, sino que también está presente de algún modo en el mundo exterior. Postular esta falta de límites de lo conceptual implica negar que el mundo esté constituido por una facticidad bruta ajena a lo racional; por el contrario, las cosas poseen como característica esencial la posibilidad de ser pensadas, en el sentido de que lo que una cosa es (lo que hace que una cosa sea tal cosa) es captable por la inteligencia, lo cual exige algún tipo de relación entre las cosas y el carácter conceptual. «En 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

¹⁰⁴ MCDOWELL, J., «Responses», en SMITH, N.H. (ed.), *Reading...*, 284. El resaltado es mío.

juicio: se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto toma 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»¹⁰⁵.

Contenido de un juicio y aspecto del mundo. Esta imbricación entre el orden del ser y el orden del pensar no es desarrollada por McDowell, pero queda claro que intenta presentar la racionalidad o la conceptualidad como una característica común entre los dos órdenes que da explicación de la propia posibilidad de pensar acerca del mundo. El contenido de un juicio puede coincidir con el diseño del mundo en virtud de ese elemento común. Más que precisar y definir en qué consiste este elemento común –es decir, en qué consiste el carácter conceptual– lo que interesa es subrayar la referencialidad de las cosas existentes en el mundo con la inteligencia en cuanto facultad cognoscitiva. Entre las cosas y el conocimiento puede desplegarse una relación de afinidad que cabe designar con el término de conceptualidad. Por tanto, tener contenido conceptual consiste en poder estar referido a un acto de conocimiento, o a varios. Y, a su vez, actualizar las capacidades conceptuales implica referirse a uno o varios aspectos de la realidad. Dicha referencialidad podrá darse de manera efectiva o no, pero su posibilidad existe en el núcleo mismo de toda cosa existente y de la inteligencia humana. McDowell no postula que las ideas existan como tales en la realidad, tesis esta última que se opone a lo que sostiene Polo: «Decimos que no hay idea *en sí*, que las ideas no se presentan a una mente extática, sino que, o la mente presenta las ideas o no hay tal presencia de ideas. La «presentificación» es una actividad. El lugar de las ideas no es el cielo, sino una mente. (...) El único *tópos* no material de una idea es una mente y, por eso, la idea, para ser coherentemente idea, tiene que estar en una mente. (...) Por eso añade Aristóteles: hay formas que están en la materia. Pero las formas en la materia, las formas inferiores, son formas contraídas por la materia: esas formas no son inteligibles en acto; son inteligibles sólo en potencia y sin el entendimiento agente no pasan a ser inteligibles en acto. (...) o se privilegia lo cognoscible hasta el punto de admitir que es cognoscible en acto *in se*, y que la mente ha de tender hasta él; o damos un giro, mucho más fuerte que el de Kant, y afirmamos: lo inteligible, lo sensible, lo imaginable en acto, requiere para serlo en acto un acto que es el

¹⁰⁵ *Mind and world*, 26.

acto de conocer»¹⁰⁶. La falta de límites de lo conceptual no tiene un carácter imperialista: respeta la realidad tal cual ésta es y no implica la propuesta de que en ella encontremos «contenidos conceptuales en sí». Referencialidad no equivale a referencia.

Otro modo de expresar el hecho de que la experiencia tiene contenido conceptual es afirmar que posee un «contenido pensable», lo cual es posible si se concibe la realidad en sí como susceptible de ser conocida: «el objeto de una experiencia (...) es comprendido como parte de un mundo enteramente pensable»¹⁰⁷. Así describe De Gaynesford la visión de McDowell acerca de este punto: «Los contenidos pensables también pertenecen al tejido del mundo, lo cual implica decir que es propio de la naturaleza del mundo el ser pensable»¹⁰⁸. En este contexto se entiende el calificativo de «mínimo» para nombrar el empirismo de McDowell: tal caracterización es adecuada porque lo empírico, al presentarse con un contenido conceptual, es decir, al tener la cualidad de ser pensable, va más allá del fenómeno empírico como lo considera el empirismo tradicional, según el cual el impacto de lo sensible nunca permite a la persona sortear los presuntos obstáculos que impiden el acceso a un conocimiento intelectual. A pesar de «ir más allá», cabe la calificación de «mínimo», porque este empirismo no tradicional restringe, acota y relativiza el elemento puramente sensible que, en el otro empirismo, se nos presenta como lo único que puede conocerse del mundo. Éste, en vez de ser pensable, sería solo sensiblemente experimentable. Ante tal pretensión, McDowell busca *minimizar* el rol de la experiencia sensible, sin desconocerla, y lo logra cuando postula el contenido pensable de los objetos de experiencia, es decir, su referencialidad a la inteligencia que permite a ésta alcanzar un conocimiento de aquellos que supera el nivel sensible.

La noción de contenido conceptual puede equipararse, con todas las limitaciones propias del lenguaje, con la idea de especie impresa. A partir de la propuesta de McDowell, se podría traducir el contenido conceptual de la experiencia, en cuanto posibilitador de conocimiento, como el hecho de que lo que nos llega de las cosas a través de la experiencia es la forma de cada una. Desde ya, la frase mcdowelliana es un tanto cosista, en el sentido de que hablar

¹⁰⁶ POLO, L., *Curso de...*, I, 43-44. Vid. apartado 1.3. a) de este capítulo, donde expongo la distinción que Polo efectúa entre el orden real y el intencional.

¹⁰⁷ *Mind and world*, 36.

¹⁰⁸ DE GAYNESFORD, M., *John McDowell*, Polity Press, Cambridge 2004, 34.

de contenido sugiere un «qué material», un algo que está guardado en algún compartimento, ínsito en algún espacio materialmente circunscripto. Sin embargo, si recordamos el recurso a las metáforas, frecuente en el profesor de Pittsburgh, no habría especial inconveniente en traspasar la expresión para llegar a lo que busca ser expresado y, en este sentido, captar la similitud con la noción de especie impresa, propia del realismo.

Una profundización en el papel de la especie o forma impresa puede ayudar a reconocer esa similitud. En la teoría realista clásica, cabe considerar la especie desde diversos ángulos. Así, por ejemplo, Derisi propone la siguiente consideración: «[p]sicológicamente considerada, la especie inteligible es una imagen del objeto que modifica la potencia intelectual disponiéndola a pasar a la realización de su acto. (...) Toda esta función de forma accidental del sujeto, propia de la especie inteligible, está subordinada a su segunda actuación, que responde también al siguiente segundo aspecto de la potencia y acto intelectual. *Gnoseológica o cognoscitivamente*, la especie inteligible realiza la identidad intencional del objeto y la potencia en su acto primero o causal, es el medio por el que la facultad queda objetivamente identificada con el objeto (...). Bajo el primer aspecto la especie inteligible impresa informa material o entitativamente a la facultad intelectual, es un acto que determina y perfecciona una potencia. Bajo el segundo (...) la especie determina inmaterial u objetivamente la potencia cognoscitiva, poniéndola en posesión e identificación intencional causal con la forma del objeto que es recibido como objeto (...)»¹⁰⁹. La distinción entre el orden psicológico y gnoseológico es un modo de facilitar la comprensión de la incidencia causal de la realidad en el acto de conocer, al tiempo que se respeta la exigencia de no limitar tal causalidad a un aspecto físico, sino de integrarla en una perfecta continuidad con el carácter intencional del conocimiento. A su vez, la expresión «contenido conceptual de la experiencia» puede ser considerada cercana a la distinción entre el rol psicológico y gnoseológico de la especie impresa, porque resume la integración entre el aspecto causal (experiencia) y el carácter intencional (contenido conceptual).

En la misma línea puede leerse la aclaración propuesta por Polo acerca de las diversas maneras en que cabe considerar la incidencia del mundo exterior en la facultad cognoscitiva: «se habla de especie impresa, de estímulo y de afección. Si hablamos de afección, tenemos en cuenta la inmutación. Si habla-

¹⁰⁹ DERISI, O., *La doctrina...*, 142.

mos de estímulo, tenemos en cuenta lo energético, lo eficiente de la acción. Si hablamos de especie impresa, tenemos en cuenta la concausalidad de la acción y lo formal del efecto. Lo formal es lo más importante para el caso, puesto que el objeto es intencional. Lo formal puede ser intencional, pero lo intencional no es eficiente»¹¹⁰. Tener contenido conceptual implica que lo que nos llega a través de la experiencia no se limita a un papel de mera afección, de inmutación material del órgano. McDowell deja bien en claro que, en su opinión, para entender el conocimiento no es suficiente predicar una relación causal con las cosas exteriores, sino que es necesario defender el carácter racional de tal relación¹¹¹. Dicha limitación supondría encuadrar la comprensión del conocimiento en una postura que, lo sabemos bien, McDowell critica: el «Mito de lo dado», para cuyos postuladores es suficiente un impacto extraconceptual de la realidad sobre nuestra mente en orden a justificar nuestro pensamiento empírico.

Sin embargo, no es suficiente una mera afección: la sola inmutación del órgano por parte de lo que McDowell se refiere como «interferencias» no puede poseer la virtualidad de que nuestros conceptos guarden una relación racional con la realidad. Es en virtud de que existe una especie impresa, esto es, de que lo recibido es una forma inmaterial, que puede darse dicha relación entre el cognoscente y lo conocido.

Al defender la necesidad de que lo recibido a través de la experiencia tenga contenido conceptual, McDowell sugiere la nota de transparencia: «[e]n mi esquema, las impresiones son, por decirlo así, transparentes. En el esquema común a Davidson y a Sellars son opacas: si uno conoce suficientemente las propias conexiones causales con el mundo, uno puede argumentar a partir de ellas acerca del mundo, pero ellas no nos develan por sí mismas el mundo»¹¹². La transparencia hace referencia a la conexión racional entre las cosas exteriores y el pensamiento y guarda relación con la integración entre causalidad e intencionalidad en el conocimiento: si se limita la incidencia de las afecciones a un simple rol causal, lo que nos llega del mundo serán datos opacos que no remiten a las cosas existentes en el exterior. La noción de transparencia es

¹¹⁰ POLO, L., *Curso de...*, I, 241.

¹¹¹ En *Mind and world*, 68 expresa, en el contexto de su crítica a Davidson, que éste «piensa que un vínculo meramente causal, no racional, entre el pensamiento y la realidad independiente será suficiente. (...) Pero no lo será».

¹¹² *Ibid.*, 145.

utilizada también por Polo, precisamente, para describir la intencionalidad del conocimiento. Como señalé en el apartado 1.3 de este capítulo, Polo desarrolla la sugerencia aristotélica y tomista de la conmensuración entre el acto y lo conocido: ambos coinciden entre sí, porque no existe más acto que objeto conocido, ni es posible que haya más objeto conocido que acto. Tal propuesta es otra manera de describir la intencionalidad, porque el objeto no es *algo* que debe ser conocido para poder conocer la cosa exterior, sino que al ser intencional, el objeto necesariamente se conmensura con el acto de conocer y, de esa manera, remite directamente a la cosa conocida.

La transparencia es una imagen adecuada porque refleja la idea de remisión, de no obturar, de dejar paso inmediatamente. Para Polo, conocer es objetivar, en el sentido de manifestar¹¹³: cuando se forma el objeto, se conoce; y conocer es formar el objeto. A su vez, formar el objeto es manifestar y remitir. Todo de un modo simultáneo y perfecto, como corresponde al carácter de operación inmanente que le conviene al acto de conocer. Por el contrario, la obturación se acerca a la descripción que McDowell realiza de las impresiones según las entienden las concepciones que niegan contenido conceptual a la experiencia: para esta visión, las afecciones provenientes del mundo exterior «tienen una significación epistemológica parecida a la de las sensaciones corporales en el diagnóstico de dolencias orgánicas»¹¹⁴. Son opacas porque requieren una ulterior investigación: no muestran directamente la realidad, así como los síntomas corporales no remiten inmediatamente a su causa, sino que exigen la pericia de una traducción. Similar consideración e idéntica palabra utiliza Polo: «[l]a opacidad y el conocimiento son incompatibles»¹¹⁵. La razón consiste en que «la opacidad del conocimiento es su quiddidad real, que lo reduciría a sí mismo, al modo de la sustancia»¹¹⁶.

Cuando el conocimiento no es considerado como acto que se conmensura con su objeto, sino que se lo concibe como una sustancia o una cosa, se hace imposible la transparencia y surge la opacidad: con otra expresión McDowell dirá algo muy parecido, cuando dirige su crítica al Mito de lo Dado. Entender lo que nos llega a través de la experiencia como lo Dado, con su nota de «extra-conceptualidad», reducido su rol a lo solamente causal, equivale al cosismo

¹¹³ Cfr. POLO, L., *Curso de...*, I, 112.

¹¹⁴ *Mind and world*, 145.

¹¹⁵ POLO, L., *Curso de...*, I, 112.

¹¹⁶ *Ibidem*.

que sustancializa el acto de conocer: el resultado es que se vuelve inexplicable la apertura de la mente al mundo, a través del conocimiento. Por tanto, sólo si se admite que lo recibido a través de la experiencia tiene contenido conceptual, es posible predicar la referencialidad de las cosas a la mente y la captación, por parte de ésta, de lo que las cosas son: «[s]i no podemos concebir las impresiones como transparentes, distanciamos demasiado el mundo respecto a nuestras vidas perceptivas como para poder excluir el misterio que habría en la idea de que en nuestras vidas conceptuales están involucrados contenidos empíricos»¹¹⁷.

La cercanía a Polo es perceptible en el hecho de que el filósofo español también recurre al concepto de transparencia en relación con la intencionalidad, cuando realiza la comparación ya vista¹¹⁸ entre conocimiento intencional y la luz: «[l]a luz tiene una intencionalidad muy peculiar, *transparente*: la luz nos trae de lejos. El traer de lejos es más intencional que el indicar propio, por ejemplo, del humo. Tal indicación, por otra parte, no pertenece propiamente al humo sino a nuestra experiencia del humo. No a todos el humo dice que hay fuego. La luz es más intencional: es lo físicamente intencional, lo intencional tal como puede darse físicamente, puesto que en la realidad física la intencionalidad pura no se puede dar. La intencionalidad pura requiere el acto de conocer. No es extraño que el conocimiento se haya comparado siempre con la luz»¹¹⁹. Asimismo, cuando Polo se pregunta qué es el conocer, responde diciendo que «en última instancia, ningún *qué*. (...) Un *qué* previo eliminaría la *transparencia característica del conocer*: lo obturaría»¹²⁰.

La mención al uso de la imagen de transparencia, común a McDowell y a Polo, no pretende señalar una identidad entre los aspectos a que se aplica esa imagen en ambas propuestas. Desde ya, no cabe suponer que McDowell comparta, ni tan siquiera conozca, la idea de la conmensuración entre el acto de conocer y el objeto conocido: defender el contenido conceptual de la experiencia no implica aceptar dicha conmensuración. Sin embargo, entiendo que la imagen ilumina una intuición común a ambos pensadores, que aunque sea algo genérica resulta fundamental: la noción de inmediatez entre lo conocido y el cognoscente, que excluye cualquier tipo de intermediarios. Hacer men-

¹¹⁷ *Mind and world*, 145.

¹¹⁸ Vid. apartado 1.3.e) de este capítulo.

¹¹⁹ POLO, L., *Curso de...*, I, 161.

¹²⁰ *Ibid.*, 111-112. La última cursiva («transparencia característica del conocer») es mía.

ción de ese uso común de la imagen de la transparencia apunta a subrayar lo que sí comparten Polo y McDowell: la convicción de la apertura de la mente al mundo¹²¹.

2.5. *Empirismo mínimo e intencionalidad*

La idea de referencialidad conduce a la noción de intencionalidad, que tiene un papel central en el empirismo mínimo de McDowell, ya que, como ha sido dicho, «[la] visión de experiencia que explora se funda en la intencionalidad»¹²². Por intencionalidad aquí se entiende el hecho de que el conocimiento es *acerca* del mundo¹²³, que el pensar se orienta hacia el mundo, de tal modo que se puede hablar de un *estar dirigido hacia el mundo*¹²⁴. La apertura de la mente al mundo es el resultado propio del conocimiento empírico. Esta forma de concebir las experiencias importa el rechazo de entenderlas como fenómenos subjetivos internos que, aun cuando se originen por la percepción sensible de datos que sí existen en el mundo exterior, se limitarían a ser procesados internamente en el acotado ámbito de la mente y a permanecer allí. Tal rechazo implica un alejamiento de la propuesta del empirismo tradicional, así como de toda postura alineada con esa visión. McDowell es claro en su crítica al respecto: «los filósofos son propensos a suponer que las ocurrencias mentales son, como tales o en sí mismas, *internas* a la persona en cuya vida mental tienen lugar (...). Las experiencias perceptivas son ocurrencias mentales, de modo que entran en la zona de tal suposición. El resultado es destruir la concepción de experiencia que recomiendo»¹²⁵.

¹²¹ «Para McDowell, la experiencia es apertura porque en ella los hechos mismos se tornan manifiestos de manera inmediata al sujeto perceptor. (...) McDowell afirma que, en casos como éste, la experiencia es transparente. (...) Para McDowell, es esencial la distinción entre experiencias opacas y transparentes. Sólo porque tenemos experiencias transparentes, tenemos acceso al mundo y tienen nuestros conocimientos contenido y legitimidad». ROJAS PARADA, P., «Experiencia y juicio. De Davidson a McDowell y más allá», *Convivium*, 22 (2009) 176-177.

¹²² DE GAYNESFORD, M., *John...*, 32.

¹²³ El hecho de que nuestras «experiencias, pensamientos y palabras pueden ser acerca de objetos particulares del mundo, pueden estar dirigidos hacia ellos, pueden significarlos». *Ibid.*, 84.

¹²⁴ «La preocupación de McDowell es acerca de la inmediata «orientación hacia el mundo», la intencionalidad, o el 'significado objetivo' de los estados perceptivos (...)». PIPPIN, R.B., «Leaving nature behind: or two cheers for 'subjectivism'», en SMITH, N.H. (ed.), *Reading...*, 64. De igual modo, aclara DE GAYNESFORD: «'intencionalidad' es el término técnico usado para la relación de direccionalidad o 'respectividad' que se logra entre nuestras experiencias, pensamientos, lenguaje y el mundo». *John...*, 10.

¹²⁵ *The engaged intellect*, 254.

Sin embargo, subrayar la apertura hacia el mundo, postular la idea de intencionalidad como un estar dirigida la mente hacia las cosas exteriores, no implica negar que el conocimiento sea un acto inmanente. De hecho, enmarcado en este contexto de intencionalidad, McDowell resumidamente propone, en fórmula de pocas palabras, «una concepción de experiencia como captación del mundo»¹²⁶. La frase nos remite a los dos sentidos que presenta la partícula *in*, en la noción de intencionalidad, según la profundización que ensaya Polo y que describí en el apartado 1.3., e) de este capítulo. En efecto, la expresión «taking in the world» nos acerca a la noción de posesión propia de la intencionalidad y, específicamente, a la partícula *in* en su sentido situacional. McDowell parecería sostener aquí que el conocimiento empírico nos trae el mundo a la mente: es decir, que el hecho de que el conocimiento sea acerca del mundo y esté dirigido hacia al mundo, implica que nos hacemos con el mundo, lo tomamos en nosotros. Esa suerte de incorporación hace que lo conocido –el mundo– esté de alguna manera *en* el cognoscente. Teniendo en cuenta que el sentido direccional de la intencionalidad también está presente en McDowell, puede apreciarse alguna cercanía con la doble interpretación que propone Polo del *in-tendere*. Efectivamente, para el filósofo sudafricano, el pensar está dirigido y orientado hacia el mundo, y en eso también consiste su intencionalidad. A pesar de que en *Mente y mundo* no figura ninguna expresa mención de la intencionalidad en ese sentido¹²⁷, sí se defiende la idea de que los estados o episodios mentales se hallan dirigidos hacia el mundo¹²⁸, de que el pensamiento posee una «direccionalidad hacia cómo son las cosas»¹²⁹, o de cómo el pensamiento empírico es un caso de la direccionalidad hacia el mundo¹³⁰. Es otro modo de afirmar un sentido del *in* de la intencionalidad con el alcance de dirigirse hacia otro lugar, propio del acusativo, que se puede comparar con estas palabras de Polo: «[l]a intencionalidad sería el *tender a*. (...) Pero esa no es una interpretación correcta de la función del *in* respecto del *tendere* (...). El *in* no es solamente un *in* de dirección, no es un *a*, o un *tendere-in*

¹²⁶ *Ibid.*, 243. La expresión en inglés resulta más gráfica: *experience as taking in the world*, porque sugiere el matiz de hacerse uno con el mundo. Casi idéntica expresión figura en *Having the world in view*, 97: «experiencia como captación [*taking in*] de la realidad objetiva».

¹²⁷ Más bien figuran alusiones a lo intencional referido a las acciones corporales de los seres humanos. Cfr. *Mind and world*, 90, 117, 125.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, xi.

¹²⁹ *Ibid.*, xii.

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, xvi.

alterum. El *in* tiene otra dimensión: es el *en* con el sentido de situación: estar-en. Podría expresarse así: *in-tendere-in*»¹³¹.

La condición de la mente y el mundo de estar mutuamente direccionados entre sí es posible gracias al elemento racional común a ambos: «en la experiencia, por tanto, los sujetos son *racionalmente* dirigidos hacia el mundo tanto como el mundo es *racionalmente* dirigido hacia los sujetos»¹³². De modo que la referencialidad entre mente y mundo tiene como característica esencial el hecho de consistir en una relación conceptual. Aun cuando en el apartado anterior, me detuve en la propuesta de McDowell acerca del contenido conceptual de la experiencia, puede ser conveniente ahondar en esa cuestión para seguir reflexionando acerca de la intencionalidad. La necesidad de aceptar que en la experiencia, las capacidades conceptuales son llevadas a entrar en acción en virtud de que aquella posee ya un contenido conceptual, reside en la imposibilidad de que sea un elemento no conceptual –algo «dado» que nos llega desde afuera, algún tipo de «interferencia»– lo que constituya la base para que nuestros conceptos y juicios estén referidos a la realidad y puedan verse racionalmente justificados. Ahora, en el contexto de la noción de intencionalidad, esta imposibilidad es reafirmada en un planteamiento que sugiere que, si lo que nos llega a través de los sentidos constituye un material extraconceptual es imposible que se dé la referencialidad entre mente y mundo, porque ese material necesitaría pasar por algún tipo de proceso «conceptualizador» que iniciaría una cadena de procesos inacabable.

El punto lo señala McDowell en una extensa crítica a una interpretación que Crispin Wright hace de Wittgenstein según la cual, para este último, la intencionalidad no sería una nota propia de los fenómenos de pensamiento. McDowell menciona el ejemplo de pensar que un objeto es de determinado color: ¿en qué consiste la imagen coloreada del objeto? «[E]l problema yace claramente en la relación entre la imagen y aquello de lo que es imagen, es decir, en la intencionalidad de la imagen»¹³³. Si se considera que la imagen ha surgido a partir de un dato sensiblemente captado que, por ser extraconceptual, vendría a ser un «pedazo bruto» que «no podría tener los vínculos internos» que le darían sentido en su referencialidad con la cosa real, entonces

¹³¹ POLO, L., *Curso de...*, I, 157.

¹³² DE GAYNESFORD, M., *John...*, 89. El resaltado es mío.

¹³³ *Mind, value, and reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998, 301. Se trata de un artículo llamado: «Intentionality and interiority in Wittgenstein».

ese pedazo «estaría ‘simplemente ahí como un poste señalizador’ (...). Quizá un elemento que, considerado en sí mismo, simplemente está ahí pueda, a través de una interpretación, poseer [esos] requeridos vínculos internos (...). Pero esto sólo sería de ayuda si la interpretación se hace presente en la mente; y (...) cuando tratamos de imaginarnos una interpretación haciéndose presente en la mente, logramos sólo imaginar otro elemento que ‘simplemente está ahí’. Este segundo elemento podría tener los requeridos vínculos internos para actuar bajo otra interpretación, pero eso obviamente es el comienzo de una regresión»¹³⁴. Tener contenido conceptual, entonces, es la condición para que haya intencionalidad, es decir, una inmediata referencialidad al mundo exterior que permita reconocer una conexión conceptual entre la imagen y la cosa, sin necesidad de un proceso previo que «racionalice» lo que captan nuestros sentidos e inaugure así aquella referencialidad. No existe una distancia entre la intencionalidad y los objetos que nos llegan a la mente, como si aquella deviniera en virtud de algún ingrediente que habría que agregar a los datos captados por nuestros sentidos a través de la experiencia.

La propuesta del contenido conceptual de la experiencia como condición de conocimiento guarda alguna similitud con la afirmación de que, en el acto de conocer, se da una relación morfo-mórfica. Como hemos visto al considerar las reflexiones de Polo, entre la mente y el mundo se establece una relación entre dos formas¹³⁵: la propia que informa la facultad cognoscitiva y la que, proveniente de la cosa exterior, es recibida por la misma facultad, aunque de un modo distinto a como existe en la cosa. Se recordará que Polo sostiene, a partir de esta característica del conocimiento, que el esquema hilemórfico es limitado e insuficiente para dar cuenta del conocer. Postular un contenido conceptual de la experiencia sería también defender la propuesta de la relación morfo-mórfica que ocurre en el acto de conocer: contenido conceptual equivaldría a afirmar el carácter formal de lo que llega a través de la experiencia. Por el contrario, si no se defiende tal carácter, habría que sostener que la experiencia nos ofrece un conjunto de datos regidos todavía por el esquema hilemórfico, y que con ese estatuto llegan misteriosamente a

¹³⁴ *Ibid.*, 308.

¹³⁵ Se trata del desarrollo de una tesis de Tomás de Aquino. Así, en el contexto del pensamiento tomista, Derisi hace notar que «[c]onocer no es sino esto: una forma que hace suya a otra forma en cuanto otra u objeto». DERISI, O., *La doctrina...*, 53.

nuestra mente: así como Polo rechaza esa posibilidad, otro tanto hace McDowell cuando exige que lo que nos llega a través de la experiencia ha de poseer ya contenido conceptual. Si se tiene en cuenta que la forma es lo que hace que una cosa sea lo que es, la noción de una relación morfo-mórfica como requisito para que haya conocimiento conduce a reconocer que lo que se conoce no es una copia, sino la propia realidad. La forma de la cosa conocida es lo que hace ser lo que ésta es, de modo que cuando se constituye una relación intencional entre esa forma y la forma de la facultad cognoscitiva, la intermediación entre mente y cosa es ineludible. Si no se defendiera la relación forma-forma en el conocimiento, si se supusiera que debería haber una relación forma-materia que de alguna manera actuara en la mente, se estaría proponiendo que algo sustancial se constituye (forma más materia), a partir de cuyo conocimiento la mente sería remitida a la cosa real: es decir, caemos en el error de afirmar que se conoce primero una copia, y después el ente real. Por eso, en cercanía con el reconocimiento de la relación forma-forma como característica del conocimiento, McDowell explica que el contenido de una experiencia es que las cosas son de tal y cual modo, como hemos visto en el apartado anterior. Tener contenido conceptual consiste en ese hecho: que, a través de la experiencia, conozco que las cosas son de tal y cual modo. No conozco una copia, sino las cosas tal y como ellas son: directamente, sin mediación. Similar rechazo de la tesis de que se conoce la realidad a través de sus copias aparece en la propuesta realista del conocimiento. Por ejemplo, cuando Inciarte y Llano afirman que, a través de la defensa de una metafísica mínima, «[n]os despedimos de la duplicación de lo efectivo con toda una serie de ‘cositas’ mentales, entendidas como dobles o copias de la realidad. (...) Lo propio de esta concepción metafísica de la entidad no es dar cuenta de ‘la fábrica del mundo real’, sino acometer precisamente la ‘descosificación del mundo’, la superación de la complejidad de los contenidos, para alcanzar la escueta simplicidad de las formas»¹³⁶.

¹³⁶ INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras...*, 24. Asimismo, en *ibid.*, 25, explican que los conceptos «no son espejo, ni copia, ni imagen, de nada. Son comprensiones-raíces que, en el lenguaje filosófico actual, quizá sea más apropiado considerar (aunque con cautela) como intuiciones que como representaciones». El encuadre en el momento contemporáneo de la filosofía y la cauta apelación a las intuiciones pueden sugerir alguna cercanía con la insistencia de McDowell en que «los pensamientos sin las intuiciones estarían vacíos» (*Mind and world*, 25, 34, 43, 68) y en que es errónea la visión de las «intuiciones en una concepción dualista: productos de una naturaleza desencantada que opera independientemente de la espontaneidad» (*ibid.*, 76).

Este relativamente detenido análisis de los aspectos centrales que configuran el empirismo mínimo de McDowell puede ser continuado con un examen sobre el modo en que cabe explicar la relación entre la mente y el mundo.

3. EL VÍNCULO ENTRE LA MENTE Y EL MUNDO

Con el fin de profundizar en cómo es posible y en qué consiste el vínculo entre la mente humana y el mundo exterior –cuestión esencialmente relacionada con la intencionalidad del conocimiento–, puede ser de utilidad centrarnos en un artículo publicado por McDowell. En «Sellars's Thomism»¹³⁷, el filósofo sudafricano analiza un escrito de Wilfrid Sellars¹³⁸ para examinar el tratamiento que este autor realiza del modo en que el tomismo considera la intencionalidad del conocimiento. No estamos ante una aproximación que McDowell hace al pensamiento de Tomás de Aquino, sino más bien ante una exposición y crítica a la lectura que Sellars ensaya del Aquinate.

Se trata de un texto interesante porque, a partir de consideraciones oblicuas¹³⁹ McDowell reafirma dos puntos centrales de su pensamiento: a) que existe una continuidad entre el orden de la significación y el orden real, entre lo natural y lo normativo; y, b) que la visión cientificista de la naturaleza impide comprender cabalmente dicha continuidad. Es, asimismo, una reafirmación del carácter intencional del conocimiento humano.

El interés de posar nuestra atención sobre este artículo reside en que, a partir del análisis que realiza McDowell de algunas propuestas de Sellars, se logrará una comprensión más cabal de su postura acerca de la intencionalidad y, asimismo, nos acercaremos a una mejor posición para comparar esa postura con las propuestas de la filosofía realista al respecto, asunto que se está intentando abordar.

¹³⁷ *Having the world in view*, 239-255. El texto constituyó originalmente el contenido de la Conferencia Charles McCracken que el autor impartió en la *Michigan State University*, en 2003.

¹³⁸ Se trata de SELLARS, W., «On Being and Being Known», *Science, perception and reality*, Ridgeview, Atascadero (California), 1991, 41-59.

¹³⁹ Uso la expresión para graficar el método que McDowell utiliza en este artículo: a partir de la interpretación y crítica que Sellars hace del modo en que Tomás de Aquino trata determinada cuestión, McDowell analiza los presupuestos que llevan a Sellars a tal interpretación y crítica, propone un «punto ciego» en esos presupuestos, y reafirma indirectamente su doctrina al respecto.

3.1. *Isomorfismo*

¿Cómo se vincula la mente con el mundo? Es decir, ¿de qué manera puede existir una conexión entre los actos intelectuales y la realidad exterior? Sellars parte de la idea tomista de que el conocimiento implica que los sentidos y el intelecto se ven informados por las formas presentes en las cosas conocidas. Es una idea que este autor comparte y alaba¹⁴⁰. Esa explicación tomista, de raíz aristotélica, se apoya en el isomorfismo que conecta el intelecto con la realidad: los objetos reales están compuestos de materia y forma, y esta última consiste en aquello que cada cosa es. Sin ánimo de cansar con la reiteración, se puede recordar que conocer implica que la misma forma presente en la cosa real informa el intelecto, aunque de un modo diverso a la manera en que informa la cosa. En el marco de esta noción de conocimiento, que relaciona las potencias cognoscitivas con las cosas conocidas, McDowell precisa la cuestión de la comprensión del modo en que un acto mental se proyecta hacia la realidad exterior¹⁴¹.

Acerca de la noción de isomorfismo, conviene tener en cuenta lo señalado por Llano: «La *isomorfía* es un modelo muy imperfecto para entender la representación y la significación» ya que conduce a una «inadmisible confusión entre la lógica como exposición de las relaciones de segunda intención (entre conceptos), y la ontología como exposición de las inflexiones y articulaciones del ser de las cosas»¹⁴². La interpretación que Sellars propone de la explicación tomista como isomórfica parece deberse más al contexto analítico en el que se formó que a la reflexión detenida de los textos del Aquinate. La noción de isomorfismo se encuentra en el Wittgenstein del *Tractatus* e implica que las proposiciones con sentido comparten una misma forma con las cosas a las que se refieren, pero se trata de una misma estructura *lógica* que nada tiene que ver

¹⁴⁰ Habla de la «profunda verdad contenida en la tesis tomista de que los sentidos, a su modo, y el intelecto, a su modo, se hallan informados por las naturalezas de objetos y eventos exteriores». SELLARS, W., «On being...», 41.

¹⁴¹ «La propuesta concierne el modo de entender, precisamente, el contenido de los episodios de pensamiento, su direccionalidad hacia la realidad exterior». MCDOWELL, J., «Sellars's Thomism», *Having the world in view*, 250.

¹⁴² LLANO, A., *El enigma...*, 151-152. Dice asimismo el autor: «[E]l alcance metafísico del análisis lógico-lingüístico viene dado (...) por el carácter fundante que respecto a él compete a la ontología. Pero tal fundación no equivale a una perfecta correspondencia de las estructuras del lenguaje y de las estructuras del pensamiento con las configuraciones del ente real. (...) no se da un isomorfismo entre la estructura ontológica de la realidad y la estructura lógica de las proposiciones. (...) La metafísica realista propone el modelo de la *identidad intencional*, que supera el isomorfismo». La precisión de Llano busca reiterar la distinción entre el orden del ser y el orden del conocer.

con la forma de la que hablan Aristóteles y Tomás de Aquino. Ese isomorfismo conduce a la idea de que «las proposiciones pueden ser asimiladas a reglas respecto de las cuales la realidad es comparada, o a instrumentos que miden la realidad según los contenidos de las propias proposiciones»¹⁴³. La confusión entre el isomorfismo de Wittgenstein y la explicación de Tomás de Aquino no parece ser exclusiva de Sellars. Scott MacDonald también explica «el realismo de santo Tomás como isomorfismo entre la estructura del mundo y la estructura del lenguaje (él dice de las proposiciones)», es decir, «como correspondencia entre las proposiciones y los hechos, de manera que la estructura de las proposiciones responde a la estructura del mundo»¹⁴⁴. Entiendo que la referencia al isomorfismo comentada por McDowell no implica confusión entre los órdenes del ser y del conocer: simplemente busca señalar cómo en el contexto tomista el conocimiento implica que la misma forma que se halla en la cosa, se halla también en el intelecto, aunque de otro modo. Esta última aclaración, insistente en el artículo de McDowell que estoy comentando, resguarda aquella distinción. Por este motivo, cuando me refiera en los próximos párrafos a la noción de «isomorfismo», habrá que entenderlo en un sentido general: como igualdad de formas. De hecho, McDowell habla en este artículo de un «isomorfismo aristotélico»¹⁴⁵, lo cual habilita esta interpretación más genérica, que no evoca un isomorfismo de origen analítico.

Al considerar el ensayo de Sellars, McDowell parte de la analogía, propuesta por aquél, entre el modo en que el habla se relaciona con su objeto y la manera en que el pensamiento tiene relación con la realidad exterior. Sellars sostiene que una de las mejores aproximaciones a la comprensión del acto intelectual es la doctrina del verbo mental¹⁴⁶ y expone los dos grados en

¹⁴³ GARCÍA-VALDECASAS, M., «Wittgenstein on intentionality and representation», *Quaestio*, 12 (2012) 316. El autor recuerda que, en sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein revisó esta explicación isomórfica y la encontró deficiente, porque no se compadecía con el hecho de que el lenguaje no se limita a dar información sobre estados de cosas, y porque la comparación con una regla resulta torpe, extrincisista e inerte: cfr. *ibid.*

¹⁴⁴ GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Tomás de Aquino en el debate internalismo-externalismo», *Anuario Filosófico*, 39/3 (2006) 735. La autora menciona también la formulación de Wittgenstein de este tipo de isomorfismo y considera la interpretación de MacDonald una proyección sobre el Aquinate de planteamientos deudores de la tradición analítica.

¹⁴⁵ «[E]l tomismo ofrece una descripción, en términos de un isomorfismo aristotélico». MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 247.

¹⁴⁶ «Y de las aproximaciones, dentro de estas líneas que toman seriamente la categoría del acto intelectual, la que me parece ser más fructífera es la doctrina del verbo mental». SELLARS, W., «On being...», 43.

que, según Tomás de Aquino leído por Sellars, el intelecto puede relacionarse con un determinado concepto o verbo mental. En primer lugar, tener algún concepto en el repertorio del propio intelecto. En segundo lugar, aplicar el concepto a algún objeto de la realidad exterior. Es decir, estar en acto respecto a la adquisición del concepto y estar en acto respecto a su uso¹⁴⁷; o, expresado con los términos del profesor de Pittsburgh: «[l]a diferencia entre la primera actualidad y la segunda actualidad es la diferencia entre tener la capacidad de usar la palabra y usarla realmente»¹⁴⁸. McDowell hace notar que Sellars equipara el verbo mental al entrecomillado, de modo que cuando habla de ·hombre·, no ha de identificarse la expresión con la palabra de algún idioma, sino, precisamente, con el verbo mental¹⁴⁹ que, si se puede decir así, es previo a cualquier idioma. La analogía a que hice mención en el comienzo de este párrafo, en cambio, sí parte del verbo expresado en determinado idioma, del «overt speech» y su relación con el objeto al que se refiere¹⁵⁰. Para Sellars, en la lectura que ensaya McDowell, tal analogía es esencial en orden a entender la intencionalidad del conocimiento. Tomás de Aquino, desde la visión que propone Sellars, no recurre a dicha analogía¹⁵¹. En efecto, según la visión de éste tal como la entiende McDowell, «cuando Aquino describe los actos intelectuales como usos internos de verbos mentales, está expresando una com-

¹⁴⁷ «El intelecto está en acto primero en relación con cierto verbo mental, e.g. ·hombre·, cuando tiene esta palabra dentro de su «vocabulario», i. e., cuando puede y está dispuesto a pensar en ese término. Cuando el intelecto está en acto segundo respecto a la palabra ·hombre· lo está en virtud de realmente pensar que algo es un hombre». *Ibid.* Estrictamente, Sellars no atribuye esta distinción a Tomás de Aquino, sino a los tomistas.

¹⁴⁸ MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 241. Del mismo modo lo resume Kenny cuando, al analizar las ideas de Tomás de Aquino sobre la mente, explica que «[p]oseer un concepto o creencia es distinto de no estar absolutamente informado; pero también es diferente de ejercer el concepto o evocar la creencia. (...) los tres estadios pueden distinguirse como pura potencialidad, primera actualidad, y segunda actualidad». KENNY, A., *Aquinas on mind*, Taylor & Francis e-Library, 2004, 94.

¹⁴⁹ Cfr. MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 241.

¹⁵⁰ «La propuesta [de la mencionada analogía] es que deberíamos empezar con una comprensión del modo en que el habla abierta se relaciona con su objeto, y usar esa comprensión como base sobre la que formar una concepción paralela acerca de cómo el pensamiento se relaciona con una realidad exterior al pensar». *Ibid.*, 240.

¹⁵¹ La analogía también es expuesta por Sellars en otro texto, cuando afirma «que la noción de un acto de pensamiento es la noción de algo análogo, en algún sentido, a una emisión verbal, que la relación entre un *acto* de pensamiento y *lo que es pensado* ha de ser interpretada por analogía con la relación entre una emisión y la proposición que expresa, y que la verdad perteneciente a los actos de pensamiento ha de ser entendida en términos de la verdad perteneciente al discurso abierto». SELLARS, W., «Truth and 'correspondence'», *Science, perception...*, 199-200.

preensión acerca de cómo los actos intelectuales se relacionan con su objeto»; comprensión «que no conlleva ninguna analogía con el modo en que las actuaciones lingüísticas abiertas se relacionan con su objeto»¹⁵².

Si volvemos a la idea de isomorfismo, veremos que éste puede ser considerado teniendo en cuenta la distinción mencionada de primera y segunda actualidad, es decir, entre poder disponer de un concepto y aplicarlo a determinado caso. Que un intelecto se halle en acto (primera actualidad) respecto al verbo mental ‘hombre’ –poder disponer de ese concepto–, implica que la forma de hombre (lo que es ser hombre) informa el intelecto, de un modo distinto a como informa la materia; y que un intelecto se halle en acto (segunda actualidad) respecto a ese verbo mental –disponer efectivamente de ese concepto–, supone que la forma de hombre informa el intelecto, también de un modo diferente¹⁵³. Así, se puede decir que habría tres maneras diversas en que la forma puede ejercer su virtualidad: el modo en que se da en las cosas reales, cuando la forma informa determinada materia; el modo en que se da en el intelecto en el primer grado de actualidad, cuando la forma lo informa genéricamente; el modo en que se da en el intelecto en el segundo grado de actualidad, cuando la forma lo informa en un acto concreto de conocer determinada cosa real. Nuestro autor se centra en este último caso, porque es el que interesa para analizar el tratamiento que Sellars hace de Tomás de Aquino en este punto: se trata del isomorfismo entre el intelecto y lo real, entre el cognoscente y lo conocido.

3.2. *Relaciones de reflejo e intencionalidad*

Lo primero que ha de decirse de este isomorfismo, es que se trata de un conjunto de relaciones entre los actos del intelecto y las cosas reales. McDowell explica que Sellars refiere estas relaciones categorizándolas como relaciones de reflejo: los episodios intelectuales reflejan el mundo¹⁵⁴. Aunque podría parecer

¹⁵² MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 242.

¹⁵³ Cfr. *ibid.*, 243.

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 244. He traducido como «relaciones de reflejo» la expresión «picturing relations». McDowell señala, en *ibid.*: «Él [Sellars] describe estas relaciones diciendo que los episodios intelectuales *reflejan* [picture] el mundo». El término inglés se puede traducir como imagen, cuadro, pintura, ilustración; en cuanto verbo sería pintar, dibujar, ser imagen de. El término español «reflejo» puede aplicarse porque entiendo que sugiere una idea común a toda pintura, imagen, cuadro o ilustración: la de ser un medio para ver, en sentido amplio, alguna cosa; precisamente, la cosa reflejada.

que entra a jugar aquí la noción de intencionalidad, entendida como la *proyección* del acto intelectual hacia la realidad, en el sentir de Sellars esto no es así, por lo que se verá más adelante. Estas relaciones de reflejo se constituyen entre términos que pertenecen a órdenes diferenciados: por un lado, el orden intelectual y por otro, el orden real. Si recordamos la analogía entre el lenguaje y los episodios intelectuales, mencionada más arriba, se podrá decir que las relaciones de reflejo se establecen entre el ámbito lingüístico y el ámbito real.

Ahora bien, en el ámbito lingüístico, la significación «es una relación entre elementos que pertenecen al orden de la significación»¹⁵⁵. En efecto, predicar la significación de una palabra implica «captar la conexión entre el rol normativo de [esa] palabra (...) y el correspondiente rol normativo de alguna otra palabra, en un lenguaje que, cualquiera a quien se dirija la afirmación, se supone puede entender»¹⁵⁶. Y si, en virtud de la mencionada analogía, se puede equiparar la significación del lenguaje con la intencionalidad del conocimiento, habrá de concluirse que –desde la visión de Sellars–, la intencionalidad es una característica que no se mueve en el ámbito de las relaciones entre lo lingüístico y lo extralingüístico, sino únicamente en el primero de esos ámbitos. De lo cual se deduce que las relaciones de reflejo no han de ser confundidas con la intencionalidad. Se puede decir que los episodios lingüísticos guardan relaciones de reflejo con aspectos o cosas de la realidad exterior, pero, estrictamente, no se puede predicar de ellos, la intencionalidad.

3.3. *Afirmaciones de significación y de reflejo*

Sin embargo, es posible salirse de ese contexto normativo, abstraer esa necesidad de que la intencionalidad se mueva en el mismo plano y referirse a relaciones entre episodios lingüísticos y cosas reales. Esos episodios serían, entonces, concebidos como ocurrencias que tienen lugar en el ámbito no normativo de la naturaleza y de un modo ajeno a lo significativo. Los objetos lingüísticos abstractamente concebidos de este modo son llamados por Sellars «objetos naturales lingüísticos»¹⁵⁷: ellos permiten hablar de un isomorfismo entre el lenguaje y la realidad extra lingüística, que a su vez, constituye una

¹⁵⁵ SELLARS, W., «On being...», 56-57.

¹⁵⁶ MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 245.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 246.

condición para que se pueda hablar de la significación de un lenguaje. Por tanto, aunque la significación siempre supone un conjunto de relaciones que sólo se dan en el ámbito lingüístico, requiere como condición necesaria, otro conjunto de relaciones con la realidad exterior, provistas por los objetos naturales lingüísticos¹⁵⁸. Esto lleva a la distinción entre afirmaciones de significación y afirmaciones de reflejo¹⁵⁹, que, aun cuando primariamente constituyen una estructura propia del lenguaje, se proyectan, en virtud de la repetidamente mencionada analogía, hacia los actos intelectuales. Para que de los episodios intelectuales se pueda predicar la intencionalidad habremos de movernos en el campo de las afirmaciones de significación, esto es, en el plano lingüístico, intelectual, normativo. A su vez, de esos episodios intelectuales se puede abstraer la intencionalidad y considerarlos como ocurrencias en la naturaleza, lo cual resulta condicionante para que la misma intencionalidad tenga lugar.

De aquí deriva la crítica de Sellars hacia el tomismo, en relación con este punto: en que, al no tener en cuenta la analogía entre el modo en que el lenguaje se refiere a su objeto y el modo en que el intelecto se dirige a la realidad, no se distinguen las afirmaciones de significación de las afirmaciones de reflejo y, en consecuencia, se confunde la intencionalidad con las relaciones de reflejo. Para Sellars, no es correcto explicar la intencionalidad acudiendo a la noción del isomorfismo entre elementos del orden lingüístico y elementos del orden real¹⁶⁰. La falta de referencia de Tomás de Aquino a la analogía entre el verbo hablado y el verbo mental lo lleva a confundir la intencionalidad con las relaciones de reflejo: si se describen los actos intelectuales como isomórficos respecto a las cosas reales conocidas, se los está describiendo con un esquema que implica relacionarlos con el orden real y, en tal caso, lo correcto sería hablar de relaciones de reflejo, no de intencionalidad.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 247.

¹⁵⁹ «En las afirmaciones de significación las unidades de lenguaje figuran como elementos en la práctica normativa de tener sentido, y por tanto como elementos en el orden de la significación, relacionados sólo con otros elementos en el orden de la significación. En las afirmaciones de reflejo las unidades de lenguaje figuran como elementos en las ocurrencias lingüísticas naturales, y por tanto como elementos en el orden real, no en el orden de la significación, vinculados a través de relaciones de reflejo con otros elementos del orden real». MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 248.

¹⁶⁰ «De acuerdo a la visión de Sellars, (...) a pesar de que el tomismo ofrece una descripción, en términos de un isomorfismo aristotélico, entre actos intelectuales y actualidades extra-mentales, según la cual se caracterizan los actos intelectuales como poseedores de intencionalidad, en realidad [tal descripción] solo puede caracterizarlos como reflejo del orden real». *Ibid.*, 249.

3.4. *Separación entre el orden de la significación y el orden real*

El fundamento de esta crítica que propone Sellars yace en postular una separación entre el orden de la significación y el orden real. McDowell denomina esa pretensión el «punto ciego» de Sellars porque le impide ver la posibilidad de que haya afirmaciones que al mismo tiempo refieran la significación de una expresión y relacionen esa expresión con el orden real. Menciona un par de ejemplos que muestran la posibilidad de afirmar relaciones entre expresiones lingüísticas y realidades extralingüísticas: «la palabra [española] ‘hombre’, o (mejor) la expresión [española] «... es un hombre» (...), se relaciona con los hombres en que es verdadero de ellos. O esto: la palabra [española] «nieve» se relaciona con la nieve en el hecho de que el resultado de unirla con «... es blanca» es verdadero si y solo si la nieve es blanca»¹⁶¹. La expresión «... es un hombre» y un hombre real; la palabra «nieve» y la nieve real constituyen una relación cuyos términos pertenecen, uno al orden de la significación y el otro, al orden real.

Si se supera ese punto ciego, si se corre el velo y puede apreciarse aquella posibilidad, no habría problemas en aplicar la analogía del verbo mental al esquema isomórfico que aplica Tomás de Aquino. Si acudimos al ejemplo que utiliza McDowell –el conocimiento que se tiene de un hombre–, se puede afirmar que lo que sea para el intelecto ser informado por la forma –que de modo diverso está informando un hombre real– es para el intelecto emplear el verbo mental «hombre»¹⁶². Asimismo, los episodios intelectuales que guardan relación con la realidad exterior –porque comparten la misma forma, aunque de modo diverso– son poseedores de intencionalidad.

La raíz de la crítica que Sellars hace de Tomás de Aquino parece residir en una interpretación que McDowell, a su vez, critica y que consiste en el error de considerar al Aquinate desde el moderno punto de vista científico según el cual el ámbito de la naturaleza escapa a lo normativo. La drástica separación entre normatividad y naturaleza conduce a Sellars a una igualmente drástica distinción entre intencionalidad y orden real: la primera se movería sólo en el ámbito mental y lingüístico; en tanto que el segundo sólo admitiría relación con el lenguaje si se hace una previa abstracción de la intencionalidad

¹⁶¹ *Ibid.*, 251.

¹⁶² *Cfr. ibid.*, 253.

y se recurre al artificio de postular un objeto natural lingüístico. En el núcleo de la postura de Sellars acerca de esta cuestión yacen dos visiones: la que considera que el sentido y la intencionalidad son posibles en un contexto normativo y la que concibe la realidad desde una visión científicista que le niega toda normatividad. En cambio, «Aquino, al escribir antes del surgimiento de la ciencia moderna, es inmune a las atracciones de esa concepción anormativa de la naturaleza. Y no deberíamos apresurarnos a considerar esto como una completa deficiencia de su pensamiento»¹⁶³.

El vínculo entre mente y mundo es posible, en el entender de McDowell, porque la naturaleza no es anormativa. El pensamiento puede ser *acerca* de la naturaleza, precisamente porque lo conceptual también rige, de algún modo, en ella. En definitiva, lo que se predica en el orden de la significación es *acerca* de las entidades que existen en el orden real: aunque exista una distinción entre ambos órdenes, no se da entre ellos una separación. De esta manera, volvemos a un aspecto propio de la intencionalidad del conocer: su inmediata remisión a lo real, sin que quepa postular una separación entre significante y significado que exija la construcción de algún puente.

En diversos pasajes de «Sellars's Thomism», McDowell equipara la noción de intencionalidad con la de 'aboutness'¹⁶⁴. Hemos visto, asimismo, que en la tradición tomista se considera que se conocen las cosas merced a un signo formal cuya misión es remitirnos a ellas, sin ser él mismo conocido. Podría reconocerse cierto paralelismo entre la noción de la idea en cuanto signo formal y el carácter de 'aboutness'. De hecho, el término 'aboutness', que no figura en el diccionario¹⁶⁵, podría describirse diciendo que es «aquello por cuyo medio algo se predica de alguna cosa». 'Aboutness' expresa, por tanto, al igual que la noción de intencionalidad, una función de referencia. El

¹⁶³ *Ibid.*, 255.

¹⁶⁴ Por ejemplo: «Una de las doctrinas centrales de Sellars es que la intencionalidad –la *aboutness*– de los episodios de pensamiento...» (239); «Considerados como casos de intencionalidad o *aboutness*, los episodios intelectuales son...» (248); «Afirmaciones que los consideran como casos de intencionalidad o *aboutness*...» (*ibid.*); «Su intencionalidad o *aboutness* refleja y requiere...» (*ibid.*); «... su carácter de poseer intencionalidad o *aboutness*...» (*ibid.*). La cursiva es mía y se explica porque el término no es traducido, ya que su alcance no parece ser captable por una sola palabra en español. En el texto me detengo al respecto.

¹⁶⁵ Es, sin embargo, de uso común en la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. Se atribuye el término a R. H. Fairthorne (1969) y se generalizó su uso, en la década de los '70, en el ámbito de las ciencias de biblioteconomía y documentación (en inglés, LIS: *library and information science*). Cfr. Wikipedia, voz «Aboutness» (consultado el 23 de mayo de 2013).

hecho de sustantivar la palabra ‘about’ muestra cierta voluntad de dar mayor sustancia a lo que esa palabra significa, como si se quisiera expresar la *pura* referencialidad, en que consiste el ser intencional del concepto. Se podría afirmar que, en la noción de ‘aboutness’, queda plásticamente reflejada la idea de intencionalidad.

Como ya se ha sugerido, la noción de intencionalidad guarda relación con una idea central para el pensamiento de McDowell: que la mente está abierta al mundo. Hemos visto que en diferentes pasajes de *Mente y mundo*, McDowell defiende la tesis de que la experiencia implica apertura del mundo al conocer humano. En frase sintética nos recuerda: «He insistido en que la experiencia puede ser concebida como apertura hacia el mundo»¹⁶⁶. Se trata, en última instancia, del término de la referencialidad. Si existe un elemento dinámico y directivo en el carácter intencional del conocimiento (el *tendere in*, el tender hacia), ha de haber un término de llegada. Éste es el mundo. No nos detenemos en un intermediario que nos da noticia de la cosa exterior, sino que la realidad misma se nos hace presente¹⁶⁷. Esta apertura hacia las cosas exteriores y esta presencia de la realidad se da en un grado tan intenso que el cognoscente y lo conocido son, en cierto sentido una sola cosa. De manera que nos alejamos de una separación demasiado intensa entre el orden de la significación y el orden real.

4. BREVE CONCLUSIÓN

Conviene concluir este capítulo reconociendo que no pretendo con estas líneas sugerir que la postura de McDowell pueda calificarse de tomista. El propio autor ha señalado que, más que realista, prefiere considerarse a sí mismo como «anti-anti-realista»¹⁶⁸. Sospecho, sin embargo, que habernos

¹⁶⁶ *Mind and world*, 111.

¹⁶⁷ Como ha sido ya mencionado, incluso en el caso de que estemos errados en nuestro conocimiento, McDowell predica una apertura al mundo: dirá que es una apertura falible, pero la falibilidad supone sólo la posibilidad del error y, por tanto, implica la posibilidad del acierto. «Cuando no estamos engañados por la experiencia, nos hallamos directamente confrontados por un estado de cosas propio del mundo, y no ante un intermediario a nuestro servicio que resulta que nos dice la verdad», *ibid.*, 143.

¹⁶⁸ Cfr. *Mind, value, and reality*, viii. A pesar de lo cual, se ha dicho que: «[d]esde ya, McDowell es bien conocido como un partidario del realismo (...) en la filosofía de la mente». SMITH, N.H. (ed.), *Reading...*, 4.

detenido en un diálogo entre las propuestas de Tomás de Aquino –y sus desarrollos posteriores– y de McDowell ha revelado su profunda significación para descubrir sugerencias fructíferas en orden a fortalecer los argumentos, entre otros puntos, que ayuden en la tarea de comprender la conexión entre la mente y el mundo, y de procurar un reencantamiento parcial de la naturaleza. Pienso que la sospecha no es infundada: al fin y al cabo, el propio McDowell, en su artículo «Sellars's thomism», sostiene que «al menos en un sentido, la filosofía tomista de la mente es superior a la filosofía sellersiana de la mente, justamente porque Aquino carece de la distintivamente moderna concepción de la naturaleza que yace en el pensamiento de Sellars»¹⁶⁹.

Por tanto, considero que este intento de comparar algunos elementos de la noción realista de conocimiento –y, en particular, la intencionalidad– con las propuestas de McDowell no constituye una pretensión caprichosa sin fundamento. Se ha visto que varias de las nociones centrales en el pensamiento de McDowell guardan algún parecido con puntos básicos de una gnoseología de inspiración tomista. Asimismo, ciertas expresas reflexiones propuestas por McDowell habilitan a encarar algún tipo de comparación: en efecto, ya que el profesor de Pittsburgh «rescata» a Tomás de Aquino de una lectura errónea por parte de Sellars y, para hacerlo, reafirma posturas propias, es razonable suponer que cierto contacto habrá entre la doctrina tomista y la de McDowell, en este punto.

Se puede concluir que, respecto de la explicación del conocimiento en general y de la intencionalidad del conocimiento en particular, hay cierta continuidad entre lo que encontramos en los escritos de McDowell y en la tradición tomista, entendida ésta en el sentido más amplio posible. Tal fue la intuición inicial con que abordé esta investigación. Para ilustrar esta conclusión, cabe señalar algunos postulados sostenidos por el profesor de Pittsburgh donde se percibe la coincidencia mencionada:

a) El conocimiento en cuanto intencional remite inmediatamente hacia las cosas exteriores y facilita una apertura de la mente al mundo que no excluye, simultáneamente, un «hacerse con el mundo», expresión de McDowell que puede interpretarse en el sentido, propio de la tradición realista, de que nuestra inteligencia posee inmaterialmente las cosas conocidas.

b) En virtud de la intencionalidad, podemos conocer la realidad de un modo efectivo, sin intermediarios: a través de la experiencia, lo que conoce-

¹⁶⁹ MCDOWELL, J., «Sellars's...», *Having the world in view*, 255.

mos es el diseño de la realidad tal cual es, aun cuando se admite la falibilidad del conocer y su carácter relativo.

c) La percepción sensible, en cuanto punto de partida del conocer humano, es una condición necesaria para que haya conocimiento. Se requiere que las cualidades sensibles de las cosas exteriores lleguen de algún modo a la persona cognoscente, porque no existen ideas previas en su inteligencia, ni ningún tipo de material antecedente que ponga en funcionamiento la capacidad cognoscitiva. Este requerimiento corre paralelo a la negación, por parte del pensamiento aristotélico-tomista, del innatismo.

d) En relación con el punto anterior, la necesidad de constreñimiento exterior que McDowell predica para el ejercicio de las capacidades cognoscitivas puede ser comparada a la idea de que las cosas miden el entendimiento. Como hemos visto, McDowell vincula la exigencia de constreñimiento con la pretensión de que los pensamientos tengan algo que ver con la realidad, es decir con un aspecto definitorio de la intencionalidad: si nuestras capacidades conceptuales no se ven constreñidas por lo que nos llega desde el exterior, no es posible afirmar que el pensamiento se refiera al mundo real. En la concepción tomista, la intencionalidad nunca es absoluta, sino que es una intencionalidad medida.

e) La falta de límites de lo conceptual implica que el mundo exterior no está constituido por cosas completamente ajenas a lo racional, sino que la posibilidad de ser pensadas constituye un rasgo esencial de ellas. Otro modo en que McDowell formula esta característica es postulando la idea del contenido pensable que tiene la experiencia, en virtud de que el mundo es enteramente pensable. Esta formulación se acerca a la propuesta realista según la cual las cosas son reales en acto y cognoscibles en potencia: la forma que, en composición con la materia, constituye a toda cosa física existente, está en acto en cuanto a la información de esa materia, pero está en potencia en cuanto a su relación con la forma de la facultad cognoscitiva, es decir, está en potencia desde el punto de vista de su cognoscibilidad. La intencionalidad es posible porque se conoce a través de la misma forma que, de modo real, está en la cosa. El ser pensable, el tener contenido pensable podría ser considerado como otra manera de expresar que las formas en la materia (las cosas reales exteriores) son inteligibles en potencia.

f) Esto conduce a predicar alguna similitud entre la noción de contenido conceptual de la experiencia, con la de forma o especie impresa. A través de la percepción no recibimos algo dado extraconceptual, meras interferencias que

sólo tienen una misión causal, sino que en lo que recibimos debe haber ya un elemento racional. Las afecciones así entendidas por McDowell se asemejan al carácter formal propio de la especie, en cuanto que inmuta al órgano de la facultad sensible. Dicho con otros términos, recibimos la forma de la cosa a partir de la cual se forma el objeto intencional y, formándolo se conoce la cosa.

g) La intencionalidad implica, por un lado, el hecho de que el conocimiento es acerca del mundo: la mente está dirigida hacia las cosas exteriores; por otro lado, supone el hecho de que la experiencia es una captación del mundo. Esta direccionalidad e incorporación propugnada por McDowell guardan parecido con la explicación poliana, de base tomista, según la cual la intencionalidad como *in-tendere-in* supone un tender hacia la cosa y un poseer inmanente. La expresión mcdowelliana, ya mencionada, de «hacerse con el mundo» (*taking in the world*) semeja la fórmula clásica realista de que el alma es en cierto sentido todas las cosas.

Afirmar una intencionalidad con este alcance supone un desafío a la cultura imperante que desconfía de la razón humana y de su capacidad de conocer: el hecho de que sea un pensador contemporáneo, del ámbito anglosajón y con una formación analítica, quien postule esa afirmación puede darle más fuerza, en el sentido de que se comprueba de que no es incompatible un optimismo gnoseológico con la circunstancia de participar en el debate filosófico actual.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	127
ÍNDICE DE LA TESIS	131
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	135
EMPIRISMO MÍNIMO E INTENCIONALIDAD	145
1. CARÁCTER INTENCIONAL DEL CONOCIMIENTO HUMANO	148
1.1. Acto, potencia, materia y forma en el conocimiento	150
1.2. Posesión objetiva e intencional de la forma	153
1.3. Carácter intencional del conocimiento según Leonardo Polo	156
2. EL EMPIRISMO MÍNIMO EN McDOWELL	165
2.1. Percepción como conocimiento	168
2.2. Experiencia como tribunal	170
2.3. Pasividad de la experiencia	172
2.4. Contenido conceptual de la experiencia	180
2.5. Empirismo mínimo e intencionalidad	187
3. EL VÍNCULO ENTRE LA MENTE Y EL MUNDO	192
3.1. Isomorfismo	193
3.2. Relaciones de reflejo e intencionalidad	196
3.3. Afirmaciones de significación y de reflejo	197
3.4. Separación entre el orden de la significación y el orden real	199
4. BREVE CONCLUSIÓN	201
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	205