

KANT, EL EMPIRISMO MÍNIMO Y EL TRIBUNAL DE LA EXPERIENCIA

Álvaro J. Peláez Cedrés
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa
apelaez@correo.cua.uam.mx

Abstract

This paper defends an empiricist point of view about the problem of justification of knowledge. The stance, inspired in some writings of the last Quine, rejects at the same time the naïve empiricist commitment with the myth of the given and the radical thesis of teoretical charge of perception, finding an intermediate position between those poles. This work includes, as a previous step, a critic to the so called “minimal empirism” of J. McDowell.

Key words: observation, experience, understanding, perception.

Resumen

Este artículo defiende un punto de vista empirista en relación al problema de la justificación del conocimiento. La posición, inspirada en algunos escritos del último Quine, rechaza al mismo tiempo el compromiso empirista ingenuo con el mito de lo dado y la tesis radical de la teoriedad de la percepción, buscando una posición intermedia entre estos extremos. El trabajo incluye, como paso previo a la presentación del punto de vista propositivo, una crítica al así llamado “empirismo mínimo” de J. McDowell.

Palabras clave: observación, experiencia, entendimiento, percepción.

*Recibido: 17-09-07. Aceptado: 14-12-07.

1. Introducción

Aquellos que han practicado las ciencias han sido empiristas o dogmáticos. Los empiristas, como las hormigas, coleccionan y usan; los racionalistas, como las arañas, extraen redes de sí mismos. Pero el camino de las abejas está entre ambas: recogen sus materiales entre las flores del jardín y el campo y luego por sus propios poderes lo transforman y digieren; y el trabajo real de la ciencia es semejante (Francis Bacon).

El empirismo ha ejercido una profunda influencia y fascinación sobre el pensamiento de Occidente. Como es bien sabido, Kant mismo reaccionó contra el racionalismo tradicional influido por el pensamiento de Hume, a quien responsabilizó del “despertar de su sueño dogmático”. Este despertar se traduce, desde mi punto de vista, en la insistencia de Kant de que el conocimiento surge de la cooperación de dos facultades fundamentales de la mente, sensibilidad y entendimiento. La primera es caracterizada como la facultad de la receptividad, aquella mediante la cual nos es dada la materia de la experiencia; y la segunda como la facultad de la espontaneidad, esto es, la facultad mediante la cual imponemos un orden al material suministrado por los sentidos. Asimismo, de acuerdo con Kant, las categorías o conceptos puros, las herramientas de la facultad del entendimiento, sólo tienen significación en la medida en que son aplicadas a objetos dados en la sensibilidad, constituyendo en abstracción de éstos, meras formas de síntesis que operan a través del juicio y por tanto carentes de significación empírica¹. En otras palabras, Kant se opone a la idea de que el entendimiento sea capaz de proveerse de sus propios contenidos².

Esto, que constituye una separación explícita de la tradición racionalista dentro de la cual Kant mismo se había formado hacia una admisión

¹Este principio es lo que P. F. Strawson llamó con propiedad el *principio de significatividad*. Véase Strawson (1966/ 1975).

²Esta tesis constituye un principio básico del empirismo. Por ejemplo, toda la argumentación de Locke en el capítulo II del libro I del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se dirige en contra de la idea de que el entendimiento consista más que en una simple habilidad para conocer.

de tesis mayormente empiristas, se debe, quizás en parte, a la influencia que el pensamiento de la Ilustración había ejercido sobre Kant, y en mayor medida a la influencia que sobre él ejerció el pensamiento de Newton. Como es bien sabido, este último rechazó la idea racionalista de que es posible inferir la totalidad del conocimiento físico desde unas pocas verdades autoevidentes, inclinándose hacia un tipo de inductivismo que partía de los hechos hacia la formulación de leyes universales. Claro está, este inductivismo no parte del presupuesto baconiano ingenuo de que las leyes surgen por mera enumeración de los acontecimientos particulares, sino que presupone la determinación matemática *a priori* de la naturaleza³. Para Kant la naturaleza sólo es posible si “encontramos matemática en ella” (Kant 1786/ 1993: 102), pero a diferencia de Newton, quien creía que la matemática era objetiva en el sentido de una estructura inmanente en el mundo, la explica a través del sentido de su *revolución copernicana*.

Estas tendencias de Kant hacia el empirismo, y concretamente hacia el rechazo de la idea racionalista de que el entendimiento es capaz de proveerse de sus propios contenidos experienciales, se expresa en su aversión hacia cualquier forma de *intelecto intuitivo* o *intuición intelectual*. Esto aparece ya en la famosa carta a Marcus Herz del año 1772, en la cual Kant, analizando posibles respuestas a la pregunta fundamental acerca de cuál es el fundamento sobre el que reposa la relación de una representación a su objeto, dice:

[S]i lo que en nosotros se llama representación fuera *activo* en relación al *objeto*, es decir, si a través de ello fuera producido el mismo objeto —como nos representamos los conocimientos divinos cual arquetipos de las cosas— podría también comprenderse la *conformidad* de la misma con los *objetos*. . . Pero nuestro entendimiento no es causa, por sus representaciones, del objeto (excepto, en lo moral, de los fines buenos) (Kant 1772/ 1996: 48, los subrayados son de Kant).

³Para comentarios sobre una línea similar, véase Cassirer (1932/ 2000).

La opción elegida por Kant, que va a constituir el meollo de su posición en la *Crítica de la razón pura*, consiste en señalar que la relación de una representación con su objeto descansa en la naturaleza *pasiva* de la sensibilidad y en su capacidad de ser *afectada* por dicho objeto de una manera causal.

Ahora bien, la distinción sensibilidad-entendimiento, la distinción entre una facultad de receptividad y otra de espontaneidad, funda a su vez otras dos distinciones fundamentales, a saber, la distinción fenómeno-noúmeno y la distinción entre razón teórica y razón práctica. En relación a la primera, de acuerdo con Kant, fenómeno es aquello que constituye el producto de la cooperación entre la sensibilidad y el entendimiento. Fenómeno es aquello que queda constituido por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, intuiciones y conceptos. Fenómeno es todo objeto espacio-temporal y constituido por categorías. Noúmeno, en cambio, es el objeto problemático, el objeto meramente pensado por el entendimiento y para el cual no existe intuición alguna. Noúmeno es un objeto *lógicamente* posible pero no *realmente* posible, pues falta su determinación a través de la sensibilidad.

En cuanto a la segunda, consiste en algo ya sugerido en la cita de la carta a Marcus Herz y que en la *Crítica de la razón pura* Kant pone en los siguientes términos:

[E]ste conocimiento (el conocimiento *a priori*) puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico* (Kant 1787/ 1978, BX).

El entendimiento, que necesariamente opera en cooperación con la sensibilidad, asegura los fundamentos para la idea moderna de la naturaleza inyectando *a priori* la racionalidad de las matemáticas y la lógica dentro de la experiencia sensible. La facultad de razón, por contraste, puede operar con completa independencia de la sensibilidad, y su producto —la

ley moral— es completamente libre de contaminación empírica. Es por esta razón que Kant predica la libertad como atributo fundamental de la facultad de razón⁴.

Ahora bien, desde tiempos de Kant los filósofos no han abandonado los intentos por articular concepciones en donde la tesis básica del empirismo, la importancia concedida a la experiencia como fuente del conocimiento, se integrara de alguna manera. A comienzos del siglo XX, una escuela filosófica fundamental y destinada a ejercer una influencia profunda en la filosofía del siglo, adoptó dicha tesis de una manera clara y explícita. Me refiero, por supuesto, al *empirismo lógico*. Aquí, al igual que ya lo hiciera Kant, se parte de una crítica a concepciones anteriores donde el papel de la experiencia había sido disminuido hasta desaparecer, pero también al igual que en Kant el énfasis no recae completamente en lo meramente sensible. Un pasaje del prólogo a la segunda edición de *La construcción lógica del mundo*, de Rudolf Carnap, bastará para mostrar esto. Dice allí:

El empirismo tradicional enfatizó con razón el trabajo de los sentidos, pero no reconoció la importancia y la peculiaridad que tienen las formas lógico-matemáticas. El racionalismo sí entendió dicha importancia, pero creyó que la razón no sólo puede dar formas, sino que también puede por sí misma (*a priori*) producir contenidos nuevos... Allí se cristalizó el modo de pensar que caracterizó al “Círculo de Viena”. A esta corriente se le da algunas veces el nombre de

⁴Con esto no quiero decir que el entendimiento no se refiera nunca a objetos que trasciendan los límites de la sensibilidad. Como he dicho, el concepto mismo de noumeno encuentra su explicación como el objeto al que se refiere el entendimiento en ausencia de la posibilidad de que el mismo se dé en la experiencia. Asimismo, la referencia a dichos objetos por parte de la razón es la causa de que ésta incurra en contradicciones y paralogsismos. Pero tanto en uno como en otro caso, no estamos hablando del objeto genuino de determinación o predicación por parte del entendimiento. Lo que quiero decir con que el par sensibilidad-entendimiento “funda” las otras dos distinciones, es que en cuanto a su objeto de determinación, la razón teórica se aplica únicamente a objetos espacio-temporales. Agradezco a un árbitro de *Tópicos* el señalarme la pertinencia de aclarar este punto.

“empirismo lógico” (o también “positivismo lógico”), con lo cual se hacen notar sus dos elementos (Carnap 1928/1988: X).

La empresa de Carnap en este libro será la de desarrollar, sobre líneas propuestas con anterioridad por E. Cassirer, una lógica del conocimiento objetivo, esto es, mostrar la utilidad de la lógica formal en lo tocante a la constitución de aquello que llamamos experiencia.

En años recientes, un filósofo sobresaliente, John McDowell, con el fin de calmar algunas *angustias filosóficas* provocadas por los problemas de la interacción entre mente y mundo, nos ha ofrecido una propuesta que ha catalogado como “empirismo mínimo”, la cual define de la siguiente manera:

Lo que quiero dar a entender con la expresión “empirismo mínimo” es justamente esto: 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, si es que queremos entender tal pensamiento precisamente como pensamiento (McDowell 1994/ 2003: 18).

Desde el punto de vista de su ubicación dentro de la escena filosófica contemporánea, McDowell se coloca detrás de Davidson y Sellars en lo tocante a la crítica que éstos hicieron del mito de lo dado y del dualismo esquema-contenido, el dualismo entrañado por la idea de una experiencia neutral a la espera de ser interpretada conceptualmente; pero se aleja de la invitación de ambos filósofos a abandonar el empirismo, reclamando aun para la experiencia la autoridad de un tribunal. Y para McDowell, la fuente de inspiración para la articulación de su “empirismo mínimo” es Kant.

Ahora bien, con anterioridad hemos presentado una imagen de la filosofía kantiana que la acerca a algunos presupuestos básicos del empirismo. No obstante, si comparamos esta imagen con la manera en la que McDowell hace uso de Kant, la cual proviene principalmente de su explotación de la archifamosa frase kantiana de “intuiciones sin conceptos son ciegos, conceptos sin intuiciones son vacíos” (cuya primera

parte McDowell cambia a “intuiciones sin conceptos son mudas” en una última versión), encontraremos una distorsión importante. Esta distorsión proviene del abandono, por parte de McDowell, de varias de las distinciones kantianas fundamentales, a saber, la distinción fenómeno-noúmeno (la cual conduce al abandono de la distinción más fundamental entre las facultades de sensibilidad y entendimiento), y la distinción entre razón teórica y razón práctica. Este abandono o, para emplear una palabra cara a la tradición filosófica en la cual McDowell se está verdaderamente inspirando, *superación*, de las distinciones kantianas originales, no es un error en sí mismo. Lo que en mi opinión es un error es continuar llamando a la posición que se sigue de estos movimientos filosóficos un “empirismo”, por más que se le adjunte el adjetivo “mínimo”. Y lo es no por razones meramente terminológicas, sino porque el abandono de las distinciones que he mencionado, principalmente de la distinción sensibilidad-entendimiento, conduce al abandono de todo lo que Kant había podido conservar del empirismo, esto es, la idea de que el conocimiento posee un elemento que no puede ser producido por la propia razón. Si abandonamos esto, nos veremos conducidos a lo que precisamente Kant rechazaba y que veía como un peligro escolástico latente, a la idea de un *intelecto intuitivo* o *intuición intelectual*, lo cual se traduce a su vez en el abandono (o superación) de la otra distinción kantiana fundamental, la distinción entre razón teórica y razón práctica.

El fin de este artículo es también defender lo que podría llamar un “empirismo mínimo”; pero antes de ello quisiera desarrollar algunas de las críticas al “empirismo mínimo” con el que ya contamos. Mi propósito en esta crítica será mostrar que esta posición se encuentra en el polo opuesto de lo que tradicionalmente llamamos “empirismo”. Mi propia sugerencia al respecto, hecha mano de algunas propuestas empiristas tradicionales y de observaciones del último Quine.

2. El “empirismo mínimo” y el idealismo absoluto

El idealismo absoluto, el movimiento filosófico que culminó con la obra de Hegel, se definió a sí mismo por su intento de trascender los

dualismos presentes en la filosofía de Kant. En la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* (1817), Hegel definió al idealismo absoluto por contraste a lo que él llamó el “idealismo subjetivo” de Kant, que describe así:

La objetividad del pensamiento, en el sentido de Kant, es también en cierto sentido subjetiva. Los pensamientos, de acuerdo con Kant, aunque categorías universales y necesarias, son sólo *nuestros* pensamientos —separados de la cosa, tal como esta existe aparte de nuestro conocimiento, por un abismo infranqueable. Pero la verdadera objetividad del pensar significa que los pensamientos, lejos de ser meramente nuestros, deben al mismo tiempo ser la esencia real de las cosas, y de cualquier cosa que sea un objeto para nosotros (Hegel 1817/ 1990: 29).

El idealismo de Kant, a pesar de las propias protestas de éste por la asociación de su pensamiento con el idealismo del obispo Berkeley, es un idealismo subjetivo debido a que aún nuestro conocimiento más seguro refleja la naturaleza del sujeto humano antes que la esencia de los objetos del conocimiento. El idealismo absoluto de Hegel, por contraste, sostiene que el pensamiento humano refleja la naturaleza de la realidad misma, no su propia subjetividad. Pero esta conclusión la extrae Hegel de su abandono de la distinción entre receptividad y espontaneidad, entre sensibilidad y entendimiento, transformando la naturaleza de esta última facultad, volviéndola una fuente no sólo de determinación formal sino también de contenido. En el prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica* así lo expresa:

Es la forma misma la que se convierte en la apariencia de un contenido, como también en la apariencia de algo extrínseco a esta misma apariencia. Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica, no son las cosas, sino lo esencial, el concepto de las cosas, lo que se convierte en el objeto final (Hegel 1816/ 1968: 37).

Y es por ello que Hegel insiste en que la relación de conocimiento no es entre el espíritu en sí y lo que es en realidad, sino un conocimiento de sí mismo. Esto, como ya precisábamos en la introducción, significa la admisión de una clase de entendimiento que no es el entendimiento del que habla Kant, un entendimiento que se encuentra restringido fundamentalmente por la sensibilidad, sino un entendimiento que convierte a su objeto en realidad. Un entendimiento que al pensar sus objetos los dota de inmediato con existencia. Podríamos llamar a este entendimiento un “entendimiento ontologizante”, en la medida en que el solo pensar sus objetos le basta para volverlos realidad. A su vez, esto asegura para Hegel la continuidad (o disolución) entre sujeto y objeto y con ello la objetividad, esto es, la posibilidad de que los pensamientos tengan referencia en general. Kant, por el contrario, reservando el atributo de un intelecto intuitivo o arquetípico para Dios,⁵ propone que el entendimiento no puede tener una relación inmediata a un objeto, dado que define a un concepto como “una representación general de lo que es común a varios objetos” (Kant 1800/ 1988: 96), por lo que la referencia a un objeto en tanto particular debe venir posibilitada desde otro lado, y la representación que se refiere inmediatamente a un objeto es una intuición. La sensibilidad, la facultad que produce estas representaciones, posee una parte pasiva y una activa. La parte pasiva tiene que ver con la naturaleza de esa facultad en tanto puede ser afectada por algo externo a ella misma; la parte activa, por supuesto, tiene que ver con la síntesis posibilitada por el espacio y el tiempo. Para ponerlo en términos afines a cierta teoría filosófica en boga a mediados del siglo XIX,⁶ la parte pasiva de la sensibilidad nos ofrece *signos* o huellas del impacto proveniente de la realidad externa, signos que, por otro lado, carecen de significado hasta que son leídos activamente desde las formas puras de espacio y tiempo. A su vez, reconocer que estas formas son subjetivas, esto es, que pertenecen a la estructura cognitiva del sujeto trascendental, dado que si provinieran de la experiencia transformarían al conocimiento geométrico en algo insosteniblemente *a posteriori*, conduce a Kant a postular la

⁵Véase la mencionada carta a Marcus Herz y la *Crítica del Juicio*, 77.

⁶Me refiero a la *Zeichentheorie* de H. v. Helmholtz. Véase Helmholtz (1977).

distinción fenómeno-noúmeno y con ello la continuidad entre sujeto y objeto a un nivel meramente fenoménico.

Ahora bien, el “empirismo mínimo” parte de la idea correcta de que cuando hablamos de “esquema conceptual” (en el sentido al que Davidson se refiere) no podemos estar hablando del ejercicio de algo que llamamos “conceptos” independientemente de un contenido, es decir, de algo sobre lo cual se ejerce el pensamiento conceptual. Por lo tanto, la idea de contenido es fundamental si queremos ser coherentes cuando hablamos del pensar en general⁷. El contenido del pensar es suministrado, según esta concepción, por las “entregas de los sentidos”, aquello que Kant llamaba “intuiciones”, sin embargo, éstas no han de oponerse dualistamente a lo conceptual, sino que por el contrario, dado que son el *contenido* del pensar, deben verse siempre inextricablemente relacionadas con el ejercicio de lo conceptual.

A mi modo de ver esta idea es correcta y puede ser incluida dentro de una concepción que se llame a sí misma “empirista”. No obstante, los problemas no están aquí, sino que comienzan cuando McDowell intenta elucidar la relación y el rol de intuiciones y conceptos en eso que llamamos “conocimiento empírico”. Y aquí el peso recae completamente del lado de lo conceptual. El problema con el “empirismo mínimo” es que al sostener una versión extrema de lo que en los años sesenta y entre los filósofos de la ciencia se llamó la tesis de la “carga teórica de la observación”,⁸ no da lugar a una posible descripción de eso que McDowell mismo llama las “entregas de los sentidos” que lo distinga de lo conceptual. No se trata de volver a la búsqueda de un criterio claro y formal de distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, pero si algo ha caracterizado al empirismo ha sido la importancia que concede a la experiencia como fuente de la justificación del conocimiento empírico. Pero al carecer de un criterio mínimo de distinción, ¿cómo podemos reclamar para la experiencia la autoridad de un tribunal? Para McDowell,

⁷Véase la conferencia primera de McDowell (1994/ 2003) y la sección II de su (1996).

⁸Aunque algunos empiristas lógicos sostuvieron versiones atenuadas de esta tesis, su formulación más radical se encuentra en Hanson, Feyerabend y Kuhn.

a diferencia del empirismo, la crítica a nuestros sistemas de creencias no proviene de los impactos de la experiencia (no pueden provenir de allí dado que no tenemos forma de distinguir lo observacional de lo que no lo es), sino de una actividad inmanente al espacio conceptual mismo. Así lo expresa claramente:

El pensamiento empírico activo se realiza bajo la obligación permanente de reflexionar acerca de la licitud de las supuestas conexiones racionales que lo gobiernan. Debe existir una disponibilidad permanente a reformular los conceptos y las concepciones si la reflexión así lo recomienda (McDowell 1994/ 2003: 50)⁹.

¿Dónde se menciona aquí la palabra “experiencia” o “contenido empírico”? Parece que, según McDowell, esas cosas nada tienen que ver con la cuestión de la validez de nuestro conocimiento acerca del mundo. ¿No tiene esta postura rasgos más coherentistas de los que McDowell acusa a Davidson?

Pero permítaseme avanzar un poco más en la línea hacia donde me dirigía. Si bien en la conferencia primera McDowell muestra su adherencia a la distinción kantiana entre intuiciones y conceptos, esa adherencia parece perderse cuando pasamos a la conferencia segunda, titulada “La carencia de límites de lo conceptual”.

Lo primero que salta a la vista en el análisis de esta segunda conferencia es la afirmación de McDowell: “Lo que quiero sopesar en esta conferencia es cierta objeción relacionada con el idealismo” (1994/ 2003: 6), pues parece bastante raro que alguien que se dice defensor del empirismo (aunque sea mínimo), tenga que responder semejante cargo.

El centro de la propuesta de McDowell en esta segunda conferencia consiste en rechazar el punto de vista de Davidson en torno a la cuestión de la naturaleza de las restricciones a nuestro conocimiento del mundo.

⁹McDowell cita en apoyo de esta línea de pensamiento a la parte final de “Dos dogmas del empirismo” de Quine. Lo interesante es que es precisamente de esta parte final de la que Quine se arrepiente años más tarde. En su “Retrospectiva de ‘Dos dogmas’” Quine dice: “Mirando hacia atrás, algo que lamento es mi declaración de holismo, innecesariamente fuerte” (Quine 1991/ 2001: 103).

De acuerdo con este filósofo, existen dos clases de restricciones a nuestras creencias acerca del mundo, la que proviene del mundo mismo, de los sucesos que lo constituyen, y la que proviene del sistema de creencias en cuestión. La primera clase es de naturaleza causal, la segunda de naturaleza racional. Para McDowell, todas las restricciones son racionales. Pero para sostener semejante cosa hay que introducir el mundo dentro de lo conceptual, dentro de lo que llama, siguiendo a Sellars, el “espacio de las razones”. Si, como dice McDowell: “Cuando alguien piensa en algo que es verdad, lo que piensa es lo que es el caso” (1994/ 2003: 69), entonces el mundo queda determinado racionalmente desde el pensar y por consiguiente puede entrar en relaciones de justificación con nuestras creencias. Pero el problema con esta salida, es que nos hace perder la independencia del mundo, lo cual por otro lado es lo que intenta salvar Davidson al sostener que el mundo sólo puede entrar en relaciones causales con la mente.

McDowell parece caer dentro de aquella categoría de realistas del sentido común que Strawson¹⁰ caracterizara como confundiendo las experiencias de ver, oír, tocar, con los objetos mismos. Esto se aprecia en su negativa a pensar la idea de un límite entre el mundo o la experiencia y lo conceptual. Los objetos pensados no son meramente pensados sino parte del mobiliario del mundo y por lo tanto pueden justificar nuestras afirmaciones acerca de su comportamiento.

Lo que sorprende de la posición de McDowell no es la propuesta misma, sino su insistencia en tratar de compatibilizarla con presupuestos que *prima facie* la excluyen. La tesis radical de la teoriedad de la percepción que McDowell defiende presupone el abandono explícito de la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Hegel reconoció que dicho abandono era imprescindible, y en nuestra filosofía contemporánea Quine fue conducido (aunque quizás sin conciencia absoluta de ello) a una posición semejante como resultado del abandono de lo que llamó un “dogma del empirismo”, la distinción analítico-sintético. Pero McDowell continúa insistiendo en que su propuesta no es incompatible ni con la distinción entre sensibilidad y entendimiento ni con el empirismo. No

¹⁰Véase Strawson (1979: 48).

obstante, un último punto mostrará que estos compromisos no pasan de ser meros *flatus vocis* que McDowell debería reconocer como tales y abandonar por mor de la consistencia de su propuesta.

Hace un momento señalaba que Hegel fue conciente de que el abandono de la distinción sensibilidad-entendimiento era imprescindible como supuesto de su idealismo absoluto, la idea de una continuidad racional entre mente y mundo. Asimismo, como mencioné al pasar en la introducción, esto condujo a Hegel a una revisión del concepto de entendimiento, necesario para una teoría filosófica de esas pretensiones. Claramente, un entendimiento que *carece de límites* no puede ser un entendimiento restringido por la sensibilidad, un entendimiento que produce únicamente una síntesis abstracta y que por sí mismo es vacío de todo contenido. Por ello, Hegel también abandona la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica, identificando al entendimiento con esta última.

McDowell, por su parte, también abandona la distinción fenómeno-noúmeno y con ello la distinción más básica entre sensibilidad y entendimiento, y valiéndose de una ambigüedad en el uso kantiano del término “espontaneidad” lo identifica con “libertad”,¹¹ logrando introducir la modificación que necesita ese concepto. Por ello tiene sentido su observación:

Consideremos, verbigracia, esta observación de Hegel: “En el pensamiento, *soy libre*, ya que no estoy en otro”. Ella expresa exactamente la imagen que he estado empleando, según la cual lo conceptual carece de límites: no hay nada más allá de ello (1994/ 2003: 92).

Claramente, para quitar todo límite a lo conceptual, para superar la distinción fenómeno-noúmeno, debemos dotar al entendimiento de una relación esencial con la voluntad, la cual como voluntad pura, contiene conceptos que, como el de causalidad, son aplicados a objetos para los cuales no es necesaria la presencia de una intuición. Aquí, claro está, estamos en pleno uso del concepto kantiano de razón práctica.

¹¹Esto también se encuentra en Brandom. Véase especialmente (1979).

3. Hacia un empirismo (realmente) mínimo

En un punto de la sección anterior señalé la incompatibilidad que existe entre la versión radical de la tesis de la teoriedad de la percepción defendida por el “empirismo mínimo” y la distinción entre sensibilidad y entendimiento. En mi opinión, la clave de esta imposibilidad descansa en la radicalidad de la tesis en cuestión, y en la escasa atención que el empirismo mínimo ha prestado al estudio de la sensibilidad, en especial a su aspecto meramente natural.

En lo que sigue defenderé la idea de que los aspectos meramente naturales de aquello que llamamos “sensibilidad” pueden proveernos la clave de las restricciones empíricas que han preocupado tradicionalmente al empirismo. Hablar de los aspectos meramente naturales de la sensibilidad entraña el compromiso, en mi postura, de que la sensibilidad tiene un aspecto que no es meramente sensible, esto es, que se encuentra también dominada conceptualmente. Para ello dirigiré mi atención a una clase especial de enunciados, aquellos que por así decirlo se encuentran más cerca de la experiencia, enunciados que los empiristas de principios del siglo XX llamaron “enunciados protocolares” y que en nuestros días han sido rebautizados simplemente como “enunciados observacionales”¹². Sostendré, siguiendo al último Quine y a otros filósofos, que estos enunciados exhiben una dualidad interesante, una dualidad de naturaleza y norma, de materia y forma, lo cual los hace especialmente apropiados para el análisis del problema que enfrentamos.

Quizás sin quererlo —dada su aversión hacia la metafísica— el empirismo tradicional hizo la afirmación sustantiva de que el conocimiento de los sujetos humanos se inicia o surge a partir de la experiencia. De ahí en más, los diversos filósofos empiristas se dieron a la tarea de especificar a su gusto qué consideraban que constituía eso básico. Datos de los sentidos, *sensa*, *sensibilia*, o *qualia*, han sido nombres para aquello a partir de lo cual construimos una teoría del mundo externo. Algunos empiristas lógicos sostuvieron tempranamente teorías en las cuales existía un compromiso más o menos explícito con esta idea de una base sen-

¹²El término es de Quine.

sorial neutra que sirviera de piedra de toque para la comprobación empírica, aunque casi de inmediato abandonaron dicha tesis, que entrañaba un compromiso esencialmente fundacionalista, hacia diversas formas de convencionalismo respecto de esa base. Carnap, por ejemplo, sostuvo una tesis semejante en su “Psicología en lenguaje fisicalista”, pero la abandonó casi de inmediato a instancias de Neurath¹³.

Aquí, siguiendo una propuesta de Bas van Fraassen que sostiene que el empirismo puede ser caracterizado como aquella posición que sostiene que *no hay conocimiento sintético necesario*,¹⁴ evitaremos tanto afirmaciones sustantivas como la de los empiristas de primera hora como la de los naturalistas ontológicos contemporáneos, que asumen el esquema conceptual de la ciencia como representando la descripción última y completa del mundo.

Como he dicho un momento atrás, sostengo la idea de que los enunciados de observación se encuentran impregnados conceptualmente. Sin embargo, debido a su cercanía a lo que llamamos la experiencia o el mundo, no se encuentran en pie de igualdad en relación a cualquier otro enunciado dentro del lenguaje. Son enunciados que surgen en ocasión de encuentros con la naturaleza y, por tanto, hay en ellos un aspecto que no depende de las relaciones racionales, que sí las tienen, con otros enunciados del sistema lingüístico.

Hay aquí dos elementos que quisiera desarrollar: en primer lugar la afirmación de que dichos enunciados surgen como resultado de una interacción del individuo con el medio ambiente; y en segundo lugar, relacionado con lo anterior, la idea de que dicha interacción les provee de un grado de neutralidad que sirve a los propósitos de encontrar un punto en el que la experiencia sea una fuente genuina de restricción de nuestro conocimiento del mundo externo.

¹³En mi (2004) he tratado explícitamente la historia de este problema en relación al abandono temprano del fundacionalismo epistemológico por parte de Carnap, Neurath y Popper.

¹⁴Véase Bas van Fraassen (2002: cap. I).

Cuando afirmo que los enunciados observacionales surgen en ocasión de una interacción de los individuos con el medio ambiente, me refiero claro está, a una interacción de tipo causal.

La conciencia perceptual de seres que hacen uso de conceptos es conciencia *desde* un cierto punto de vista espacial *en* un cierto momento. A su vez, esta conciencia perceptual lo es *de* algo en el mundo, de una parte de él y de su historia, esto es, de algo que acontece también en el espacio y el tiempo. Ahora bien, la pregunta fundamental que nos conduce directamente a la investigación acerca de la naturaleza causal de la percepción es: ¿qué contiene la noción de percepción sensible como algo que da lugar a juicios sobre un mundo espacio-temporal objetivo? Esto, por supuesto, entraña el compromiso, como acabo de apuntar, de que la experiencia perceptual es experiencia de un mundo que es lo que es con independencia de cualquier juicio acerca de él. Si un enunciado es verdadero, lo es por su conformidad con la manera en que se comporta el mundo. Entonces, si la percepción es fuente de juicios verdaderos acerca del mundo objetivo, tiene que haber entre mente y mundo una dependencia lo suficientemente estable como para posibilitar tal cosa. Es claro que esto no es un argumento filosófico demasiado sofisticado. Apunta simplemente al hecho ordinario de que nuestra percepción sensible nos arroja, en la mayoría de los casos, juicios verdaderos sobre un mundo espacio-temporal objetivo. Por lo que la idea misma de una dependencia causal se encuentra entrañada en este hecho ordinario. Desde un punto de vista filosófico esto es casi todo lo que puede decirse al respecto. Si queremos, no obstante, indagar acerca de las características concretas de la relación causal y de qué resulta de la misma, debemos prestar atención a lo que enseña la ciencia empírica.

En relación al último punto, esto es, a la clase de cosas que resultan de la supuesta interacción causal entre mente y mundo, ya en los tempranos días del Círculo de Viena los empiristas lógicos se hicieron eco de algunos resultados que le ofrecía la ciencia empírica en orden a su caracterización. En *La construcción lógica del mundo*, Carnap se inspira en los resultados de la psicología de la Gestalt, con su énfasis en la naturaleza global de la percepción frente a las tendencias atomizantes

anteriores, postulando como la base de su *sistema de constitución* lo que llama “vivencias elementales”, esto es, unidades perceptivas indivisibles cuya determinación en los diferentes sentidos surge como resultado de un proceso de abstracción¹⁵. Asimismo, cabe resaltar que Carnap cita también en apoyo de su idea, evidencia filosófica que remite a través de Reininger a Kant¹⁶. En nuestros días, Quine, en su intento por actualizar el proyecto temprano de Carnap sustituye la noción de “vivencias elementales” por la de “entrada neuronal”.

Esta teoría de Quine surge, al igual que varias de las intuiciones subyacentes a este trabajo, como respuesta a los excesos provenientes de la tesis de la teoriedad de la observación. Quine acepta la crítica a la idea de lo dado implícita en el trabajo de Hanson, Kuhn y Feyerabend, pero le parece que su reacción a dicho problema, como la que aquí mismo hemos señalado en McDowell, es exagerada. Dice Quine:

Estoy con ellos en echar por la borda la epistemología tradicional, pero considero que han reaccionado de forma exagerada, descuidando distinciones significativas. Argumentaré a favor de una posición intermedia. Estoy de acuerdo en que la noción de un esquema conceptual fenomenalístico, ya listo y esperando la postulación de un mundo físico, es perversa (Quine 1993/ 2001: 113).

Por mi parte, estoy de acuerdo con Quine, como ha quedado de manifiesto con anterioridad, en rechazar las excentricidades a las que conduce una versión radical de la tesis de la teoriedad de la observación, y me parece que su teoría ayuda a la articulación de un empirismo (realmente) mínimo en la medida en que al mismo tiempo que nos provee de un criterio de identificación de enunciados observacionales, los canales

¹⁵Véase Carnap (1928 / 1988: secc. 61-68).

¹⁶La idea que Reininger destaca de Kant es la de “síntesis de aprehensión”. En la *Crítica de la razón pura*, A99 se lee: “Este acto lo llamo *síntesis de aprehensión* por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, *en una representación* y que jamás puede producirse sin la intervención de una *síntesis*”(las cursivas son de Kant).

de ingreso del contenido empírico, acepta que dichos enunciados entrañan esencialmente un compromiso ontológico con nuestro mundo de objetos.

De acuerdo con Quine, nuestro canal de información continua sobre el mundo es el impacto de moléculas y rayos de luz en nuestros receptores sensoriales. Los enunciados observacionales deberían ser aquellos que se encuentran ligados más estrechamente que cualesquiera otros a esos impactos sobre nuestros receptores. La relación entre el impacto sensorial y la ocurrencia del enunciado no tiene que ver, *prima facie*, con el contenido del mismo, sino desde un punto de vista físico, neuronal. Son aquellas palabras con las que manifestamos la ocurrencia de un cierto estado sensorial. En presencia de un cierto estímulo reaccionamos lingüísticamente diciendo “está lloviendo”, “esto es un perro”, etc. Como vemos, los enunciados en cuestión están compuestos por términos que poseen un significado inscrito dentro de una red semántica más rica, pero esto no supone que tengamos que saber qué es la lluvia y los perros para poder proferir los enunciados que contienen dichos términos. Lo importante para el establecimiento de un criterio de distinción de esta clase de enunciados es la relación que establecemos entre ellos y una situación observacional dada. Esta relación, que depende básicamente del grado de inmediatez con el que conectemos el impacto sensorial y el enunciado, determina también lo que podemos llamar “grados de observacionalidad”. Un enunciado es más observacional que otro cuando su asociación con el estímulo sensorial es más rápida y menos dudosa. Y es aquí donde el papel de la teoriedad comienza a hacer su entrada, pues cuando decimos cosas como: “después de todo no era un perro”, ya ha entrado en juego nuestra capacidad de discriminación de los objetos del mundo en base a criterios de identidad determinados conceptualmente.

Así, el grado más básico de observacionalidad de un enunciado consiste en la relación inmediata de dicho enunciado con una situación observacional. Como vemos, este criterio no hace a los enunciados en cuestión enunciados fenoménicamente puros, pues como se ha mencionado son enunciados que poseen términos que tienen un uso definido dentro de un marco lingüístico. Como dice Quine (y también van Fraassen), los

enunciados observacionales tienen la doble cara de Jano: “Hacia fuera miran a los observadores corroborantes y hacia adentro al hablante; hacia fuera a su contenido y hacia dentro al ámbito de la entrada neuronal que está codificado para activarlos” (Quine 1993/2001: 116).

Entonces, estos enunciados de observación no versan sobre las experiencias cualitativas de un sujeto sino sobre el mundo públicamente observable. En este sentido, no hay un lenguaje de observación que contenga expresiones acerca del estado subjetivo de un individuo en cuestión, ya nuestro lenguaje de observación se encuentra dominado conceptualmente respecto de los objetos del sentido común. No hay forma de distinguir la experiencia fenoménica del compromiso con objetos.

Si esto es así, entonces los enunciados observacionales entran en cadenas de justificación con nuestros enunciados más complejos sobre el mundo externo. Pero en virtud de su relación con las entradas neuronales aseguran cierta independencia del espacio de las razones. La doble cara de Jano de los enunciados observacionales provee, por un lado, la posibilidad de que los mismos entren en cadenas de justificación con otros enunciados, esto es, en virtud de que vistos “a trocitos”, palabra por palabra, están cargados teóricamente, pero por otro, al ser los enunciados más cercanamente relacionados a las entradas neuronales, a los impactos sensoriales causados por el mundo independiente de la mente, representan la clase más neutral de enunciados que puedan oficiar como restricciones genuinas a nuestra facultad de espontaneidad.

Como vemos, esta posición no renuncia a la tesis de la teoriedad de la observación, pero se niega a admitir que no haya una frontera entre el sujeto y el mundo. La frontera existe y es salvada por el hecho de que nuestra sensibilidad es una facultad que, para decirlo en términos de Kant, tiene la capacidad de *ser afectada* por objetos independientes a ella. Lo que en esta concepción consideramos “evidencia” no es el mundo mismo, sino nuestros enunciados acerca del mundo, los cuales a la vez que poseen contenido proposicional, presentan un aspecto más neutral en virtud de su cercanía al aspecto natural de la sensibilidad. Esto tiene la ventaja de que salvaguardamos al mundo de nuestros sueños y caprichos, de nuestra voluntad. Las relaciones de justificación que McDowell pide,

sólo pueden darse entre enunciados, pero contamos con una fuente de *contenido empírico*, para usar la expresión de Davidson (1986), que está fuera del alcance de lo conceptual. Y es aquí donde podemos rescatar el espíritu básico del empirismo.

4. Conclusiones

McDowell ha sostenido que las relaciones que se dan en la percepción han de ser relaciones de justificación y no meras relaciones causales, apelar a la noción de causa es ofrecer *exculpaciones* cuando lo que pedimos son *justificaciones* para nuestros enunciados acerca del mundo. Su solución al problema procede a través de la idea de que la percepción se encuentra completamente impregnada de conceptos y que esta determinación conceptual alcanza también al mundo, introduciéndolo, por así decirlo, dentro del espacio de las razones. Aquí hemos señalado que los movimientos subyacentes a esta posición filosófica, comunes con el idealismo absoluto, comprometen a McDowell con una visión abiertamente contraria a lo que podríamos identificar como empirismo. Su abandono de la distinción fenómeno-noúmeno, conjuntamente con su abandono de la distinción sensibilidad-entendimiento lo conducen a una concepción de la mente que rechaza tajante y abiertamente la premisa básica de cualquier forma de empirismo, a saber, que la razón no puede por sí misma proveerse de sus propios contenidos. Si como el propio McDowell ha dicho, el empirismo tiene todavía un atractivo para nosotros, desde nuestro punto de vista éste consiste en mantener la independencia del mundo y su contenido de lo que los sueños de la razón puedan concebir. Como Putnam dice al final de su libro sobre el pragmatismo (a pesar de que ha cambiado recientemente su posición a favor de McDowell):

Nuestros conceptos pueden contaminar nuestras percepciones tanto como “impregnarlas”... Lo que intento es tomar a alguien por una bruja (como en las persecuciones que asolaron Europa y las colonias americanas durante el Renacimiento tardío), o ver a una persona como un repre-

sentante de “una raza inferior”. Si podemos ver un resistor, también podemos ver (o creer que vemos) brujas (Putnam 1992/ 1999: 99).

La posición que he defendido, toma como un hecho básico y ordinario la idea de que la percepción entraña una relación causal con un mundo espacio-temporal independiente. Este mundo espacio-temporal independiente impacta sobre nuestras superficies sensoriales, produciendo una clase de respuesta que, en términos quineanos, podemos llamar “entradas neuronales” y que consisten en un estado de afección de nuestra sensibilidad considerado holísticamente. Frente a estos estados sensoriales hemos aprendido a relacionar ciertos enunciados de una manera más o menos inmediata. Como digo, hemos aprendido a relacionar ciertos *enunciados*, conjuntos de palabras con un significado definido dentro de una red lingüística más vasta. A estos enunciados los llamamos “enunciados observacionales”. Éstos, como ya se ha dicho, en virtud de su cercanía a los estados sensoriales constituyen el punto más cercano de nuestra red lingüística a los impactos de la experiencia y por ello gozan de cierta neutralidad respecto a su contenido. Por otro lado, dada su naturaleza lingüística, son apropiados para entrar en relaciones de justificación con otros enunciados de la red. Pero no solo esto. Son el vehículo de la evidencia, el vínculo que une al lenguaje con ese mundo real del cual el lenguaje se ocupa. Son el lugar donde cosas que causan estímulos y seres que son afectados, se encuentran.

El empirismo, en su celo por encontrar un punto en el que se expresaran los hechos puros, sin retoques ni agregados, fue conducido a la posición absurda de que aquello que concibió como lo dado no entra en relación alguna con nuestro sistema de creencias. Por otro lado, la posición contraria convirtió la cuestión acerca de la relación entre creencias y experiencia en algo no solo irremediablemente circular, sino que concibió a nuestras redes lingüísticas como todos indiferenciados donde su único atributo es la consistencia. La posición que he recomendado intenta recuperar el espíritu del empirismo en la medida en que indaga por aquellos enunciados que se encuentran en relación de mayor cercanía a los impactos provenientes del mundo externo, a la vez que reconoce que

la idea de un lenguaje puro de observación no es más que una quimera, una ficción innecesaria.

Bibliografía

- Brandom, R. 1979. "Freedom and Constraint by Norms". *American Philosophical Quarterly* 16/3.
- Carnap, R. 1928/ 1988. *La construcción lógica del mundo*. México: UNAM.
- ——— 1932/ 1965. "Psicología en lenguaje fisicalista". En *El positivismo lógico*, comp. A. J. Ayer. México: FCE.
- ——— 1934/ 1995. *The Unity of Science*. Bristol: Thoemmes Press.
- Cassirer, E. 1932/ 2000. *La filosofía de la ilustración*. México: FCE.
- Davidson, D. 1986. "Empirical Content". En *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. Lepore. Nueva York: Basil Blackwell.
- Hegel, G. W. F. 1817/ 1990. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- ——— 1812/ 1968. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar.
- Helmholtz, H. v. 1977. *Hermann von Helmholtz: Epistemological Writings*. Holanda: Reidel.
- Kant, I. 1772/ 1996. "Carta de Immanuel Kant a Marcus Herz". En *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ——— 1800/ 1988. *Logic*. Nueva York: Dover.
- ——— 1786/ 1993. *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. México: UNAM.

- ——— 1781-87/ 1978. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Alfaguara.
- ——— 1790/ 1961. *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada.
- McDowell, J. 1994/ 2003. *Mente y mundo*. Salamanca: Sígueme.
- ——— 1996. “Scheme-Content Dualism and Empiricism”. En *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. P. A. Schilpp. La Salle: Open Court.
- Peláez, A. 2001. “Otto Neurath: Propositiones protocolares y verdad”. *Galileo: Revista de difusión de temas científicos* 24.
- ——— 2004. “Neurath, Carnap, Popper: la cruzada contra el fundacionalismo epistemológico”. *Signos filosóficos* supp. 11/VI: 53-70.
- Putnam, H. 1992/ 1999. *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Gedisa.
- Quine, W. V. O. 1991/ 2001. “Retrospectiva de ‘Dos dogmas’”. En *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*. Barcelona: Paidós.
- ——— 1993/ 2001. “Elogio de los enunciados observacionales”. En *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*. Barcelona: Paidós.
- Strawson, P. F. 1979. “Perception and its Objects”. En *Perception and Identity. Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them*, ed. G. F. MacDonald. Londres: MacMillan Press.
- ——— 1966/ 1975. *Los límites del sentido*. Madrid: Revista de Occidente.
- Van Fraassen, B. 2002. *The Empirical Stance*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.