

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD NACIONAL

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA



INSTITUTO DE
LIBRERIAS
UNIVERSITARIAS

EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO Y SU SIGNIFICACIÓN

Traducción de
LETICIA GARCÍA URRIZA

BARRY STROUD

EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO Y SU SIGNIFICACIÓN



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1984
Primera reimpresión, 1985
Primera edición en español, 1991



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO 10 D. F.

CLASIF. B837
S 7518
FE - 25347
FECHA 17-JUN-92
PROCD. MLC
FAST. No. 1223

A MARTHA



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS

Título original:
The Significance of Philosophical Scepticism
© 1984, Barry Stroud
Publicado por Oxford University Press, Oxford
ISBN 0-19-824761-3

D. R. © 1990, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, S. A. DE C. V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3399-7

Impreso en México

25347

PRÓLOGO

El escepticismo filosófico data de la antigüedad, y al escribir acerca de él como lo hago en este libro no estoy haciendo justicia a esta tradición. Para los seguidores de Pirrón de Elis, por ejemplo, una vida de contento o tranquilidad debía ser la recompensa de la renuncia personal a las "apariencias" y del abandono de toda creencia con respecto a cómo son las cosas. La suspensión del juicio era una forma de liberarse de las ansiedades y preocupaciones que inevitablemente conlleva la búsqueda de la verdad y de no enfrentar, además, el conflicto entre las cosas que uno se siente forzado a creer. No hablaré aquí del escepticismo como una forma de vida, aun cuando algunos de los pasos por medio de los cuales debía alcanzarse la suspensión del juicio, y la dificultad de lograrla con respecto a *todos* los cuestionamientos en torno a cómo son las cosas, son puntos que se encuentran estrechamente vinculados con mi tema. El contraste implícito en la práctica escéptica entre "apariencias" y "la forma en que son las cosas", es quizá también una versión de una escurridiza distinción que examino en lo que sigue desde varios ángulos distintos. En esta medida, mis intereses son los mismos que los del escepticismo antiguo, aunque no discuto aquí estos problemas históricos. Éste es un tema del cual quisiera saber más.

En la época moderna, y especialmente en años recientes, el escepticismo en la filosofía ha llegado a ser considerado como el punto de vista de que nada sabemos, o de que nada es cierto, o de que todo puede ponerse en duda. Ésta es una tesis o doctrina acerca de la condición humana, no es en sí misma una forma de vida. Se piensa que se basa en muchas de las mismas consideraciones a las que podrían haber aludido los escépticos de la antigüedad al liberarse de sus opiniones u oponerse a las doctrinas de otros, pero en tanto tesis filosófica no apunta a una forma de vida más que a otra, dejando de lado la tranquilidad o la felicidad humana. Uno de los problemas que planteo en este libro es precisamente qué relación tiene en realidad el escepticismo filosófico con los asuntos corrientes de la vida cotidiana.

Como una posición con respecto al conocimiento humano, el escepticismo en esta forma moderna no se aplica a todo lo que creemos. Podría ser posible tener conocimiento o creencias fidedignas acerca de algunas cosas o en ciertas áreas, aunque no en otras. Así pues, quizá podríamos aceptar el escepticismo en relación con las afirmaciones de la moralidad o de la religión sin que por las mismas razones haya que abandonar las matemáticas, la medicina, o la ciencia de la naturaleza.

En este libro examino la idea del escepticismo filosófico de que no podemos saber nada acerca del mundo físico que nos rodea. Esta tesis se considera la única respuesta al problema de cómo es posible el conocimiento del mundo. La mayoría de las teorías filosóficas del conocimiento de los tiempos modernos ha tomado una postura con respecto a este problema, aunque muy pocas han asumido una posición escéptica. En consecuencia, también es parte fundamental de mi interés saber en qué medida alguna de estas teorías podría posiblemente ser correcta; pero no se tra-

ta solamente de encontrar la mejor teoría del conocimiento. Al examinar el escepticismo filosófico acerca del mundo externo intento poner en tela de juicio nuestra comprensión misma de lo que se supone tiene que ser una teoría filosófica del conocimiento. Creo que esto es algo que no se ha comprendido tan bien como uno podría suponer dada la aparentemente inacabable proliferación de cada vez más y más "teorías" a este respecto. Es tiempo de detenerse y preguntar qué se supone ha de hacer *toda* teoría filosófica del conocimiento.

Estoy interesado, en consecuencia, en la *significación* del escepticismo filosófico y me ocuparé de ésta en varios sentidos diferentes. Puede decirse que algo es significativo como opuesto a ser insignificante o poco importante, y yo pretendo ilustrar la importancia del escepticismo para el estudio filosófico del conocimiento. No todos estarían de acuerdo en esto; el escepticismo en filosofía ha sido considerado falto de interés, tal vez incluso una pérdida de tiempo, en los años recientes. El intento de afrontar, o incluso de entender, el desafío escéptico a nuestro conocimiento del mundo es considerado en algunos círculos como un ejercicio académico ocioso, un obstinado rechazo a abandonar ciertas formas de pensamiento anticuadas en esta nueva era poscartesiana. Cuando esta actitud no se basa en la ignorancia o en una impaciencia filisteica hacia el pensamiento abstracto, es frecuente que descansa en la creencia de que ya comprendemos bastante bien cómo y por qué exactamente está equivocado el escepticismo filosófico tradicional. Uno de los propósitos de este libro es sugerir que esta cómoda creencia no es verdadera.

Pienso que muchos filósofos que muestran muy poco interés en el escepticismo realmente están comprometidos con él por sus teorías del conocimiento, y que otros, quienes simplemente eludirían el problema, no pueden dar una explicación satisfactoria de cómo ha de superarse. No pretendo legislar sobre el gusto intelectual. No estoy sugiriendo que todos deberían interesarse en el escepticismo, ni tampoco que todos los filósofos deban estar interesados en comprender cómo es posible el conocimiento humano. Pero sí pienso que aquellos que reflexionan en algún sentido sobre esta última cuestión están equivocados al suponer que pueden entonces ser indiferentes a los trabajos del escepticismo filosófico. Hay quienes, por otro lado, no le dan importancia al escepticismo porque piensan que es tan evidentemente verdadero que no tiene sentido repetirse. Considero a esta reacción igualmente insatisfactoria, aunque más perspicaz que su opuesta, por razones que espero saldrán a luz.

También puede decirse que algo es significativo en oposición a lo que es un sentido, incoherente o ininteligible, y ésta es otra dimensión de mi interés en la significación del escepticismo filosófico. Podría ser que resultase que la tesis escéptica de que no sabemos nada acerca del mundo que nos rodea, una vez examinada, no quiere decir lo que parece querer decir, o tal vez que no quiere decir nada en absoluto. El problema de qué significa en realidad, si significa algo, se trata en todo este libro y no solamente en el capítulo v, donde se examina directamente el problema de la carencia de sentido. Si la tesis escéptica resultase ser en efecto incoherente, todos aquellos a quienes no interesa o bien por su obvia falsedad o por su obvia verdad deben estar equivocados. No entenderán realmente por qué no es un problema aun cuando lo es.

También podemos hablar de la significación de algo en el sentido de lo que significa o de aquello a lo que apunta o de lo que muestra. En este sentido también, y quizá ante todo, es que estoy interesado en la significación del escepticismo filosófico. Aun cuando la tesis no signifique nada, o no signifique lo que aparentemente significa, ¿el estudio del escepticismo acerca del mundo que nos rodea puede no obstante revelarnos algo profundo o importante acerca del conocimiento humano o de la naturaleza humana o del impulso a entenderlos filosóficamente? Estoy bastante seguro de que la respuesta es "Sí", aunque no he llegado tan lejos como quisiera para mostrar por qué es así. Tampoco he logrado enunciar de manera precisa cuál podría ser la enseñanza o la moraleja de un estudio del escepticismo filosófico. Aparte de las contingencias habituales de un espacio limitado y una intuición y comprensión limitadas, podría haber buenas razones, incluso filosóficas, para mi fracaso en cuanto a esto. Tal vez una moraleja nunca pueda enunciarse sin ambigüedad alguna. Si es así, este hecho mismo sería algo digno de explicarse. Intento dar algunos pasos en esta dirección.

Este libro está escrito con la creencia de que el estudio de los problemas filosóficos puede en sí mismo ser filosóficamente iluminador. Desde luego nadie negaría la necesidad de tener un entendimiento claro del problema que se tiene entre manos si ha de haber un progreso intelectual real. Sin embargo, no quiero decir solamente que la solución o respuesta a los problemas filosóficos pueda ser iluminadora. Está claro que podría serlo, si se ha obtenido la respuesta correcta y se sabe que se tiene, o incluso si se fracasó y se sabe que se ha fracasado y quizá aun si se tiene alguna idea de por qué. Lo que quiero decir es que el estudio de la naturaleza misma de un problema filosófico puede ser una actividad iluminadora, muy independientemente de si alguna vez lleva a una respuesta mejor.

Puede esperarse que el intento de entender aquello a lo que llamo la naturaleza de un problema filosófico ilumine no sólo el problema mismo, sino también el "fenómeno" mismo —la moralidad, la religión, el conocimiento, la acción o cualquier otra cosa que pudiera ser— del que surge el problema filosófico. Me parece sorprendente que tan pocos autores de filosofía en estos días y de esta época se concentren realmente en los problemas mismos y en el origen que tienen. Parece haber una muy extendida confianza con respecto a cuáles son los problemas, qué tipo de cosa sería una doctrina o teoría filosófica acertada, y qué tendría que proporcionarnos para comprender los fenómenos de los que tradicionalmente se ha ocupado; no comparto esta confianza. Pienso que cualquier cosa que indagemos en filosofía, o cualquier cosa que nos lleve a plantearnos cuestiones filosóficas, debe ser algo muy fundamental de la naturaleza humana, y que lo que nos lleva a plantearnos precisamente las cuestiones que nos planteamos en las formas particulares en las que ahora las formulamos debe ser algo muy profundo en nuestra tradición. Puede por tanto esperarse, tal vez, que el estudio del origen de los problemas filosóficos en la forma en que se nos presentan actualmente nos proporcione cierto grado de comprensión, iluminación, satisfacción o cualquier cosa que sea lo que buscamos en la filosofía, aun cuando nunca lleguemos a algo que pueda considerarse una solución a un problema filosófico. Cierto es que ambas cosas podrían ir una en contra de la otra; la adopción de algo que tomamos como una respuesta aceptable a un problema filosófico podría ser justo lo que nos impidiera aprender

la moraleja que podría revelarnos una comprensión más profunda del origen del problema.

En todo caso, la idea de que no se tiene una comprensión adecuada del origen de los problemas filosóficos y de que ésta podría constituir una promesa de algo interesante filosóficamente es una hipótesis digna de ponerse a prueba. Espero dar algunas razones para pensar que es plausible en el caso de un problema filosófico específico, aunque nada de lo que digo lleva tan lejos como para sustentar un veredicto final ni siquiera en este caso particular. Tal vez un veredicto final es demasiado esperar cuando se trata de la cuestión de qué tanta iluminación puede lograrse a partir de cierto tipo de investigación. Uno de los atractivos, y uno de los peligros, del tipo de tarea que recomiendo es que es imposible saber de antemano a dónde podría llevar o en qué podría resultar. Por esta razón solamente espero que se continúe después el tipo de investigación a la que trato de incitar. Pero no debe esperarse que las páginas que siguen culminen en un grupo de doctrinas o conclusiones acerca del escepticismo filosófico o acerca del problema al que responde. A lo más, pueden llevarnos hacia una forma de comprender y apreciar su significación.

En lo que sigue, comento y examino los escritos de varios filósofos particulares y confío que en lo que diré acerca de ellos pueda verse la manera de aplicarlo más ampliamente y no sólo a los puntos de vista de estos autores. En efecto, creo que cada una de las posiciones que estudio representa uno u otro de los diversos tipos de teoría o acercamiento que son comunes actualmente en la epistemología, aun cuando no siempre examino la expresión más reciente de la teoría en cuestión. Me he sentido fuertemente atraído, y en algunos casos realmente convencido, por cada una de ellas en un momento o en otro. La insatisfacción con todas ellas en cada caso contribuyó sin duda a mi preocupación por la naturaleza o sentido —o incluso posibilidad— de una teoría filosófica del conocimiento como tal. Nuevamente, no ofrezco nada definitivo con respecto a qué es una teoría filosófica. Presento algunos casos y los examino a la luz del problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Tal vez pueda distinguirse cierto patrón. Durante los años que he estado trabajando, leyendo y escribiendo acerca de estos temas, he gozado del apoyo de la Beca de Investigación de Humanidades de la Universidad de California, Berkeley; del American Council of Learned Societies, y de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Estoy sumamente agradecido con cada uno de ellos, sin cuyo apoyo no existiría este libro.

He presentado versiones de este material o de otros relacionados en gran número de universidades y colegios de ocho países. La diversidad de respuestas y críticas favorables que recibí ha tenido provechosos efectos en las páginas que siguen, y aun cuando yo mismo no puedo ya identificarlos, me siento particularmente agradecido con los responsables. Creo que la idea de publicar un estudio extenso del escepticismo se me ocurrió conforme estas primeras líneas a partir de una serie de conferencias que di en un seminario en Berkeley en la primavera de 1977. Tuve otra conferencia en el invierno de 1983 en la cual di el penúltimo borrador de este libro para que lo examinaran a fondo algunos estudiantes sagaces graduados de Berkeley. Quisiera agradecer a ambos grupos y a los auditorios más o menos entusiastas con las conferencias en Berkeley también, por su ayuda. Si no hubiera tenido la oportunidad de desa-

rollar mi material ante estos estudiantes perspicaces y francos, este proyecto nunca habría sido llevado a cabo.

Todo ha sido reescrito aquí, aunque en ciertos lugares se superpone, algunas veces casi exactamente, a mis ensayos antes publicados. "The Significance of Scepticism", escrito en 1977 para una conferencia en Bielefeld sobre los Argumentos Trascendentales y los Fundamentos Conceptuales de la Ciencia, da un esbozo aproximado de la línea general que trato de desarrollar aquí de forma más detallada. Aparece en las actas de la conferencia *Transcendental Arguments and Science*, compiladas por P. Bieri, R. P. Horstmann y L. Krüger (Reidel, Dordrecht, 1981). Las ideas principales de mi interpretación de Kant que aparecen en el capítulo IV pueden encontrarse en "Kant and Skepticism", mi colaboración en *The Skeptical Tradition*, compilado por M. F. Burnyeat (University of California Press, Berkeley, 1983). El capítulo VI es una versión revisada y ampliada de "The Significance of Naturalized Epistemology", que apareció en *Midwest Studies in Philosophy, Volume Six: The Foundations of Analytic Philosophy*, compilado por P. A. French, T. E. Uehling, Jr., H. K. Wettstein (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981). Una parte del capítulo VII fue sacada de mi contribución en un simposio de la American Philosophical Association, "Reasonable Claims: Cavell and the Tradition", publicado en *The Journal of Philosophy*, 1980. Me gustaría dar las gracias a los editores y directivos por el permiso para publicar la presente versión.

Por el momento me es casi imposible mencionar a todos los amigos, conocidos, colegas y críticos que tuvieron alguna influencia en esta obra. Por lo tanto, más bien solamente puedo dar un agradecimiento general a todos ellos. Me doy cuenta de que en los últimos años me he beneficiado a partir de las conversaciones con Rogers Albritton, Myles Burnyeat, Stanley Cavell, Donald Davidson, Burton Dreben, Linda Foy, Gil Harman, Lorenz Krüger, Thomas Nagel, Mark Platts, W. V. Quine, Tim Scanlon, Sam Scheffler y Judith Thomson. Janet Broughton me ha sido particularmente de mucha ayuda en la lectura y los comentarios de las partes del manuscrito en sus distintas etapas de composición, dándome siempre acertados consejos. Michael Frede es para mí un constante estímulo y apoyo, y de él siempre aprendo más de lo que puedo aprovechar.

Mi amigo y colega Thompson Clarke se encuentra vinculado con este libro de una manera muy especial. Me es realmente imposible identificar y reconocer del todo la deuda que tengo con él a lo largo de los años. Gran parte de la sustancia del capítulo I la hemos dado por sentada como una base común entre nosotros por mucho tiempo. Algunas de las ideas del capítulo II las presenté por vez primera en un seminario que dirigí conjuntamente con él a finales de los años sesenta, en respuesta a ciertos escritos suyos que consideré en ese tiempo que concedían demasiado a Austin pese al esfuerzo de llegar a un acuerdo con la filosofía lingüística en apoyo de la epistemología tradicional. Esto es algo que hemos seguido discutiendo de una u otra forma desde entonces. La concepción básica de G. E. Moore que se presenta en el capítulo III, a no ser por ciertos detalles de aplicación, puede encontrarse en su "The Legacy of Skepticism". Nuestra muy larga discusión acerca de los problemas que plantea este ensayo me permitió finalmente comprender la distinción entre lo que él llama "lo simple" y "lo filosófico", la cual de una u

otra forma aparece a todo lo largo del libro. Ello me ayudó más tarde a comprender la noción de Kant de lo "trascendental" según trato de explicarlo en el capítulo iv. El verificacionismo me proporcionó otro caso, quizá más claro, del mismo tipo de distinción, y pude ver entonces que algunos de mis desacuerdos con él que expreso en el capítulo v, probablemente se hallaban latentes en mis "Transcendental Arguments" de 1968. El capítulo vi tuvo su origen en las discusiones con Quine así como en los cursos que dimos Clarke y yo a finales de los setenta, donde desarrollé en una forma propia las ideas acerca de lo "interno" y lo "externo" que pienso ambos habíamos estado siguiendo. El capítulo vii contiene una parte de mi respuesta a "The Legacy of Skepticism" en un encuentro de la American Philosophical Association en el año de 1972 y parte de una interpretación de Stanley Cavell, ambas cosas las discutimos juntos muchas veces.

Sin embargo, nunca sería suficiente una lista de capítulos o temas particulares en los cuales pueda identificarse su influencia sobre este libro: he estado demasiado cerca de su trabajo durante los últimos 20 años como para poder medir lo que he puesto de mí en este sentido. Ha habido indudablemente influencia en ambas direcciones, pero los efectos de nuestra asociación son mucho más intensos e indefinibles en mi caso que en el suyo. No es para nada exagerado decir que toda mi forma de pensar acerca de la filosofía, y no sólo acerca de la epistemología tradicional, ha sido afectada por él de maneras inauditas, y me siento contento de haber tenido la oportunidad de expresarlo aquí. Él no trataría los problemas que yo investigo en la forma en que yo lo hago, pero yo no procedería como lo hago si no hubiera sido por él. Me alegraría mucho que lo que he presentado aquí de nuestra concepción mutua del tema ayudara a que sus propias contribuciones, muy particulares con respecto a estas cuestiones, fueran más accesibles al mundo filosófico.

Además de estas deudas filosóficas, quisiera decir finalmente algunas palabras de agradecimiento a Venecia, La Serenísima misma, donde se escribió este libro por primera vez. Probablemente ningún lugar sobre la Tierra es más propicio para examinar el problema de la realidad del mundo externo y, sin la innegable cordialidad y simpatía de las personas que pude conocer allí, podría haber regresado a *terraferma* con un caso en lugar de un tratado de escepticismo.

I. EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

AL MENOS desde la época de Descartes, en el siglo xvii, ha existido un problema filosófico con respecto a nuestro conocimiento del mundo que nos rodea.¹ Para ponerlo en una forma más sencilla, el problema consiste en mostrar cómo podemos tener algún conocimiento del mundo. La conclusión de que no podemos hacerlo, de que nadie sabe nada acerca del mundo que nos rodea, es a lo que llamo "escepticismo acerca del mundo externo"; así pues, también podríamos decir que el problema es mostrar cómo o por qué no es correcto el escepticismo acerca del mundo externo. No es mi propósito resolver el problema, sino comprenderlo. Creo que el problema no tiene solución; o más bien que la única respuesta a la cuestión, según se supone que debe entenderse, es que no podemos saber nada acerca del mundo que nos rodea. Pero, ¿cómo se supone que ha de entenderse el problema? Puede expresarse con unas cuantas palabras conocidas por todos nosotros, pero espero mostrar que no puede garantizarse con nuestro solo entendimiento de estas palabras una comprensión del carácter filosófico particular de la cuestión y de la inevitabilidad de una respuesta insatisfactoria a ella. Para ver cómo se supone que ha de entenderse el problema debemos por tanto examinar lo que tal vez bien podría describirse como su origen: cómo surge el problema y cómo adquiere este carácter especial que hace inevitable una respuesta negativa insatisfactoria. Tenemos que tratar de entender el problema *filosófico* de nuestro conocimiento del mundo externo.

El problema surgió para Descartes en el curso de su reflexión sobre todo lo que él sabía. Llegó a un punto en su vida en el que procuró sentarse y reflexionar sobre todo lo que había aprendido o le habían dicho alguna vez, todo lo que había aprendido, descubierto o creído desde que tuvo la suficiente edad para saber o creer algo.² Podríamos decir que estaba reflexionando sobre su conocimiento, pero expresarlo de esta forma podría sugerir que estaba dirigiendo su atención a lo que realmente era un conocimiento y lo que él quería determinar era precisamente si era conocimiento o no. "Entre todas las cosas que creo o tomo por verdaderas, ¿qué es conocimiento y qué no lo es?"; ésta es la pregunta que se planteó Descartes. Obviamente, es una pregunta muy general, pues pregunta acerca de todo lo que él cree o considera verdadero, pero en otros respectos parece precisamente el tipo de pregunta a la que estamos del todo acostumbrados en la vida diaria y que con frecuencia sabemos cómo responder.

¹ Se ha argumentado que el problema en la forma completamente general en la cual se examina aquí es original en Descartes y que nada realmente similar aparece en la filosofía antes de esta época. Véase M. F. Burnyeat, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *The Philosophical Review*, 1982.

² Véase el comienzo de la primera de sus *Meditations on First Philosophy*, en *The Philosophical Works of Descartes*, comp. y trad. por E. S. Haldane y G. R. T. Ross (2 vols., Nueva York, 1955), vol. I, p. 145. (Citado en adelante como HR.)

Por ejemplo, yo he llegado a aceptar con el paso de los años un gran número de cosas acerca del resfriado común. Se me ha dicho siempre que uno puede pescar un resfriado por traer los pies mojados, o por sentarse cerca de una corriente de aire, o por no secarse el pelo antes de salir cuando el clima está frío. He aprendido también que el resfriado común es el efecto de un virus transmitido por una persona que ya está infectada. Y también creo que se es más vulnerable a los resfriados cuando se está excesivamente cansado, bajo tensión, o de cualquier otra manera en la que no se encuentra uno en las mejores condiciones de salud. A la luz de la reflexión me parece que algunas de estas creencias son inconsistentes con algunas otras; descubro que es bastante improbable que todas puedan ser verdaderas. Tal vez pudieran serlo, pero reconozco que hay muchas cosas que no entiendo. Si me sentara e intentara pensar en todo mi "conocimiento" acerca del resfriado común, entonces fácilmente podría pasar a preguntarme cuánto de esto es realmente conocimiento y cuánto no lo es. ¿Qué sé realmente acerca del resfriado común? Si estuviera lo suficientemente interesado en continuar con el asunto sería natural que examinara el origen de mis creencias. ¿Alguna vez ha habido alguna buena razón para pensar que los resfriados tienen siquiera algo que ver con el pelo mojado en un clima frío, por ejemplo, o con el hecho de sentarse cerca de una corriente de aire? ¿Acaso las personas de las que yo aprendí estas cosas tienen probablemente que haberlas tenido por buenas razones? ¿Estas creencias son sólo viejos cuentos, o son realmente verdaderas? Podría plantearme estas preguntas y tengo al menos una idea general de cómo ir las respondiendo.

Aparte de mi impresión de que es implausible que todas mis creencias acerca del resfriado común sean conjuntamente verdaderas, no he mencionado ninguna otra razón para estar interesado en investigar la situación de mi conocimiento sobre este asunto. Sin embargo, por el momento esto no parece afectar la inteligibilidad o la viabilidad del proyecto reflexivo. No hay nada de misterioso en ello. Es el tipo de tarea que podemos vernos llevados a emprender por muchas razones y con frecuencia buenas razones, en la medida en que tenemos buenas razones para preferir el conocimiento y la creencia firme a la conjetura, las ilusiones o simplemente a dar por supuestas las cosas.

La reflexión sobre, o la investigación de, nuestro conocimiento putativo no necesita extenderse a un área de interés muy amplia. Podría ser importante preguntar si algo bastante específico y particular que creo o he dado por supuesto es en realidad algo que sé. Como miembro de un jurado, podría descubrir que he estado dejando de lado a un sospechoso porque se encontraba a 1 500 kilómetros de distancia, en Cleveland, en el momento del crimen. Pero más tarde podría empezar a cuestionarme sobre si esto es realmente algo que sé. Reflexionaría acerca del origen de mi creencia, pero en este caso la reflexión no supone un escrutinio general de todo lo que considero saber con respecto al caso. Para satisfacerme bastaría con reexaminar la coartada del sujeto y las credenciales de sus testigos de apoyo. Podría encontrar en efecto que era la fiabilidad de estos datos precisamente en lo que me había estado basando desde el principio.

Al señalar que nos es perfectamente familiar la idea de investigar o revisar nuestro conocimiento sobre algún asunto particular o cierta área general no pretendo sugerir que siempre sea fácil dirimir la cuestión. Dependiendo de la

naturaleza del caso, podría ser muy difícil, tal vez incluso imposible en el momento, llegar a una conclusión sólida. Por ejemplo, probablemente sería muy difícil, si no es que imposible, que rastreara y evaluara el origen de muchas de las cosas que creo con respecto al resfriado común. Pero asimismo es cierto que algunas veces no es imposible ni especialmente difícil resolver el problema. Ciertamente, en ocasiones descubrimos que en realidad no sabemos lo que anteriormente pensábamos saber. Yo podría darme cuenta de que lo que he creído con anterioridad no es ni siquiera verdadero: que el hecho de sentarse cerca de una corriente de aire no está ni siquiera correlacionado con el hecho de contraer un resfriado, por ejemplo. O podría descubrir que no existe ninguna buena razón, o que nunca la hubo, para creer lo que creía: que la coartada de cierto sujeto era inventada y por tanto que fue falsamente testificada por sus amigos. Podría concluir razonablemente en cada uno de los casos que yo, y todo el mundo a este respecto, nunca supe lo que antes había considerado saber. Todos estamos familiarizados con la actividad ordinaria de revisar nuestro conocimiento y con la experiencia de llegar a un veredicto positivo en algunos casos y a un veredicto negativo en otros.

El propio interés de Descartes en qué sabe y en cómo es que lo sabe, es parte de su búsqueda de lo que llama un método general para "conducir correctamente la razón e indagar la verdad en las ciencias".³ Busca un método de investigación del que él pueda estar seguro de antemano que lo llevará solamente a la verdad si lo sigue adecuadamente. Me parece que no necesitamos respaldar la validez de esa pesquisa ni la viabilidad de ese programa a fin de intentar seguir a Descartes en la evaluación de la postura en la que está respecto a aquello en lo que cree. Llega a encontrar deficiente en ciertos aspectos generales su supuesto conocimiento, y es en el curso de esta evaluación negativa original que surge el problema en el que estoy interesado. Llamo "negativa" a la evaluación porque hacia el final de su *Primera meditación* descubre que no tiene ninguna razón válida para creer nada acerca del mundo que le rodea y por lo tanto que no puede saber nada del mundo externo.

¿Cómo se desarrolla esta evaluación, y qué tanto es comparable con el tipo de revisión de nuestro conocimiento que nos es familiar y que todos sabemos cómo realizar en la vida diaria? Esta cuestión, en una forma u otra, estará presente en el resto de este libro. Es la cuestión de qué es exactamente lo que significa el problema de nuestro conocimiento del mundo externo y de cómo surge con su carácter filosófico particular. El origen del problema ha de hallarse en alguna parte dentro u oculto tras el tipo de pensamiento en el que Descartes se ocupa.

Un sentido en el que la pregunta de Descartes acerca de su conocimiento difiere de los ejemplos de la vida diaria que consideré, es que está referida a *todo* lo que él cree o considera verdadero. ¿Cómo emprende uno la tarea de evaluar la totalidad de su conocimiento de una sola vez? Me fue posible enlistar algunas de las cosas que creo acerca del resfriado común y preguntar entonces, con respecto a cada una de ellas, si realmente las sabía, y si fuera así cómo es que tengo conocimiento de ellas.

³ Véase su *Discourse on the Method of Rightly Conducting Reason and Seeking Truth in the Sciences*, en HR, pp. 81 ss.

✓ Pero aunque ciertamente puedo enumerar una cantidad de cosas que creo, y podría asentir a muchas de ellas tan pronto como las tuviera presentes, existen pocas esperanzas, obviamente, con respecto a evaluar todo lo que creo en esta forma asistemática. Por una razón, probablemente no tiene sentido, estrictamente hablando, discurrir acerca de las diversas cosas que uno cree. Si se me pregunta que si forma parte de mis creencias el que yo haya ido a ver una película anoche puedo sinceramente responder "Sí". Si se me pregunta si forma parte de mis creencias la de que fui anoche al cine daría la misma respuesta. ¿He identificado por ello dos de mis creencias, o sólo una? ¿Cómo ha de dirimirse la cuestión? Si decimos que solamente identifiqué una de mis creencias, parecería que debo también aceptar que tengo otra creencia con respecto a que ir a ver una película e ir al cine son una y la misma cosa. Así pues, tendríamos más de una creencia después de todo. Parece lejana la posibilidad incluso de llegar a un principio para enumerar las creencias, aunque sea sólo en su número actual.

Aun cuando sí tiene sentido contar las cosas que creemos, es bastante claro que su número sería infinitamente grande y una evaluación de nuestras creencias una a una no podría, por tanto, en modo alguno completarse nunca. Es fácil ver esto si se consideran sólo algunas de las cosas más sencillas que uno conoce, por ejemplo en aritmética. Una de las cosas que sé es que uno más uno es igual a dos. Otra es que uno más dos es tres, y otra es que uno más tres es cuatro. Obviamente, no podría haber un final a la tarea de evaluar mi conocimiento si tuviera que indagar de manera separada la fuente de cada una de mis creencias de esta serie. E incluso si llegara a tener éxito, sólo habría evaluado lo que sé acerca de la adición del número uno a un cierto número; tendría aún que hacer lo mismo para la suma del dos, después del tres, y así sucesivamente. Y aun con esto agotaría solamente mis creencias con respecto a la adición; todas mis otras creencias matemáticas, sin mencionar todo el resto de mi conocimiento, quedarían hasta aquí sin examinar. Es evidente que el trabajo no puede hacerse asistemáticamente, de una a una. Es necesario encontrar algún método para evaluar extensas clases de creencias a la vez.

Una forma de hacerlo sería buscar las fuentes, canales, o bases comunes de nuestras creencias y pasar entonces a examinar la fiabilidad de esas fuentes o bases, como examiné la fuente o la base de mi creencia de que el sospechoso estaba en Cleveland. Descartes describe tal investigación como una indagación de los "principios" del conocimiento humano, "principios" cuyas credenciales generales puede él investigar entonces (HR, 145). Si se encontrara que hay algunos "principios" implícitos en todo, o al menos en la mayor parte de nuestro conocimiento, una evaluación de la fiabilidad de estos "principios" podría ser una evaluación de todo o de gran parte de nuestro conocimiento. Si encuentro una buena razón para dudar de la credibilidad de la coartada del sospechoso, por ejemplo, que era todo lo que tenía para continuar en la creencia de que se encontraba en Cleveland, entonces lo que en primera instancia consideré mi conocimiento de que él estaba en Cleveland lo juzgaría deficiente o lo pondría en duda. Su origen o su base habría sido minada. Del mismo modo, si se encontrara que uno de los "principios" o bases sobre los que descansa todo mi conocimiento del mundo no es fidedigno en esa medida mi conocimiento del mundo sería juzgado imperfecto también, o sería puesto en duda.

¿Existen algunos "principios" del conocimiento humano importantes en el sentido de Descartes? Basta reflexionar un poco sobre el organismo humano para convencernos de la importancia de los sentidos: la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato. Descartes lo expresa de una manera más radical al decir que "todo lo que hasta este momento he tomado por más verdadero y cierto lo he aprendido o bien de los sentidos o bien por medio de los sentidos" (HR, 145). Exactamente qué es lo que incluiría él bajo "los sentidos" es quizá aquí un poco vago, pero incluso si se deja así de impreciso muchos filósofos negarían lo que parece estar diciendo Descartes. Sostendrían, por ejemplo, que el conocimiento matemático que mencioné antes no se adquiere y no podría adquirirse a partir de los sentidos o por medio de ellos, así pues no *todo* lo que sé lo sé de esta forma. Por el momento, podemos dejar de lado la cuestión de si realmente Descartes está negando el punto de vista de aquellos que creen en el carácter no sensorio del conocimiento matemático, y la de si, dado que éste fuera el caso, él estaría en lo correcto. Es claro por lo menos que los sentidos son muy importantes para el conocimiento humano. Incluso restringiéndonos a los cinco sentidos tradicionales, podemos empezar a apreciar su importancia al reflexionar sobre lo poco que alguien podría llegar a conocer sin ellos. Una persona ciega y sorda de nacimiento que carece también de papilas gustativas y del sentido del olfato, sabría muy poco de las cosas, no importando qué tanto viviera. Imaginarlo también anestesiado o sin el sentido del tacto sería en conjunto forzar tal vez demasiado nuestra concepción de un organismo humano, o al menos de un organismo humano del que podemos esperar aprender algo acerca del conocimiento humano. Parece innegable la importancia de los sentidos como una fuente o canal de conocimiento. Entonces, al parecer es posible reconocer su importancia y evaluar la fiabilidad de esa fuente, muy independientemente de la difícil cuestión de si *todo* nuestro conocimiento viene de ahí. Estaríamos evaluando por tanto las credenciales de lo que en ocasiones es denominado nuestro conocimiento "sensorio", "con base en la experiencia" o "empírico", lo que, como veremos, es una tarea a seguir más que suficiente.

Habiendo encontrado un "principio" o fuente extremadamente importante de nuestro conocimiento, ¿cómo podemos investigar o evaluar *todo* el conocimiento que obtenemos de esa fuente? Como antes, nos enfrentamos al problema de la inagotabilidad de lo que creemos sobre esta base, así pues no es posible emplear un procedimiento asistemático, una por una. Pero tal vez podamos hacer una evaluación negativa bastante general. Podría parecer que tan pronto como hemos descubierto que los sentidos son una de las fuentes de nuestras creencias nos encontramos inmediatamente en condición para condenar todo supuesto conocimiento que se derive de ellos. Ciertos filósofos han razonado aparentemente de esta forma y muchos han supuesto incluso que Descartes se encuentra entre ellos. La idea es que si estoy evaluando la confiabilidad de mis creencias y cuestionando que realmente sepa lo que considero saber, y me encuentro con una extensa clase de creencias que me han llegado a través de los sentidos, puedo descartar en seguida todas esas creencias por ser poco fiables o por no ser conocimiento en función del hecho obvio de que en ocasiones puedo estar equivocado en mis creencias que se basan en los sentidos. Las cosas no siempre son como parecen ser, así pues si creo que realmente son de cierta manera con base en la forma en que se me presentan,

podría no obstante equivocarme. Todos nos hemos dado cuenta de que en uno u otro momento hemos sido engañados por las apariencias; sabemos que no siempre son de fiar los sentidos. ¿No deberíamos concluir, entonces, que en tanto fuente general de conocimiento los sentidos no son de fiar? Según lo expuso Descartes, ¿no es acaso más sabio nunca "fiarse enteramente de algo por lo que alguna vez hemos sido engañados" (HR, 145)? ¿No tenemos aquí una forma muy general de condenar *todas* nuestras creencias adquiridas por medio de los sentidos por tratarse de creencias no del todo fiables?

Considero que la respuesta a esta pregunta es "No, no podemos considerar que lo es", y pienso que Descartes estaría de acuerdo con esta respuesta. Es cierto que él dice que los sentidos nos "engañan" en ciertas ocasiones, y es cierto también que se pregunta si acaso no es esto suficiente para condenar los sentidos en general como una fuente de conocimiento, pero de inmediato nos recuerda el hecho obvio de que las circunstancias en las que nos "engañan" los sentidos pueden ser especiales en ciertos modos discernibles y que por tanto sus fallas ocasionales no fundamentarían una condena general de su fiabilidad.

A veces, para dar un viejo ejemplo, una torre parece redonda desde cierta distancia, siendo que realmente es cuadrada. Si nos fiamos únicamente de las apariencias del momento, podríamos decir que la lejana torre es redonda y estaríamos equivocados. Sabemos también que existen muchos organismos pequeños invisibles a simple vista. Si la mesa que tengo frente a mí se encuentra cubierta de estos organismos en este momento pero la miro y digo que no hay absolutamente nada sobre la mesa, estaré equivocado una vez más. Pero todo lo que se sigue de estos hechos tan comunes, como señala Descartes, es que hay cosas con respecto a las cuales podemos estar equivocados, o que hay ocasiones en las que podemos adoptar creencias falsas, si confiamos totalmente en nuestros sentidos en ese momento. Así pues, en ocasiones debemos ser cuidadosos acerca de lo que creemos con base en los sentidos, o quizá a veces no deberíamos conceder nuestro asentimiento a algún enunciado acerca de cómo son las cosas —cuando las cosas están demasiado lejos como para verlas adecuadamente, por ejemplo, o cuando son demasiado pequeñas como para verlas—. Pero esto evidentemente no basta para apoyar la política de no confiar nunca en nuestros sentidos, o de no creer nada que tenga por base los sentidos. Ni muestra que yo no pueda saber nada por medio de los sentidos. Si mi coche arranca rápidamente todas las mañanas durante dos años a la temperatura ambiente al nivel del mar, pero entonces no quiere arrancar una mañana de temperatura glacial en la cima de una gran montaña, esto no apoya la política de no confiar nunca en que mi coche arranque nuevamente una vez que regrese a una temperatura más baja y a la altitud de la que tan tontamente lo saqué. Ni es prueba tampoco de que nunca pueda saber si mi coche arrancará otra vez. Solamente muestra que hay ciertas circunstancias en las que mi coche, en otra situación completamente confiable, podría no arrancar. Así pues, el hecho de que algunas veces estemos equivocados, o seamos "engañados" con respecto a nuestros juicios que se basan en los sentidos, no es suficiente en sí mismo para mostrar que los sentidos no son nunca una base fidedigna y que por tanto tampoco fiables como fuente de conocimiento.

La evaluación negativa de Descartes de la totalidad de su conocimiento sensorio no se basa en ningún razonamiento semejante. En su investigación parte, más bien,

de las que parecerían ser las condiciones más favorables para el funcionamiento confiable de los sentidos como una fuente del conocimiento. Mientras se encuentra inmerso en estas reflexiones de carácter verdaderamente filosófico acerca de las cuales está escribiendo en su *Primera meditación*, Descartes está sentado en una habitación cálida, junto al fuego, en bata, con una hoja de papel en su mano. Se da cuenta de que aunque podría ser capaz de dudar que una torre lejana que parece redonda sea realmente redonda, parece imposible dudar que él está realmente sentado allí, junto al fuego, en bata y con una hoja de papel en la mano. El fuego y la hoja de papel no son ni demasiado pequeños ni se encuentran demasiado lejos como para no verlos bien, están sin duda ahí frente a sus ojos; parece ser la mejor posición en la que pueda estar alguien para llegar a creencias confiables o a un conocimiento por medio de los sentidos acerca de lo que está sucediendo a su alrededor. Ésta es precisamente la forma en que lo considera Descartes. El hecho de que esté en la mejor situación posible de esta índole es justamente lo que él piensa y le permite investigar o evaluar de un golpe todo el conocimiento sensorio del mundo que nos rodea. La conclusión a la que llega acerca de su supuesto conocimiento de que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano en esta situación particular sirve como una base para una evaluación completamente general de los sentidos como una fuente de conocimiento acerca del mundo que nos rodea.

¿Cómo es que puede ser así? ¿Cómo puede él llegar tan fácilmente a una conclusión general acerca de todo su conocimiento sensorio con base en un solo ejemplo? Es evidente que no es simplemente por una generalización de un ejemplo particular a todos los casos de conocimiento sensorio, en la forma en que uno podría irreflexivamente saltar a una conclusión acerca de todos los hombres pelirrojos con base en uno o dos individuos. Más bien, toma el ejemplo particular de su convicción de que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano como representativo de la mejor posición en la que cualquiera de nosotros podríamos alguna vez estar para conocer las cosas del mundo que nos rodea con base en los sentidos. Lo que es cierto de un caso representativo, si es verdaderamente representativo y no depende de peculiaridades especiales que le son propias, puede fundamentar de manera legítima una conclusión general. Una demostración de que un triángulo isósceles particular tiene cierta propiedad, por ejemplo, puede ser considerada una demostración de que todos los triángulos isósceles tienen esa propiedad, siempre y cuando el ejemplo original sea típico o representativo de toda la clase. Es un problema bastante difícil el de si la investigación de Descartes de la confiabilidad general de los sentidos sigue realmente este patrón familiar. La cuestión de si el ejemplo que él considera puede tratarse como representativo, o estrictamente en qué sentido, de nuestra relación con el mundo que nos rodea, pienso, es la clave para comprender el problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Pero si resulta que no hay nada ilegítimo en la forma en que llega a su conclusión negativa, el problema estará adecuadamente planteado.

Considero que, por el momento al menos, esto es lo que puede decirse acerca del razonamiento de Descartes. Eligió esta situación como representativa de la mejor posición en la que podemos estar para conocer las cosas del mundo en el sentido de que, si le es imposible saber en esta posición que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, entonces también le será imposible sa-

ber en otras situaciones algo acerca del mundo que le rodea con base en sus sentidos. Un veredicto negativo en el caso elegido sustentaría un veredicto negativo en cualquier otro caso. El ejemplo que Descartes considera pretende ser en este sentido el *mejor* tipo de caso que pueda haber de conocimiento sensorio acerca del mundo que nos rodea. Me parece que debemos admitir que es muy difícil que Descartes o alguien más pudiera encontrarse en mejores condiciones con respecto a conocer algo acerca del mundo que le rodea con base en los sentidos de lo que se encuentra en el caso que considera. Pero si nadie podría hallarse en una posición mejor para conocer, parece natural concluir que cualquier veredicto negativo al que se haya llegado acerca de este ejemplo, cualquier descubrimiento de que en este caso las creencias de Descartes no son confiables o no suponen conocimiento, podría sin temor a equivocación alguna generalizarse a una conclusión negativa acerca de todo nuestro "conocimiento" sensorio del mundo. Si los candidatos con las mejores credenciales posibles resultan ser defectuosos, todos aquellos con credenciales menos impresionantes deben ser imperfectos también.

A primera vista puede parecer que al conceder que todo el problema depende de si Descartes tiene conocimiento en este caso particular estamos concediendo muy poco; parece obvio que en esta ocasión Descartes sí sabe lo que cree saber acerca del mundo que le rodea. Pero de hecho Descartes descubre que no puede saber en este caso que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Si el caso es realmente representativo de nuestro conocimiento sensorio en general, esto será muestra de que nadie puede saber nada acerca del mundo que nos rodea. Pero, ¿cómo demonios pudo haber llegado a esta conclusión negativa en el caso particular que considera? ¿Cómo podría alguien dudar plausiblemente en tal caso de que el fuego y la hoja de papel están ahí? El papel está en la mano de Descartes, el fuego está justamente ahí frente a sus ojos abiertos, y él siente su calor. ¿Habría que estar loco para negar que se puede saber algo acerca de lo que está sucediendo alrededor en estas circunstancias? Descartes responde en un primer momento que "Sí". Dice que si dudara o negara en esta ocasión que él está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, no estaría menos loco que aquellos pobres que dicen ser reyes o que aquellos chiflados que creen que son calabazas o que están hechos de vidrio. Pero su reflexión continúa:

Al mismo tiempo debo recordar que soy un hombre, y que en consecuencia tengo el hábito de dormir, y que en mis sueños me represento las mismas cosas, o en ocasiones incluso cosas menos verosímiles, que las que se representan quienes están perturbados en sus momentos de vigilia. ¡Cuántas veces no me ha sucedido que en la noche sueño que me encuentro en este sitio, que estoy vestido y sentado cerca del fuego, siendo que en realidad reposaba sin ropa en la cama! En este momento ciertamente me parece que es con los ojos abiertos que estoy viendo este papel; que esta cabeza que muevo no está dormida, que es de manera deliberada e intencionada que extendo mi mano y la percibo; lo que sucede en el sueño no parece tan claro ni tan distinto como lo parece todo esto. Pero al pensar en esto me acuerdo que en muchas ocasiones he sido engañado durante el sueño por ilusiones similares, y al detenerme con atención en esta reflexión veo de manera tan evidente que no hay indicios seguros por medio de los cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño que quedo atónito. Y mi asombro es tal que casi es capaz de persuadirme de que ahora duermo [HR, 145-146].

Con este pensamiento, si está en lo correcto, Descartes ha perdido el mundo entero. Sabe lo que está experimentando, sabe cómo se le aparecen las cosas, pero no sabe si en efecto está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Para él es exactamente como si estuviera sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, pero no sabe si realmente están ahí el fuego y la hoja de papel o no; no sabe lo que verdaderamente está sucediendo en el mundo que le rodea. Se da cuenta de que si todo lo que puede eventualmente aprender acerca de lo que está sucediendo en el mundo circundante llega a él a través de los sentidos, siendo que no puede determinar por medio de los sentidos si él está durmiendo o no, entonces todas las experiencias sensorias que está teniendo son compatibles con un simple sueño del mundo que le rodea mientras que en realidad este mundo es muy distinto a la forma en la que él considera que es. Esta es la razón por la que considera que debe hallar una forma de determinar que no está soñando. Lejos de estar loco para negar que tiene conocimiento en este caso, piensa que su reconocimiento de la posibilidad de que podría estar soñando le da razones "muy poderosas y sensatamente consideradas" (HR, 148) para negar su juicio acerca de cómo son las cosas en el mundo que le rodea. Piensa que es eminentemente razonable insistir en que si ha de saber que está sentado junto al fuego debe saber que no está soñando que está sentado junto al fuego. Ve esto como una condición necesaria para saber algo acerca del mundo que le rodea. Y encuentra que no puede satisfacerse esta condición. Después de una cuidadosa reflexión descubre que "no hay indicios seguros por medio de los cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño". Concluye que no sabe nada acerca del mundo que le rodea pues no puede determinar que no está soñando; no puede cumplir una de las condiciones necesarias para saber algo del mundo.

El problema cartesiano de nuestro conocimiento del mundo externo se convierte por tanto en: ¿cómo podemos saber algo del mundo que nos rodea con base en los sentidos si los sentidos sólo nos proporcionan lo que según Descartes nos dan? Lo único que obtenemos a partir de los sentidos es, según el punto de vista de Descartes, información que es compatible con las cosas que soñamos acerca del mundo que nos rodea y con la posibilidad de no conocer nada del mundo. ¿Cómo podemos entonces saber algo acerca del mundo por medio de los sentidos? El argumento cartesiano representa un desafío para nuestro conocimiento, y el problema de nuestro conocimiento del mundo externo es mostrar cómo puede hacerse frente a este desafío.

Al hablar aquí del argumento cartesiano, de la conclusión escéptica de Descartes o de su veredicto negativo con respecto a su conocimiento solamente me refiero desde luego a la posición en la que él se encuentra al final de su *Primera meditación*. Habiendo descubierto y enunciado a estas alturas el problema del mundo externo, Descartes pasa en el resto de sus *Meditaciones* a intentar resolverlo, y para el final de la *Sexta meditación* considera que ha explicado cómo es que sabe casi todas esas cosas que le son familiares y que comenzó poniendo en duda. Así pues, cuando atribuyo a Descartes el punto de vista de que no podemos saber nada acerca del mundo que nos rodea no pretendo sugerir que ésta sea su opinión final y cabal; no es más que una conclusión a la que se siente casi inevitablemente llevado en las primeras etapas de sus reflexiones. Aunque son éstas las únicas eta-

pas de su pensamiento en las que estoy interesado aquí. Es en ellas donde llega a formularse el problema filosófico de nuestro conocimiento del mundo externo y antes de que podamos considerar las posibles soluciones debemos estar seguros de comprender exactamente cuál es el problema.

Lo he descrito como el problema de mostrar o explicar cómo es posible el conocimiento del mundo que nos rodea por medio de los sentidos. Es importante tener en mente que esta necesidad de una explicación surge ante un desafío o aparente obstáculo a nuestro conocimiento del mundo. La posibilidad de que esté soñando se presenta como un obstáculo al conocimiento de Descartes de que se encuentra sentado junto al fuego y debe explicarse cómo puede evitarse o superarse este obstáculo. Ha de mostrarse o explicarse cómo nos es posible conocer algo acerca del mundo, dado que las experiencias sensoriales que tenemos son compatibles con el simple sueño. Explicar cómo algo es no obstante posible, pese a que parece haber un obstáculo para ello, exige algo más que mostrar solamente que no hay imposibilidad en ello: que es consistente con los principios de la lógica y las leyes de la naturaleza y por tanto en este sentido *podría* existir. La sola posibilidad de un estado de cosas no basta para resolver el problema de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo; debemos entender cómo ha de soslayarse el supuesto obstáculo.

El razonamiento de Descartes puede examinarse y criticarse en muy diversos sentidos, y ha sido analizado con extremada atención por gran cantidad de filósofos durante siglos. También ha sido aceptado por muchos, tal vez por más de los que lo admitirían o incluso se darían cuenta de que lo aceptan. Creo que no hay duda alguna de la fuerza y la fascinación —yo diría la casi irresistible persuasión— de sus reflexiones. Este solo hecho es algo que necesita explicarse. No me es posible aquí hacer justicia a todas las reacciones razonables a ellas. Lo que resta de este primer capítulo deseo dedicarlo a profundizar y consolidar el problema, intentando ubicar de manera más precisa el origen de su fuerza.

Hay por lo menos tres cuestiones distintas que podrían subrayarse. ¿La posibilidad de que Descartes pudiera estar soñando es realmente una amenaza a su conocimiento del mundo que le rodea? ¿Tiene razón al pensar que debe saber que no está soñando si ha de conocer algo acerca del mundo circundante? ¿Y está en lo correcto en cuanto a su “descubrimiento” de que en ningún caso puede saber que no está soñando? Si Descartes estuviese equivocado con respecto a alguno de estos puntos sería posible eludir el problema e incluso quizás explicar sin ninguna dificultad cómo es que sabemos algo acerca del mundo que nos rodea.

Con respecto a la primera pregunta, ciertamente parece correcto decir que si Descartes estuviera soñando que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano él no sabría entonces que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Cuando sueñas que algo está sucediendo en el mundo que te rodea no sabes, por lo tanto, qué está sucediendo. Es muy frecuente, desde luego, que lo que soñamos no sea verdad; nadie nos está realmente persiguiendo cuando estamos dormidos en la cama soñando, ni estamos en realidad subiendo escaleras. Pero aunque generalmente lo que soñamos no es realmente así, ésta no es la verdadera razón por la que no tenemos conocimiento. Aun cuando Descartes estuviese

en efecto sentado junto al fuego y realmente tuviera una hoja de papel en la mano en el momento mismo de estar soñando que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, por ello no sabría que está sentado ahí con esa hoja de papel. Estaría como cierto duque de Devonshire quien, de acuerdo con G. E. Moore, una vez soñó que estaba platicando en la Cámara de los Lores y despertó encontrándose con que *estaba* platicando en la cámara de los Lores.⁴ Lo que estaba soñando era realmente cierto. Pero incluso si lo que estás soñando es así en efecto no por ello sabes que lo es. Aun cuando admitiéramos que sea válido decir que, cuando sueñas que algo es de cierta forma, al menos durante el momento que es así, piensas o crees que es así, no existe sin embargo ninguna conexión real entre aquello que piensas o crees acerca de algo y el hecho de que sea así. En el mejor de los casos, tienes un pensamiento o una creencia que sólo casualmente es verdadera, pero que no es más que una coincidencia y no conocimiento. Así pues el primer paso de Descartes depende de lo que aparentemente es un hecho innegable acerca de los sueños: si estás soñando que algo es de determinada manera no por ello sabes que es así.

Esta sencilla afirmación necesita ser acotada y explicada de manera más rigurosa, pero no pienso que ello pueda disminuir la fuerza del punto para los propósitos de Descartes. En ocasiones lo que está sucediendo en el mundo circundante tiene algún efecto en lo que soñamos; por ejemplo, una ventana que se golpea podría ciertamente provocar que soñara, entre otras cosas, que una ventana se está golpeando. Si mi ambiente me puede afectar de esta forma y si puede decirse que en sueños pienso o creo que algo es de cierta manera, ¿no sabría en tal caso que una ventana se está azotando? Me parece que no, pero confieso que me es difícil decir exactamente por qué. Probablemente es porque es difícil decir exactamente qué se requiere para que algo sea conocimiento. Empleamos el término “saber” sin incertidumbre, muy fácilmente distinguimos los casos de conocimiento de los casos en los que no lo hay, pero no siempre estamos en condiciones de exponer lo que hacemos al aplicar o al negarnos a aplicar el término en la forma en que lo hacemos. Pienso que en el caso de la ventana que se golpea no se podría hablar de conocimiento porque estaría *soñando*, no estaría ni siquiera consciente. Puede decirse al menos, pienso, que aun cuando el hecho de que Descartes esté sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano (al igual que la ventana que se golpea) sea lo que en efecto le provoque soñar que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, esto no le ayuda, con todo, a alcanzar un conocimiento de lo que está sucediendo en el mundo que le rodea. Se da cuenta de que podría estar soñando que está sentado junto al fuego aun cuando en realidad esté sentado allí, y ésta es la posibilidad que piensa debe descartar.

He dicho que si uno está soñando que algo sucede no por ello se sabe que así es, y podría pensarse que esto no siempre es cierto. Supóngase que un hombre y un niño están durmiendo. Expreso la opinión de que el niño es tan joven que no sabe cuánto es siete veces nueve, mientras que el hombre sí. Si el hombre está soñando en ese preciso momento que siete veces nueve es sesenta y tres (tal vez esté soñando que calcula los impuestos sobre su ingreso), entonces es un hombre que

⁴ G. E. Moore, *Philosophical Papers* (Londres, 1959), p. 245.

está soñando que algo es de cierto modo y que sabe también que así es. Puede decirse lo mismo con respecto a su conocimiento del mundo que le rodea. Podría ser un físico que sabe muchísimo acerca de cómo son las cosas, lo cual el niño no sabe. Si el hombre sueña asimismo que las cosas son de cierta forma puede decirse nuevamente que está soñando que algo es de cierta forma y que sabe también que es así. No existe por tanto ninguna incompatibilidad entre soñar y saber. No cabe duda alguna a este respecto, sin embargo no creo que afecte al argumento de Descartes. Él se ve llevado a considerar cómo es que sabe que no está durmiendo en ese momento al reflexionar sobre cómo sabe que en ese momento está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Si en realidad lo sabe, piensa él, es con base en los sentidos. Pero se da cuenta de que el hecho de que tenga las experiencias sensoriales que está teniendo ahora es compatible con el hecho de que simplemente esté soñando que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. De tal suerte, él no sabe con base en las experiencias sensoriales que está teniendo en ese momento que está sentado junto al fuego. Obviamente, el hombre que aparece en mis ejemplos tampoco sabe las cosas que dijimos conoce con base en las experiencias sensoriales que está teniendo en ese momento. Sabía que ciertas cosas son de cierta forma y estaba soñando que estas cosas eran así, pero al soñarlas no sabía *por tanto* que fuesen así.

Pero en tanto admitamos que el hombre que está durmiendo sabe en verdad ciertas cosas acerca del mundo que le rodea, aun cuando no las sepa con base en los sueños mismos que está teniendo en el momento, ¿no es esto suficiente para mostrar que Descartes debe estar no obstante equivocado al concluir que nadie puede saber nada acerca del mundo circundante? No. Muestra a lo más que fuimos irreflexivos o no comprendimos la conclusión de Descartes al conceder que alguien pudiera saber algo acerca del mundo que le rodea. Si el razonamiento de Descartes es correcto, el físico que está durmiendo, incluso cuando está despierto, realmente no sabe nada de lo que acriticamente le estamos atribuyendo como conocimiento acerca de cómo son las cosas —o por lo menos no lo sabe con base en los sentidos—. Para que conociera estas cosas con base en los sentidos tendría que haber habido por lo menos un momento en el que él supiera algo acerca de lo que sucedía a su alrededor en ese momento. Pero si Descartes tiene razón, este hombre no podría haber sabido nada de esto a no ser que hubiera establecido que no estaba durmiendo en ese momento; y de acuerdo a Descartes no podría nunca determinarlo. De tal suerte, el hecho acerca de los sueños en el que se basa Descartes —de que alguien que sueña que algo es de cierta forma no por ello sabe que es así— es suficiente para sacar la conclusión a la que llega si son correctos los otros pasos de su razonamiento.

Cuando introduce por vez primera la posibilidad de que pudiera estar soñando, Descartes parece estarse basando en algún conocimiento acerca de cómo son las cosas o eran en el mundo que le rodea. Dice, "recuerdo que en muchas ocasiones durante el sueño he sido engañado por ilusiones similares"; así, pues, parece estar dependiendo de cierto conocimiento en el sentido de que realmente ha soñado en el pasado y de que recuerda haber sido "engañado" por esos sueños. Esto es mucho más de lo que realmente necesita para que sus reflexiones con respecto al conocimiento tengan la fuerza que considera tienen. No necesita sustentar su juicio

de que en realidad ha soñado en el pasado. El único pensamiento que necesita es que es *posible* que ahora esté soñando que está sentado junto al fuego y que si esta posibilidad fuese real él no sabría que está sentado junto al fuego. Claro está que sin duda era cierto que Descartes había soñado en el pasado y que su conocimiento de haberlo hecho era, en parte, en lo que se basaba al admitir la posibilidad de que estuviese soñando en esta ocasión particular. Pero ni el hecho de los sueños pasados ni el conocimiento de su ocurrencia real parecerían ser estrictamente necesarios para admitir aquello en lo que confía Descartes: la posibilidad de estar soñando y la ausencia de conocimiento si esa posibilidad fuese real. El pensamiento de que *podría* estar soñando que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, y el hecho de que si lo estuviera no sabría que está sentado ahí, es lo que lo hace vacilar. Esto le preocuparía igualmente aun cuando nunca hubiera tenido en realidad ningún sueño parecido en el pasado, aun cuando nunca hubiera soñado nada acerca de fuegos y hojas de papel. En efecto, considero que no tiene por qué haber soñado realmente algo antes y es claro que no necesite saber que soñó alguna vez, para estar preocupado en la forma en que lo está por el pensamiento de que podría estar soñando ahora.

El hecho de que Descartes solamente necesite apelar a la posibilidad de estar soñando pone de manifiesto otra verdad acerca de los sueños de la que depende su argumento: que cualquier cosa que pueda suceder o que podamos experimentar durante la vigilia puede ser soñada también. Ésta, nuevamente, es sólo una afirmación de una posibilidad: ninguna persona sensata sugeriría que en cierto momento *en verdad* soñamos todo lo que realmente nos sucede, o que todo lo que soñamos ocurre en realidad alguna vez. Aunque es muy plausible decir que no hay nada acerca de lo cual no *pudiéramos* soñar, nada que pudiera suceder y no *pudiéramos* soñar que sucede. Digo que es muy plausible; desde luego no puedo aprobar que es cierto. Pero aun cuando no sea cierto totalmente en la mayoría de los casos, con toda seguridad hemos de conceder que es posible soñar que uno está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, y que es posible soñar con un sinnúmero de otros estados de cosas igualmente obvios y mundanos también, y son estas posibilidades lo que le parece a Descartes que amenaza su conocimiento del mundo que le rodea.

Parece haber muy pocas esperanzas, entonces, de objetar que simplemente no es posible que Descartes soñase que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Tampoco es algo más prometedor decir que aun cuando estuviese soñando, de ello no se seguiría que no sabía que estaba sentado allí. Considero que ambos pasos o supuestos del razonamiento de Descartes son perfectamente correctos y que es innecesaria en esta etapa una defensa ulterior de los mismos. Si han de impugnarse su argumento y el problema al que éste da lugar, podría parecer que la mejor esperanza es por tanto aceptar su desafío y mostrar que se le puede hacer frente. Esto significaría ciertamente argüir que el supuesto "descubrimiento" de Descartes no es ningún descubrimiento: a veces *podemos* saber que no estamos soñando.

Puede parecer que ésta es la estrategia más sencilla y promisoría. Admite que Descartes tiene razón al pensar que es una condición para saber algo del mundo que nos rodea el que sepamos que no estamos soñando, pero que está equivocado

al pensar que nunca puede cumplirse esta condición. Y esto parece ciertamente plausible. ¿Sin duda no me es imposible saber que no estoy soñando? ¿Esto no es acaso algo que sé con frecuencia, y no es algo que puedo a veces averiguar si se plantea el problema? Si es así, entonces el hecho de que debo saber que no estoy soñando si he de saber algo acerca del mundo que me rodea no será ninguna amenaza para mi conocimiento del mundo.

Con todo lo obvio e innegable que pudiera ser el hecho de que con frecuencia sí sabemos que no estamos soñando, pienso que esta sencilla respuesta al desafío de Descartes es un completo fracaso. Al calificarla como sencilla lo que quiero decir es que acepta las condiciones de Descartes para el conocimiento del mundo e intentar mostrar que pueden cumplirse. Esto es lo que considero que no puede hacerse. Para expresar el mismo punto de otra manera: pienso que Descartes estaba completamente en lo correcto al decir que "no existen indicios seguros por medio de los cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño"; y por tanto nunca podríamos afirmar que no estamos soñando, si tuviera también razón en cuanto a que saber que uno no está soñando es una condición para saber algo acerca del mundo circundante. Ésta es la razón por la que pienso que no podemos aceptar esta condición y pasar entonces a establecer que no estamos soñando. Lo que estoy diciendo no es simplemente que Descartes está en lo correcto, que nunca podemos saber que no estamos soñando; sino que lo que deseo argumentar realmente es que o bien nunca podemos saber que no estamos soñando o bien lo que Descartes dice que es una condición para conocer algo acerca del mundo en general, de hecho no es una condición para saber algo acerca del mundo. La estrategia sencilla niega ambas opciones. Intentaré explicar por qué pienso que debemos aceptar una u otra opción.

Cuando Descartes se pregunta cómo es que sabe que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, ¿por qué pasa inmediatamente a preguntarse cómo sabe que no está soñando que se encuentra sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano? He sugerido antes que es porque reconoce que si estuviese soñando no sabría con base en sus sentidos en ese momento que se encuentra sentado ahí, y piensa por tanto que debe saber que no existe esta posibilidad si ha de saber que de hecho está sentado ahí. No obstante, este ejemplo fue elegido no porque pudiera pensarse que posee ciertas peculiaridades, sino porque podría considerarse como un caso característico de la mejor posición en la que podemos estar para llegar a conocer las cosas del mundo que nos rodea a partir de los sentidos. Se supone que lo que es cierto de este caso y que resulta relevante para la investigación de Descartes del conocimiento, es cierto de todos los casos de conocimiento del mundo por medio de los sentidos; ésta es la razón por la cual la conclusión a la que llega en este caso puede ser considerada verdadera para nuestro conocimiento sensorio en general. Pero lo que Descartes toma como verdadero en este caso particular de conocimiento sensorio del mundo es que necesita saber que no está soñando si ha de saber que se encuentra sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Esto es necesario, no a causa de alguna peculiaridad de este caso específico, sino presumiblemente porque, según Descartes, es una condición necesaria de cualquier caso —incluso de todo caso posible— de conocimiento del mundo por medio de los sentidos. Ésta es la razón por la que le atribuyo a

Descartes la tesis bastante general de que saber que no se está dormido es una condición para saber algo acerca del mundo circundante a partir de los sentidos. Puesto que considera que debe excluirse la posibilidad de que esté soñando en el caso que examina y el caso estudiado es considerado característico y sin atributos que le sean particulares, piensa que la posibilidad de que esté soñando debe excluirse en todo caso de conocimiento de algo acerca del mundo por medio de los sentidos.

Si realmente ésta es una condición para saber algo acerca del mundo, creo que puede mostrarse que Descartes está en lo cierto al sostener que nunca puede cumplirse. Es esto lo que niega la respuesta sencilla y ésta es la razón por la que pienso que esta respuesta debe ser errónea. No podemos aceptar los términos del reto de Descartes y tener entonces la esperanza de afrontarlo.

Supóngase que Descartes intenta determinar que no está soñando con el fin de satisfacer la que estima una condición necesaria para saber que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. ¿Cómo ha de proceder? Se da cuenta de que el hecho de que vea su mano y de que vea y sienta una hoja de papel frente a él y de que perciba el calor del fuego —en efecto, de todas las experiencias sensoriales que está teniendo o de toda la información sensorial que está por tanto recibiendo— es algo que podría estar aconteciendo aun cuando estuviese soñando. Por consiguiente, para establecer que no está soñando necesitaría algo más que sólo estas experiencias o esa sola información. Necesitaría saber también si estas experiencias y esta información son confiables, no un simple sueño. Si pudiera encontrar alguna operación o prueba, o si le fuera posible hallar alguna circunstancia o estado de cosas que le indicara que no estaba soñando, tal vez podría entonces satisfacer la condición —podría saber que no está soñando—. Pero, ¿cómo podría una prueba, circunstancia o estado de cosas indicarle que no está soñando si una condición para saber *cualquier cosa* acerca del mundo es que sepa que no está soñando? No podría ser. Nunca podría satisfacer la condición.

Supongamos que en efecto existe una prueba que una persona puede llevar a cabo con éxito solamente si no está soñando, o que hay una circunstancia o estado de cosas que únicamente se da si dicha persona no se encuentra soñando. Desde luego, para que esta prueba o estado de cosas le sean de alguna utilidad, Descartes tendría que conocerlos. Tendría que saber que existe tal prueba o un estado de cosas semejante que muestra que él no está soñando; sin esta información no estaría en mejores condiciones para decir que no está soñando de lo que estaría si no existiese en realidad esta prueba o estado de cosas. Para haber adquirido esta información tendría que haber conocido en algún momento mucho más que sólo ciertas cosas acerca del curso de su experiencia sensorial, ya que la conexión entre la ejecución de cierta prueba, o entre cierto estado de cosas, y el que alguien no esté soñando no es en sí misma solamente un hecho acerca del curso de la experiencia sensorial de esa persona; es un hecho acerca del mundo más allá de sus experiencias sensoriales. Ahora bien, si estrictamente hablando es una condición para saber *cualquier cosa* acerca del mundo más allá de nuestras experiencias sensoriales el que sepamos que no estamos soñando, existe un obstáculo evidente para que Descartes haya obtenido alguna vez la información que necesita con respecto a esta prueba o estado de cosas. Tendría que haber sabido en *algún* momento que no estaba soñando a fin de poder obtener la información que requiere para decir en *algún* momento que no está soñando... y esto no puede hacerse.

Pero supóngase que nos olvidamos de esta dificultad y concedemos que Descartes en verdad sabe (de alguna forma) que existe una prueba o circunstancia o estado de cosas que indica infaliblemente que él no está soñando. Sin embargo, hay un obstáculo para que pueda usar alguna vez esta prueba o estado de cosas con el fin de determinar que no está soñando y con ello cumplir la condición para el conocimiento del mundo. La prueba tendría que ser algo que él pudiera saber que ha realizado exitosamente, el estado de cosas tendría que ser tal que pudiera saber que se da. Si él realiza de manera completamente inconsciente, por casualidad, la prueba, o si casualmente se da el estado de cosas pero él no lo sabe, no estaría en modo alguno en una posición mejor para determinar si estaba soñando de lo que lo estaría si no hubiera hecho nada o si nunca supiera que existía dicha prueba. Pero, ¿cómo ha de saber que la prueba se ha realizado exitosamente o que se da realmente el estado de cosas en cuestión? Cualquier cosa que podamos experimentar durante la vigilia puede también ser soñada; es posible soñar que uno ha realizado cierta prueba o bien soñar que se ha establecido el darse cierto estado de cosas. Y, como hemos visto, el hecho de soñar que algo del mundo circundante es de cierta forma no significa por ello saber que es así. Para saber que su prueba ha sido llevada a cabo o que se da el estado de cosas en cuestión Descartes necesitaría establecer por consiguiente que no está simplemente soñando que realiza con éxito la prueba o que establece que se da el estado de cosas. ¿Cómo podría a su vez saberse esto? Obviamente la prueba o el estado de cosas particular ya en duda no pueden servir como garantía de su propia autenticidad, pues podrían haber sido sólo soñados, de modo que sería necesaria otra prueba o estado de cosas para indicar que la prueba original fue realmente realizada y no simplemente soñada, o que el estado de cosas en cuestión fue en verdad comprobado y no se soñó simplemente que se daba. Pero esta otra prueba o estado de cosas está sujeta a la misma condición general a su vez. *Todo* conocimiento que esté más allá de nuestras experiencias sensoriales exige que sepamos que no estamos soñando. En consecuencia, esta segunda prueba o estado de cosas sólo será útil si Descartes sabe que no está simplemente soñando que la está realizando o comprobando en el caso del estado de cosas, pues soñar solamente que se ha establecido la autenticidad de la primera prueba no es haberla establecido. No puede, en ningún punto, encontrar una prueba de que no está soñando, de la cual además pueda saber que la ha realizado exitosamente, ni tampoco un estado de cosas correlacionado con no estar soñando del cual pueda saber que se da. Por consiguiente, nunca puede satisfacer lo que Descartes considera una condición necesaria para saber algo del mundo que le rodea. Jamás puede saber que no está soñando.

Debo hacer hincapié en que solamente se llega a esta conclusión bajo el supuesto de que una condición para conocer algo acerca del mundo que nos rodea con base en los sentidos es que sepamos que no estamos soñando. Pienso que es la aceptación de Descartes de esta condición lo que lo lleva a "ver de manera tan evidente que no existen indicios seguros por medio de los cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño". Y creo que Descartes está completamente en lo correcto al sacar esta conclusión, *dado* lo que considera como una condición del conocimiento del mundo. Pero todo lo que he argumentado en nombre de Descartes (él nunca explica en detalle su razonamiento) es que no podemos aceptar

esta condición y tener a la vez la expectativa de satisfacerla, como la repuesta sencilla confía hacer. Y, claro está, si jamás puede satisfacerse una de las condiciones necesarias para el conocimiento del mundo, será imposible tal conocimiento.

Considero que ya hemos ubicado la razón por la que Descartes llega a un veredicto negativo con respecto al conocimiento sensorio en general. Si estamos de acuerdo en que debe saber que no está soñando si ha de saber en su caso particular que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, debemos estar de acuerdo también en que nada podemos saber acerca del mundo que nos rodea.

Una vez que reconocemos que la condición que Descartes considera necesaria nunca puede satisfacerse, en caso de que él tenga razón al pensar que es en verdad necesaria, nos vemos llevados de manera natural a la cuestión de si Descartes tiene razón. ¿Es en verdad una condición para conocer algo acerca del mundo el que sepamos que no estamos soñando? Ésta es la segunda de las tres cuestiones que distinguí. Es la única que ha recibido menos atención. Al formularla ahora no pretendo volver sobre algo que antes dije constituye una verdad indudable, a saber, que si uno está soñando que algo del mundo es de cierta forma no por ello sabe que es así. Esto aún me parece innegable, pero no significa lo mismo que el supuesto de Descartes de que debe saberse que no se está soñando si ha de saberse algo acerca del mundo. La innegable verdad sólo dice que no tienes conocimiento si estás soñando; Descartes dice que no tienes conocimiento si no sabes que no estás soñando. Y solamente partiendo del supuesto más fuerte puede llegarse a la conclusión escéptica.

¿Es verdadero este supuesto? Pienso que nos parece convincente el razonamiento de Descartes, o incluso plausible, porque, además, al reflexionar sobre él lo encontramos verdadero. He dicho que no se ha prestado mucha atención a esta parte particular del razonamiento de Descartes y pienso que en gran medida es porque, dada la forma en que lo presenta, el paso parece totalmente convincente y por tanto sólo son otras partes del argumento las que se ven como vulnerables. ¿Por qué es así? ¿Es porque realmente es verdadero el supuesto de Descartes? ¿Podemos hacer algo que nos ayude a determinar si es o no verdadero? La cuestión es importante porque, como he argumentado hasta ahora, *si* el supuesto resulta verdadero no podemos saber nunca nada acerca del mundo que nos rodea con base en los sentidos, y el escepticismo filosófico acerca del mundo externo es correcto. Tendríamos que juzgar que esta conclusión es convincente o plausible en la misma medida que el supuesto del que se deriva.

Dada nuestra respuesta original favorable con respecto al razonamiento de Descartes, entonces, difícilmente puede negarse que *parece* perfectamente natural insistir en lo que he llamado su supuesto o condición. Tal vez parezca que no es más que un caso de un lugar común bastante familiar con respecto al conocimiento. Todos nos damos cuenta de que, incluso en las circunstancias más ordinarias en que no depende de lo que resulte nada muy importante, no podemos saber una cosa particular a menos que hayamos descartado ciertas posibilidades que consideramos incompatibles con el hecho de conocer eso.

Supóngase que mientras miro por la ventana hago saber de manera casual que hay un jilguero en el jardín. Si me preguntan que cómo sé que es un jilguero y respondo que es amarillo, todos estaríamos de acuerdo en que en una situación nor-

mal esto no es suficiente para que se trate de conocimiento. "Por todo lo que has dicho hasta ahora", podría replicarse, "esa cosa podría ser un canario, ¿cómo sabes por tanto que es un jilguero?" Se ha presentado cierta posibilidad que resulta compatible con todo lo que he dicho hasta aquí, y si lo que he dicho hasta este momento es todo lo que puedo decir y no estoy seguro de que lo que está en el jardín no es un canario, entonces no sé que hay un jilguero en el jardín. Debo poder descartar la posibilidad de que sea un canario si he de saber que es un jilguero. Cualquiera que hable acerca del conocimiento y entienda lo que otros dicen al respecto admitirá este hecho o condición en los casos particulares.

En este ejemplo la posibilidad de la que se habla es algo incompatible con la verdad de lo que pretendo saber: si esa ave fuera un canario no sería un jilguero en el jardín, sino un canario. Sería falso lo que creo al creer que es un jilguero. Pero ésta no es la única forma en la que una posibilidad puede contradecir mi conocimiento. Si llego a sospechar que todos los testigos han conspirado e inventado una historia acerca de que ese hombre se encontraba en Cleveland aquella noche, por ejemplo, y su testimonio es con lo único que cuento para seguir creyendo que él estaba en Cleveland, podría pensar que ya no sé si se encontraba allí o no a menos que tenga alguna razón para descartar esta sospecha. Si su testimonio fuera totalmente inventado, yo no sabría que el hombre se hallaba en Cleveland. Pero, hablando estrictamente, el que estuviese en Cleveland no es incompatible con el hecho de que hayan inventado una historia diciendo que se encontraba allí. Podrían haber inventado una historia para protegerlo, aunque de hecho, sin ellos saberlo, él haya estado allí todo el tiempo. Esta intriga tan complicada no es necesaria para exponer el punto; es suficiente el duque de Devonshire de Moore. Del hecho de que estuviere soñando que se encontraba conversando en la Cámara de los Lores no se sigue que no estuviere conversando en la Cámara de los Lores. Realmente lo estaba haciendo. La posibilidad de estar soñando —que fue real en este caso— no implica la falsedad de lo que se creía. Una posible deficiencia en el fundamento de mi creencia puede interferir con mi conocimiento sin que por ello sea falso precisamente aquello que creo. Una droga alucinógena podría provocar que viera mi cama cubierta de una enorme pila de hojas, por ejemplo.⁵ Al haber ingerido esta droga, sólo conoceré el estado real de mi cama si sé que lo que veo no es únicamente el efecto de la droga; es necesario que pueda descartar la posibilidad de que esté alucinando la cama y las hojas. Pero, pese a que podría ser bastante improbable que mi cama estuviere realmente cubierta de hojas, del hecho de que esté alucinando que está cubierta de hojas no se sigue que no esté cubierta de hojas. Lo que estoy alucinando podría no obstante (sin yo saberlo) ser verdadero. Pero un pez de colores simplemente no podría ser un canario. Así pues, aunque existen dos sentidos distintos en los que cierta posibilidad puede amenazar mi conocimiento, sigue siendo cierto que siempre existen ciertas posibilidades que es necesario descartar si he de saber lo que pretendo saber.

Considero que éstos son hechos muy familiares acerca del conocimiento humano, algo que todos admitimos y a lo que nos atenemos al reflexionar y hablar

⁵ Memorable ejemplo que H. H. Price dio en una conferencia en el año de 1962. Mi impresión es que Price estaba dando cuenta de una alucinación real suya.

acerca del conocimiento de las cosas. Sabemos que constituirían una objeción válida a una afirmación de que se conoce algo, y podemos reconocer la relevancia y la fuerza de las impugnaciones hechas con respecto a nuestras afirmaciones de conocer. El problema al que nos enfrentamos es en qué medida la investigación de Descartes con respecto a si sabe que se encuentra sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano se sigue de estos reconocidos procedimientos de la vida diaria para evaluar las afirmaciones de conocimiento. Si se sigue fielmente de ellos y nos lleva no obstante a la conclusión de que no podemos saber dónde está él o qué es lo que está sucediendo a su alrededor, parecería que estamos obligados a aceptar su conclusión negativa acerca del conocimiento en general al igual que forzados a aceptar la conclusión de que no sé que sea un jilguero o de que no tengo conocimiento de que el testigo se encontraba en Cleveland porque no puedo descartar las posibilidades que deben ser excluidas si he de saber tales cosas. ¿La introducción por parte de Descartes de la posibilidad de que pudiera estar soñando es semejante a la introducción de la posibilidad de que pudiera ser un canario lo que está en el jardín o de que la coartada podría ser inventada o de que podría estar alucinando que mi cama está cubierta de hojas?

Todas estas posibilidades serían tales que si fueran ciertas yo no sabría lo que pretendía saber y sería necesario saber que no son reales para que fuera verdadera la afirmación de conocimiento original. ¿La posibilidad de estar soñando de Descartes cumple estas dos condiciones? He dicho ya antes que parece innegable que cumple la primera. Si *estuviere* soñando, Descartes no sabría lo que afirma saber. Alguien que está soñando no sabe por ello nada acerca del mundo que le rodea aun cuando casualmente el mundo circundante resulte ser precisamente de la forma en la que lo sueña o cree que es. De tal suerte, el hecho de que esté soñando es incompatible con el hecho de que conozca. Pero ¿cumple esto con la segunda condición? ¿Es una posibilidad de la cual debe saberse que no es real si ha de ser cierto que Descartes sabe que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano? Considero que es difícil negar simplemente que deba ser así. La fuerza evidente del razonamiento de Descartes al enfrentarnos por vez primera con él basta para mostrar que en verdad se nos presenta como una posibilidad importante, como algo que él tendría que saber que no es real si ha de saber dónde se encuentra y qué está sucediendo a su alrededor.

Podríamos llegar a pensar que el hecho de que esta posibilidad nos parezca tan evidentemente importante se debe a un hecho simple y obvio acerca del conocimiento. En el caso del jilguero, en seguida reconocemos que es necesario que yo sepa que no se trata de un canario si he de saber que es un jilguero. Y es muy natural pensar que esto es así simplemente porque el que sea un canario es incompatible con que sea un jilguero. Si fuera un canario no sería un jilguero, y en consecuencia yo estaría equivocado al decir que es esto último; así pues, para que yo sepa que es un jilguero, debo excluir la posibilidad de que sea un canario. La idea es que las dos condiciones que distinguí en el párrafo anterior no son, después de todo, realmente independientes. Tan pronto como vemos que cierta posibilidad es incompatible con el que sepamos esto o aquello, se sugiere, reconocemos inmediatamente que es una posibilidad de la cual tenemos que saber que no es real si hemos de saber tal y cual cosa en cuestión. Vemos pues que la posibilidad de es-

del mundo que nos rodea. Si, para saber algo, debemos descartar una posibilidad que se sabe es incompatible con que sepamos aquello, Descartes tiene toda la razón al insistir en que debe saber que no está soñando si ha de saber que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Sabe que el hecho de que esté soñando es incompatible con que sepa algo. Ya antes he argumentado que si él está en lo correcto al insistir en que debe cumplirse esta condición para que sea posible el conocimiento del mundo circundante, también tiene razón al concluir que nunca puede cumplirse; su cumplimiento exigiría un conocimiento que sólo sería posible si la condición se cumpliera. De tal suerte, ambos pasos del razonamiento de Descartes serían válidos y su conclusión sería verdadera.

Solamente puede evitarse esta conclusión, me parece, si podemos hallar alguna forma de soslayar el requisito de que debemos saber que no estamos soñando si hemos de saber algo del mundo que nos rodea. Pero no podrá rehuirse este requisito si no es más que un caso particular de un procedimiento general que admitimos y en el que insistimos al hacer y evaluar las afirmaciones de conocimiento en la vida cotidiana y científica. No tenemos otra noción de conocimiento que la que está contenida en estos procedimientos y prácticas. Así pues, si este requisito es un "hecho" de nuestra concepción ordinaria del conocimiento, tendremos que aceptar la conclusión de que nadie sabe nada acerca del mundo que nos rodea.

Antes de entrar de lleno en los siguientes capítulos a la cuestión de qué tan de cerca sigue el razonamiento de Descartes los procedimientos familiares de la vida cotidiana, quiero hablar un poco más acerca de la posición en la que todos nos encontraríamos si la conclusión de Descartes, como él la entiende, fuera correcta. Anteriormente lo describí como habiendo perdido por completo el mundo, como sabiendo a lo sumo qué está experimentando o cómo se le aparecen las cosas, pero sin saber nada acerca de cómo son en realidad las cosas en el mundo que le rodea. Mostrar cómo alguien que se encuentra en esta situación podría llegar a saber algo acerca del mundo que le rodea es a lo que yo llamo el problema de nuestro conocimiento del mundo externo, y merece la pena detenerse un poco justamente en qué tan difícil resulta ser este problema si ha sido correctamente planeado.

Si nos encontramos en el predicamento en el que se halla Descartes al final de su *Primera meditación*, no podemos decir a partir de los sentidos si estamos soñando o no; todas las experiencias sensorias que estamos teniendo son compatibles con la posibilidad de que estemos simplemente soñando el mundo que nos rodea mientras que en realidad este mundo es muy distinto de como pensamos que es. Nuestro conocimiento se encuentra en este sentido confinado a nuestras experiencias sensorias. No parece haber forma de ir más allá de ellas para saber si el mundo que nos rodea es en verdad de esta forma y no de otra. Desde luego podríamos tener creencias muy fuertemente arraigadas con respecto a cómo son las cosas. Podríamos incluso ser incapaces de quitarnos de la cabeza la convicción de que estamos sentados junto al fuego sosteniendo una hoja de papel, por ejemplo. Pero si admitimos que nuestras experiencias sensorias son lo único con lo que contamos para ir adquiriendo un conocimiento acerca del mundo, y si admitimos, como debemos hacer, que dada la forma en que nuestras experiencias son podríamos no obstante estar soñando simplemente que estamos sentados junto al fuego, debemos conceder que no sabemos que estamos sentados junto al fuego.

Desde luego, tampoco podemos afirmar lo contrario. No podemos concluir que no estamos sentados junto al fuego; simplemente no podemos decir qué está sucediendo. Nuestra experiencia sensoria no nos proporciona ninguna base para creer algo acerca del mundo que nos rodea en lugar de lo contrario, y nuestra experiencia sensoria es lo único con lo que contamos como punto de partida. De tal suerte, sea cual sea la convicción inquebrantable que pudiésemos retener, tal convicción no puede ser conocimiento. Aun cuando realmente estemos sosteniendo una hoja de papel junto al fuego, de manera de que aquello de lo que estamos convencidos en efecto es verdadero, esta convicción verdadera no es sin embargo conocimiento. El mundo que nos rodea, sea cual sea la forma en la que pueda ser, se encuentra en este sentido más allá de nuestra comprensión. Nada podemos saber con respecto a cómo es, independientemente de qué convicciones, creencias u opiniones continuemos, tal vez inevitablemente, teniendo al respecto.

¿Qué podemos saber en una situación semejante? Tal vez podemos saber qué experiencias sensorias estamos teniendo, o cómo nos parece que son las cosas. Por lo menos esta parte de nuestro conocimiento no se verá amenazada por el tipo de ataque que Descartes dirige a nuestro conocimiento del mundo más allá de nuestras experiencias. Lo que podemos saber resulta ser mucho menos de lo que pensábamos saber antes de abocarnos a esta evaluación de nuestro conocimiento. Nuestra posición es mucho más limitada, mucho más pobre de lo que habíamos supuesto originalmente. Estamos confinados en el mejor de los casos a lo que Descartes llama "ideas" de las cosas que nos rodean, representaciones de las cosas o estados de cosas los cuales, hasta donde podemos saber, podrían tener o no alguna correspondencia con como son en realidad. En cierto sentido, estamos presos en estas representaciones, al menos con respecto a nuestro conocimiento. Cualquier intento de ir más allá de ellas para juzgar y decir si el mundo es en verdad como lo representan, solamente puede tener como resultado más representaciones, más opiniones de la experiencia sensible que son en sí mismas compatibles con el hecho de que la realidad sea muy distinta de la forma en la que consideramos es, con base en nuestras experiencias sensorias. Existe pues un abismo entre la mayor parte de lo que podemos descubrir alguna vez con base en nuestra experiencia sensoria y la forma en la que realmente son las cosas. Al saber lo primero no por ello sabemos lo otro.

Puede parecer que esto nos conduce a una posición en la que encontramos una barrera entre nosotros y el mundo que nos rodea. Habría entonces un velo de experiencias sensorias u objetos sensibles que no podríamos penetrar y el cual no sería una pauta fiable hacia el mundo más allá de él mismo. Si nos encontramos en esta posición, pienso que es bastante claro que no podríamos conocer lo que está más allá del velo. No habría posibilidad de que obtuviéramos información sensoria fiable acerca del mundo más allá del velo; todos estos informes serían simplemente más representaciones, otros ingredientes del un poco más complicado velo. No podríamos conocer nada a no ser el velo mismo. Estaríamos en la situación de alguien que despierta y se encuentra encerrado en una habitación llena de aparatos de televisión y que intenta averiguar qué es lo que está sucediendo en el mundo de fuera. Hasta donde puede darse cuenta, todo lo que están mostrando las formas que puede ver en las pantallas frente a él, podría ser algo distinto de lo que unas cámaras en buen funcionamiento mostrarían si estuviesen dirigidas a lo que sucede fuera del cuarto. La

víctima podría encender otros de los aparatos que hay en la habitación para tratar de obtener más información, y podría encontrar que algunos de los aparatos muestran sucesos muy similares o que tienen una coherencia con aquellos que ya son visibles en las pantallas que pueden ver. Pero todas estas imágenes no le serán de ninguna ayuda sin una información independiente, algún conocimiento que no provenga de las imágenes mismas, con respecto a cómo se encuentran conectadas las imágenes que ve efectivamente frente a él con lo que está sucediendo fuera del cuarto. El problema del mundo externo es el problema de averiguar, o saber cómo podríamos averiguar, algo acerca del mundo que nos rodea si estuviésemos en este tipo de situación. Tal vez baste con formular de esta forma el problema para convencernos de que no puede darse ninguna solución satisfactoria.

Pero formular el problema de esta forma, o sólo de esta forma, tiene sus inconvenientes. Por una razón, alienta una fácil respuesta eliminativa; no una solución al problema tal como está planteado, sino un rechazo del mismo. No quiero decir que no debemos encontrar una forma de rechazar el problema —creo que es nuestra única esperanza—, pero esta respuesta particular, pienso, es errónea, o en el mejor de los casos prematura. Se deriva casi por completo de la quizá excesivamente dramática descripción de la situación que acabo de exponer.

He descrito la conclusión escéptica de Descartes como implicando que estamos permanentemente acordonados en un mundo que no podemos nunca alcanzar. Estamos confinados a las apariencias de lo que acontece en el velo de la percepción, sin posibilidad alguna de ampliar nuestro conocimiento al mundo que está más allá. Estamos confinados a las apariencias y no podemos saber si corresponden o divergen de la realidad imperceptible que nos está negada por siempre. Esta forma de expresarlo nos alienta a minimizar la gravedad de la situación, a tratar de contentarnos con lo que nos es innegablemente asequible, o tal vez incluso a argumentar que nada que nos concierna o haga que la vida humana valga la pena ha quedado excluido.

Si una "realidad" imperceptible, como se le denominó bajo esta descripción, nos es por siempre inaccesible, ¿qué importancia puede tener para nosotros? ¿Cómo puede tener algún sentido para nosotros algo con lo que no tenemos ningún contacto y que nos es permanentemente impenetrable? ¿Por qué habríamos de estar angustiados por una supuesta limitación de nuestro conocimiento si ni siquiera es posible superar dicha "limitación"? Si no tiene sentido aspirar a algo fuera de nuestras posibilidades, puede parecer que no deberíamos pensar más en esta supuestamente imperceptible "realidad". Se considerará entonces que lo único que nos interesa o debería interesarnos son nuestras experiencias sensorias presentes, pasadas y futuras, y la idea de una "realidad" que se encuentra más allá de ellas no parecerá otra cosa que la invención de un filósofo. Aquello que un filósofo escéptico nos estaría negando no sería por tanto, de cualquier modo, nada con lo que pudiéramos tener una relación ordinaria o en lo que pudiésemos estar interesados. Nada desolador acerca de nuestra posición ordinaria en el mundo cotidiano habría sido revelado por un filósofo que simplemente inventa o construye algo que denomina "realidad" o "mundo externo" y después demuestra que no podemos tener acceso a él. Esto no demostraría que hay algo erróneo en el conocimiento sensorio cotidiano que tratamos de alcanzar y pensamos conseguir en la vida ordi-

naria y en los laboratorios científicos, ni demostraría tampoco que nuestra relación con la realidad ordinaria que nos interesa es distinta de la que originalmente creíamos tener.

Pienso que esta reacción a la descripción de nuestra posición como estando de algún modo atrapados bajo el velo de nuestras propias experiencias sensorias es muy natural y prontamente atrayente. Es natural y tal vez siempre aconsejable que un prisionero trate de conformarse con su vida restringida tras las rejas. Pero pese a que hace mucho más tolerable la perspectiva de una vida de encarcelamiento, sin hablar de la existencia, no debe llevarlo a negar el gran deseo de una vida afuera. En la medida en que la comodidad de esta respuesta al escepticismo filosófico se basa en dicha negativa es una respuesta prematura en el mejor de los casos y probablemente tiene como fundamento un malentendido. Se basa en un diagnóstico particular o explicación de cómo y por qué tiene éxito el argumento filosófico en llegar a su conclusión. La idea es que sólo se llega a la "conclusión" artificiosamente. Se dice que la inaccesible "realidad" que nos está vedada no es más que un artificio de la investigación del filósofo y no algo que por lo demás deba preocuparnos. Ésta, en parte, es una aseveración acerca de cómo procede la investigación filosófica del conocimiento; como tal, tiene que ser explicada y argumentada. No podemos obtener ningún consuelo de ella a menos que tengamos alguna razón para pensar que podría ser una explicación adecuada de lo que hace el filósofo. Hasta aquí no contamos con ninguna razón. Por el contrario, hasta ahora tenemos toda la razón en pensar que Descartes ha revelado la imposibilidad de todo conocimiento del mundo en el que la mayoría estamos interesados y el cual pensábamos en un principio poseer o poder alcanzar fácilmente. En cualquier caso, ésta sería la única conclusión que podría sacarse si la investigación de Descartes es realmente comparable al tipo de evaluaciones ordinarias que hacemos de nuestro conocimiento en la vida cotidiana.

Vimos que puedo cuestionarme acerca de qué es en realidad lo que sé respecto del resfriado, o acerca de si en verdad sé que el testigo se hallaba en Cleveland la noche en cuestión, y que puedo continuar así hasta descubrir que realmente no sé lo que creía saber. En estos casos ordinarios no hay ninguna sugerencia en el sentido de lo que he descubierto es que adolezco de algo especial, de algo esotérico, llamado "conocimiento real", o de que carezco de conocimiento de cierto ámbito exótico, hasta ahora ignoto, llamado "realidad". Si me pregunto que sé acerca del resfriado común y llego a darme cuenta de que en realidad no sé si puede o no ser causado por el hecho de sentarse donde hay una corriente de aire, el tipo de conocimiento del que me doy cuenta que carezco es precisamente aquel acerca del cual me estaba preguntando o aquel que suponía tener al principio. No concluyo con un encogimiento de hombros que ya no tiene importancia puesto que lo que acabo de descubrir que no tengo, no es más que un conocimiento de un ámbito especial llamado "realidad" que de alguna forma sólo fue inventado para representar el reino inaccesible de algo llamado "conocimiento real". Simplemente concluyo que realmente no sé si los resfriados son provocados por el hecho de sentarse donde hay una corriente de aire. Si digo el lunes ante el tribunal que podemos descartar al sospechoso, pues sabemos que se encontraba en Cleveland esa noche, y más tarde, el martes, después de reflexionar descubro que realmente no sé si él estuvo en Cleveland esa noche, lo que estoy negando tener el martes es lo mismo que el lunes afirmé tener.

No hay ninguna sugerencia en estos casos ni en un sinnúmero de casos cotidianos similares en el sentido de que, en cierto modo, en el curso de nuestras reflexiones con respecto a si sabemos y cómo sabemos algo somos llevados inevitablemente a cambiar o a elevar nuestra concepción del conocimiento a otro tipo de conocimiento llamado "conocimiento real", en el cual no parecíamos estar interesados en un principio. Tampoco es plausible que sugieran que nuestras evaluaciones ordinarias del conocimiento nos llevan por alguna razón a postular una "realidad" que es simplemente un artificio de nuestras investigaciones acerca de nuestro conocimiento. Cuando nos preguntamos si realmente sabemos algo simplemente estamos preguntando si sabemos eso. El "realmente" significa que hemos reflexionado sobre el particular, o que lo estamos sometiendo a un escrutinio más cuidadoso, o que el conocimiento debe contrastarse con alguna otra cosa, pero no que creemos en algo llamado "conocimiento real" que es diferente de, o más elevado que, el conocimiento ordinario en el que estamos interesados. Saber algo es distinto de simplemente creerlo, suponerlo, darlo por sentado o tener solamente la impresión de que es verdadero, etc.; así pues, preguntar si realmente sabemos algo es preguntar si lo sabemos en oposición a, por ejemplo, meramente creerlo, suponerlo, darlo por sentado o tener sólo la impresión de que es verdadero.

Si es cierto esto de nuestras evaluaciones ordinarias del conocimiento y si la investigación de Descartes respecto a su conocimiento de que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano es exactamente igual a estos casos ordinarios, su descubrimiento de que no sabe en el caso que considera tendrá la misma significación que un hallazgo semejante en estos casos ordinarios. Y si este ejemplo es en verdad representativo de nuestro conocimiento del mundo circundante, el tipo de conocimiento del que se nos muestra carecerá el mismo tipo de conocimiento que originalmente pensábamos que teníamos de cosas como el hecho de que estemos sentados junto al fuego sosteniendo una hoja de papel. Sin una demostración de que la investigación filosófica de Descartes difiere de nuestras evaluaciones ordinarias en cierto sentido que impide que su conclusión negativa tenga el tipo de significación que de manera correcta se considera tienen las conclusiones similares en la vida diaria, no podemos obtener consuelo alguno de la idea infundada de que la realidad de la cual demuestra se encuentra excluido nuestro conocimiento de cualquier modo no nos interesa o no debe interesarnos. Se trata de una investigación de su conocimiento cotidiano y no simplemente de una descripción fantástica de un velo de la percepción, que da lugar al veredicto negativo de Descartes.

No obstante, aun cuando tratemos de consolarnos con el pensamiento de que podemos contentarnos con lo que *podemos* saber de acuerdo a la exposición de Descartes, ¿qué tanto consuelo podría darnos esto? La posición en que nos encontramos según el argumento de Descartes es mucho peor que la que se contempla en la respuesta optimista de minimizar simplemente cualquier interés que pudiera tener una "realidad" imperceptible.

Por una razón, en realidad no nos quedaríamos con los objetos de nuestra experiencia cotidiana que siempre nos han sido familiares: mesas y sillas, árboles y flores, pan y vino. Si Descartes tiene razón, no conocemos nada de estas cosas. Aquello que percibimos y con lo que estamos en contacto sensorial directo no es

nunca un objeto físico o un estado de cosas, sino sólo una representación: algo que bien podría ser exactamente como es, aun cuando no existiera ningún objeto de la clase que representa. De tal suerte, si tuviéramos que contentarnos con el reino de las cosas de las que podríamos tener conocimiento, incluso si fuera correcta la conclusión de Descartes, no nos estaríamos contentando con el tranquilo mundo con el que comenzamos. Todo de él lo habríamos perdido, al menos como aquello de lo que podemos saber algo, y estaríamos limitados a los hechos con respecto a cómo nos parecen las cosas en cierto momento, más que a cómo son.

Sin embargo, podría pensarse que después de todo nada es cierto en este mundo cambiante, de modo que no deberíamos afirmar verdades acerca de cómo son las cosas. Mientras sepamos que todos o la mayoría de nosotros estamos de acuerdo respecto a cómo nos parecen las cosas, o nos han parecido hasta ahora, podríamos sentir que tenemos lo suficiente para dar a nuestra vida social, cultural e intelectual tanta estabilidad como podamos razonablemente esperar o necesitar. Pero una vez más esta reacción no reconoce realmente la pobreza o el confinamiento de la posición a la que nos llevaría a cada uno de nosotros la conclusión escéptica de Descartes. Estrictamente hablando, no existe una comunidad de personas que actúen, experimenten y piensen de las que yo pueda saber algo si Descartes tiene razón. Las otras personas, según las entiendo, no son simplemente experiencias sensoriales mías; si existen, también habitarán por consiguiente un mundo inasequible más allá de mis experiencias sensorias, junto con las mesas, sillas y demás cosas de las que nada puedo saber. Así pues, al menos con respecto a lo que puedo saber, no podría consolarme pensando en una comunidad de perceptores con la misma opinión, los cuales trabajasen todos juntos haciéndolo alegremente a partir de lo que un velo de percepción comunal proporciona. No habría ninguna otra razón para creer que existe alguna otra persona que la que habría para creer que en este momento estoy sentado en una silla escribiendo. Las representaciones o experiencias sensorias a las que restringiría mi conocimiento la conclusión de Descartes no podrían ser otra cosa que mis propias experiencias sensorias; no podría haber un conocimiento comunal ni siquiera del velo de la percepción mismo. Si mis propias experiencias sensorias no me permiten saber nada acerca del mundo que me rodea, no me permiten ni siquiera saber si existen otras experiencias sensorias u otros seres perceptores.

Las consecuencias de aceptar la conclusión de Descartes como se supone debe interpretarse son verdaderamente desastrosas. No hay ninguna forma fácil de adaptarse a sus profundas implicaciones negativas. Pero tal vez ya hayamos ido lo suficientemente lejos para sentir que la idea total es simplemente absurda, que en el fondo ni siquiera es inteligible y que no puede haber posibilidad alguna de "aceptar" la conclusión de Descartes. No tengo intención de desalentar esta reacción. Solamente insistiría en que la supuesta irracionalidad o ininteligibilidad debe ser identificada y comprendida. Pienso que es la única manera en que podemos esperar aprender todo lo que haya que aprender de la investigación de Descartes. En el siguiente capítulo examino una forma de crítica convincente que sigue estos lineamientos y trato de esbozar cierta concepción de la relación entre la investigación filosófica del conocimiento y nuestras normas y procedimientos cotidianos para evaluar el conocimiento. Si esta concepción puede ser explicada y defendida, la conclusión escéptica quedará intacta y no se verán disminuidos su alcance y su significación negativa.

II. EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO Y LA VIDA COTIDIANA

CONSIDERO que cuando nos enfrentamos por vez primera al razonamiento escéptico esbozado en el capítulo anterior lo encontramos inmediatamente subyugante. Alude a algo muy profundo en nuestra naturaleza y parece plantear un problema real acerca de la condición humana. Es natural sentir que o bien debemos aceptar la cruda verdad de la conclusión respecto a que no podemos saber nada acerca del mundo que nos rodea, o bien debemos mostrar de algún modo que no es verdadera. Aceptarla y sostenerla consistentemente parece desastroso y, no obstante, parece imposible rechazarla. ¿Pero cuál es la "verdad literal" de esta conclusión? Ambas respuestas dependen de una comprensión sólida de lo que dice y significa; sin que haya nada específico que aceptar como verdadero o rechazar como falso. Es en esta comprensión adecuada de la conclusión escéptica en lo que quiero concentrarme. Ésta es la razón por la que sugiero que nos ocupemos de la fuente de la conclusión —cómo es que se llega a ella y cómo se vuelve tan ineludible— y en particular de la cuestión de qué tanto corresponde la condición de Descartes de que siempre ha de eliminarse la posibilidad de estar soñando a nuestras normas o condiciones para el conocimiento en la vida cotidiana.

Al sugerir que intentamos determinar exactamente qué consigue establecer el razonamiento escéptico, no pretendo negar que realmente plantea serios problemas acerca de la condición humana y que puede revelar algo de gran significación acerca del conocimiento humano. Podría parecer que esto no es así, pues parecería que en cuanto echemos una mirada en la dirección de las normas y procedimientos que seguimos en la vida cotidiana encontraremos que no hay en ellos nada del argumento de Descartes. Es obvio que no siempre insistimos en que la gente sepa que no está soñando antes de que admitamos que sabe algo en la vida cotidiana, ni siquiera en la ciencia o en la corte, donde presumiblemente las normas son más estrictas. Así pues, puede fácilmente parecer como si Descartes llegara a su conclusión escéptica sólo violando nuestras normas y requisitos ordinarios para el conocimiento, tal vez sustituyéndolos con un nuevo y distinto conjunto de su cosecha. Si fuera así, su conclusión no tendría las consecuencias que parece tener para nuestro conocimiento y creencias cotidianos y científicos. Así interpretado, no tendría la significación que en un principio consideramos tenía.

Un ejemplo de un diagnóstico del escepticismo siguiendo estos lineamientos es el siguiente. Supóngase que alguien da una noticia sumamente sorprendente acerca de que no existe ni un solo médico en la ciudad de Nueva York. Ciertamente parece que esto va en contra de algo que todos considerábamos verdadero. Sería realmente asombroso si no hubiera ningún médico en una ciudad de ese tamaño. En el momento en que preguntásemos cómo se hizo este extraordinario descubrimiento, y por cuánto tiempo ha prevalecido esta situación, supóngase que descubrimos que el portador de esta sorprendente noticia dice que es verdadera porque, según él explica, lo que él

entiende por "médico" es una persona que tiene un grado en medicina y puede curar cualquier enfermedad concebible en menos de dos minutos.¹ No estaremos ya sorprendidos por su anuncio, ni pensaremos que contradice algo que todos considerábamos saber que era verdadero. Nos parece bastante creíble que no haya ninguno en toda la ciudad que cumpla todas las condiciones de esta peculiar "redefinición" de "médico". Una vez que lo entendamos como se suponía había que entenderlo, no hay nada asombroso en la noticia excepto quizá la forma en la que fue expresada. No niega lo que a primera vista pudiera aparentemente negar y no significa ninguna amenaza para nuestra creencia original de que existen miles y miles de médicos en Nueva York.

Lo que se está sugiriendo es que la conclusión escéptica está en el mismo caso. Se dice que descansa también en un malentendido o distorsión de los significados de las palabras en las cuales está expresada. En un principio resulta asombroso que se diga que nadie puede nunca saber nada acerca del mundo que nos rodea, pero una vez que nos damos cuenta de que el "conocimiento" en cuestión es un "conocimiento" que exige el cumplimiento de una condición que realmente no es exigida para el conocimiento cotidiano o científico en el que estamos interesados, ya no estaremos sorprendidos ni preocupados por esta proclama. Nosotros no insistimos en que deba siempre descartarse la posibilidad de estar soñando a fin de que se sepa algo en la vida cotidiana o científica. Cuando nos percatamos de que el razonamiento escéptico de Descartes sí insiste en esta condición, nos damos cuenta de que su conclusión escéptica no contradice nada de lo que creíamos saber al principio. Podríamos hallar bastante verosímil que no exista conocimiento del mundo que cumpla todas las condiciones de la "redefinición" especial de Descartes del conocimiento. Pero debidamente entendida, su conclusión no negaría lo que su peculiar forma lingüística nos lleva en un principio a suponer que niega, y no plantearía ninguna amenaza a nuestro conocimiento y creencias cotidianos. Cualquier regocijo o inquietud que pudiéramos haber experimentado al enfrentarnos con ella la primera vez, tiene que haberse debido por consiguiente a no más que una ilusión.

Si no hubiera nada más detrás de la conclusión escéptica de Descartes de lo que hay tras la peculiar noticia acerca de los "médicos" en Nueva York sería en verdad muy poco interesante. Si Descartes simplemente impone al conocimiento una exigencia poco razonable o extravagante, y entonces señala (incluso muy correctamente) que nunca puede ser satisfecha, no habrá razón alguna para acompañarlo, ni siquiera temporalmente. Lo que dice no revelaría nada más acerca del conocimiento cotidiano o científico, el cual deseamos iluminar con una teoría filosófica, que lo que este disparatado anuncio consigue revelar acerca de los médicos en Nueva York. Alguien no es menos un médico aun cuando haya muchos pacientes a los que nunca haya curado, y si Descartes simplemente está distorsionando las condiciones para el conocimiento, aquel que tenemos en la vida diaria y en la ciencia no será menos conocimiento aun cuando generalmente no cumplamos la extravagante condición de que debemos saber que no estamos soñando. Considero que muchos filósofos encuen-

¹ Véase P. Edwards, "Bertrand Russell's Doubts About Induction", en A. Flew (comp.), *Logic and Language*, Primera Serie (Oxford, 1955).

tran poco interesante el escepticismo filosófico e infructuoso el estudio del mismo por razones como éstas. Se considera que la evaluación de Descartes de su propia posición difiere tan radicalmente y de forma tan obvia de nuestras evaluaciones familiares que no puede esperarse que revele ninguna significación profunda u oscura del conocimiento humano en el que estamos interesados.

Quizá no es tan inmediatamente obvio que haya tenido lugar un cambio o una distorsión de significado en el caso filosófico como sucede en la noticia acerca de los médicos en Nueva York. Si en algo somos engañados por el razonamiento escéptico, es en esa medida en que el malentendido debe estar oculto, del mismo modo como presumiblemente le está oculto al filósofo escéptico mismo. Dar este significado especial a la palabra "médico" no es más que un capricho disparatado. Pero el supuesto por parte del filósofo cambio de significado de la palabra "saber" podría no ser gratuito; ciertamente no es sólo un capricho personal. Lo que hay tras la conclusión escéptica podría resultar por consiguiente más interesante y más digno de investigación que lo que hay tras aquella "redefinición" de "médico".

Pero aún así, se pensará, el caso filosófico solamente será interesante en la medida en que es interesante averiguar cómo y por qué los filósofos equivocan tan persistentemente la dirección —por qué continúan insistiendo, como aparentemente lo hacen, en interpretar erróneamente o distorsionar los significados de las palabras familiares que examinan y usan—. La investigación del escepticismo filosófico sería entonces solamente de interés patológico. Aparte de revelar qué tan fácil es que un filósofo caiga en la confusión o cometa errores, no podría esperarse que revelara nada profundo o de una significación muy profunda acerca del conocimiento humano mismo.

J. L. Austin, por ejemplo, pensaba que una investigación de las fuentes de la conclusión escéptica era "cuestión de desenmarañar, una por una, un montón de atractivas falacias (fundamentalmente verbales), o de exponer una gran diversidad de motivos ocultos: una operación que nos lleva, en cierto sentido, justo a donde empezamos".² Dicho de modo positivo, pensaba que en el mejor de los casos podríamos aprender algo acerca de los significados de ciertas palabras del inglés que son interesantes por derecho propio.³ Muchos filósofos recientes que atienden los significados de estas palabras del inglés mucho menos de lo que Austin lo hizo, sostendrían que si simplemente no perdemos la cabeza y evitamos los errores que han llevado a filósofos anteriores por mal camino no encontraremos ninguna razón para seguirlos en el engaño hacia el escepticismo filosófico. Se sostiene que la poco afortunada conclusión escéptica no revela nada acerca de nuestro conocimiento y creencias cotidianas o científicas porque realmente no habla acerca de este conocimiento o de estas creencias más de lo que esta disparatada noticia lo hace con respecto a los médicos en Nueva York.

He tratado hasta ahora de sugerir que la mejor estrategia frente al argumento escéptico es examinar de forma más cuidadosa la exigencia de que debemos saber que no estamos soñando si hemos de saber algo acerca del mundo que nos rodea.

² J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962), pp. 4-5.

³ *Sense and Sensibilia*, p. 5.

Pienso que esto es mucho más promisorio que la aceptación de la condición de Descartes como una condición real del conocimiento y el intento de mostrar que puede ser satisfecha. Argumenté ya que esta estrategia no puede tener éxito. Si en general es una condición necesaria para que conozcamos algo del mundo que nos rodea el que sepamos que no estamos soñando, se sigue que nunca podemos saber que no estamos soñando. Por esto creo que la única esperanza está en eludir esta condición. No obstante, no comparto la opinión de que lo que Descartes considera una condición del conocimiento del mundo no sea en forma obvia una condición tal. Me parece que no hay duda alguna de que el significado de "médico" ha sido modificado en este ejemplo trivial, pero pienso que en el razonamiento de Descartes se plantean problemas mucho más profundos y complejos. Y lo que está en juego es algo más que simplemente un montón de errores o confusiones de los filósofos tradicionales, los cuales son eludibles. Pienso que el tipo de investigación adecuado de las fuentes de la exigencia de Descartes promete iluminar un poco nuestra concepción real del conocimiento, o lo que buscamos cuando intentamos entenderla o tal vez incluso el conocimiento humano mismo.

Supongamos por ahora que los críticos tienen razón y que lo que Descartes dice es una condición para el conocimiento del mundo no es en realidad ninguna condición. ¿Cómo podría saberse eso, si fuera verdadero? ¿Qué es lo que muestra o mostraría que Descartes está o debe estar distorsionando o malinterpretando lo que es el conocimiento al insistir en que debemos saber que no estamos soñando si hemos de saber algo del mundo circundante? Cuando los críticos de la conclusión de Descartes arguyen que el significado de "saber" no exige en realidad lo que aparentemente Descartes le exige, que el conocimiento no está "vedado de conformidad con una consecuencia lógica", que la palabra "saber" no "se extiende" a todas las consecuencias lógicas de lo que se sabe, o a aquellas que se sabe son sus consecuencias lógicas, ni siquiera a aquellas que se sabe son consecuencias de saberlo,⁴ ¿cómo son defendidas en sí mismas estas afirmaciones acerca del conocimiento o acerca del significado de la palabra "saber"? Intentaré exponer algunas de las dificultades que plantea esta cuestión examinando una de las versiones más convincentes e influyentes de esta vía de crítica.

Se llega a la conclusión escéptica a partir de una evaluación de nuestro conocimiento del mundo: una investigación respecto a cómo sabemos las cosas que pensamos saber acerca del mundo que nos rodea. J. L. Austin piensa que los filósofos no prestan en el curso de estas evaluaciones atención suficiente a "lo que realmente sucede cuando a la gente común se le pregunta ¿Cómo lo sabes?",⁵ y en su "Other Minds" trata de mostrar cómo la investigación filosófica tradicional se desvía de nuestras prácticas normales.

⁴ Muchos filósofos recientes han argumentado en contra del escepticismo sobre bases semejantes. En F. Dretske, "Reasons and Consequences", *Analysis*, 1968, y "Epistemic Operators", *The Journal of Philosophy*, 1971, se desarrolla con cierto detalle una versión de esta idea. Para una versión más reciente que sigue estas mismas líneas, véase R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., 1981), cap. 3. Me parece que la idea básica debe hallarse en Austin.

⁵ J. L. Austin, "Other Minds", en sus *Philosophical Papers* (Oxford, 1961), p. 45. (En adelante citada como OM.)

Si se me pregunta, por ejemplo, cómo sé que hay un jilguero en el jardín, yo podría responder explicando cómo he llegado a saber de los jilgueros, o de los pájaros británicos pequeños en general, o podría explicar cómo fue que me encontraba en posición de reconocer y por tanto de saber del jilguero en el jardín en este caso particular. Este segundo tipo de respuesta a la pregunta "¿Cómo lo sabes?" podría ser inapropiado si mi sistema de clasificación fuera erróneo —que lo que yo considero son jilgueros fueran realmente alguna otra cosa— o podría refutarse mi respuesta con base en que lo que he dicho no parezca suficiente. Si afirmé saber que se trataba de un jilguero por su cabeza roja, podría objetarse: "Pero eso no basta, muchos otros pájaros tienen cabeza roja, lo que dices no es ninguna prueba. De acuerdo a lo que sabes, puede tratarse de un pájaro carpintero" (OM, 51). Esto equivale a plantear una posibilidad compatible con todo lo que he dicho la cual, si fuese real, implicaría que no sé que hay un jilguero en el jardín. En consecuencia, esto nos aproxima al tipo de objeción que Descartes formula en contra de nuestro conocimiento ordinario del mundo circundante.

Austin piensa que los filósofos tienden a centrarse en sus evaluaciones en cuestiones respecto a la "realidad" y en alguna medida referentes a "la seguridad y la certeza", y que aun cuando en la vida diaria se plantean cuestiones de este tipo respecto al conocimiento, la investigación especial que hace el filósofo acerca del conocimiento distorsiona o abandona nuestras maneras cotidianas de responderlas. Al objetar un supuesto conocimiento con base en que lo que se ha dicho no es suficiente o no prueba aquello que se afirma saber, dice Austin, en general todos aceptamos que:

- a) Si tú dices "Eso no basta", entonces debes tener en mente de manera más o menos definida qué es lo que falta... Si no hay una carencia específica que por lo menos estés dispuesto a especificar en caso de que se te presione para ello, entonces es absurdo (ridículo) seguir diciendo "Eso no basta".
- b) Lo que basta es suficiente: esto no significa nada. Suficiente significa suficiente para mostrar que (dentro de lo razonable y para los propósitos e intenciones presentes) "no puede" ser algo más, que no hay lugar para una descripción alternativa, opuesta de ello. *No* significa, por ejemplo, suficiente para mostrar que no es un jilguero *disecado* [OM, 52].

Cuando los filósofos están planteando cuestiones acerca de la "realidad" ("¿Pero sabes si se trata de un jilguero *real*?"), intentan cuestionar la fiabilidad de los "hechos" expuestos en apoyo de la afirmación original de conocimiento. Esto también, claro está, es algo que nosotros hacemos en la vida cotidiana. Austin piensa que los filósofos no siempre satisfacen las condiciones anteriores cuando apremian de esta forma nuestras afirmaciones ordinarias de conocimiento.

La duda o la pregunta "¿Pero es algo *real*?" siempre tiene (debe tener) un fundamento particular, tiene que haber alguna "razón para sugerir" que eso no es real, en el sentido de alguna forma específica, o de un número finito de formas específicas, en la que se sugiera que esta experiencia o elemento puede ser falso. Algunas veces (generalmente) el contexto aclara cuál es la sugerencia... Si el contexto no lo aclara, entonces tengo el derecho de preguntar "¿Qué quieres decir? ¿Quieres decir que puede tratarse de algo *disecado* o qué? ¿Qué estás sugiriendo?" [OM, 55].

Austin sugiere que un filósofo que está interesado en el conocimiento —o en todo caso alguien a quien llama "el metafísico"— no satisface esta condición en cuanto a sus objeciones típicas. Su "artimaña" consiste en preguntar "¿Es ésta una mesa *real*?", sin especificar ni definir los sentidos que tiene en mente en los cuales pudiera no ser real. Esto nos deja sin saber qué contestar al tratar de responderle, al igual que nos deja desconcertados e inquietos la invitación del prestidigitador "¿Quiere algún amable caballero cerciorarse de que éste es un sombrero completamente ordinario?" (OM, 55n). No es sorprendente que sintamos que no podemos responder a la objeción filosófica a nuestro conocimiento ordinario si es de esto de lo que se aprovecha.

Debe ser claro que esta descripción poco alagüeña de la forma de proceder del filósofo o del "metafísico" no se aplica al argumento de Descartes según lo he esbozado. En la evaluación que hace de su conocimiento de que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano él no se lamenta simplemente en términos generales de que las bases que tiene no sean suficientes para probar que en realidad está ahí sentado. Está totalmente dispuesto a especificar, en realidad toda la fuerza de su argumento deviene de su especificación explícita de un sentido particular en el cual resultan inadecuadas sus bases, de una posibilidad particular que es compatible con los hechos en los que se está basando pero incompatible con el hecho de que sepa que realmente está sentado ahí. Sus bases son consideradas inadecuadas en un sentido perfectamente determinado; podría ser que estuviese soñando. La "artimaña del metafísico", como la describe Austin, no puede explicar por qué es difícil o imposible responder a la objeción que Descartes hace a nuestro conocimiento del mundo.

Con todo, Austin podría sí estar en lo correcto en cuanto a que Descartes viola nuestras normas o procedimientos ordinarios en otro sentido muy estrechamente relacionado. Una vez que se ha especificado precisamente a qué pregunta ha de responderse para que pueda decirse que sabemos en un caso particular, dice Austin, puede entonces responderse a la pregunta "por medio de procedimientos aceptados (más o menos aceptados, claro está) apropiados al particular tipo de caso" (OM, 55). En efecto, Austin sugiere de forma convincente, aunque sin decirlo de manera explícita, que la existencia de estos "procedimientos aceptados" es una simple consecuencia de la determinación de la crítica original a la afirmación de conocimiento; en el momento en que se especifica qué duda o deficiencia tiene en mente el crítico del conocimiento (v. gr., "¿Cómo sabes que no estás soñando?"), se seguirá que existen métodos aceptados para suplir la deficiencia o desvanecer la duda.⁶ "Existen formas aceptadas de distinguir entre el sueño y la

⁶ La razón de Austin para creer que existe esta conexión ha de hallarse probablemente en su concepción de lo que él llama "el procedimiento normal del lenguaje", el cual "esquematiza" como sigue: si este complejo de características que originalmente se considera suficiente para decir "Éste es un C" llega a acompañarse o se ha seguido en determinadas circunstancias por otra característica distintiva y particular o por otro complejo de características, que hacen que parezca deseable revisar nuestras ideas haremos una distinción entre "Esto parece un C, pero en realidad sólo es ficticio, etc." y "Esto es un C real (vivo, auténtico, etc.)"... Si la característica distintiva particular es tal que no tiene que manifestarse en *algunas* circunstancias específicas (con la aplicación de alguna prueba específica, después de cierto lapso limitado, etc.) entonces no es una característica adecuada en la cual pueda basarse una distinción entre 'real' y 'ficticio', imaginario, etc." (OM, 57).

vigilia", dice Austin, "(de otra forma ¿cómo sabríamos de qué modo usar y contraponer las palabras?), y de decidir si algo está disecado o vivo, etcétera"(OM, 55).

Austin no dice mucho respecto a cuáles piensa que son realmente los "procedimientos" o "maneras aceptadas" para decir que uno no está soñando. Parece contentarse con la idea de que deben existir tales procedimientos o no podríamos usar y contraponer las palabras "sueño" y "vigilia" como lo hacemos. Encuentro dudosa esta afirmación particular, o al menos difícil de establecer, en parte por ciertas razones a las que pasaré más tarde.⁷ La razón que ofrece en sus ensayos es incluso poco convincente. En *Sense and Sensibilia* niega la opinión del filósofo de que no exista ninguna "diferencia cualitativa" entre la experiencia normal de la vigilia y la experiencia del sueño. Argumenta que ser realmente presentado al Papa no es "cualitativamente indistinguible" de soñar que soy presentado al Papa con base en que:

Después de todo, contamos con la frase "cualidad de parecer un sueño"; se dice que algunas experiencias de la vigilia tienen esta cualidad de parecer un sueño y ocasionalmente algunos artistas y escritores intentan manifestarla, por lo general sin mucho éxito, en sus obras. Pero, claro está, si el hecho ahí aludido *fuera* un hecho, la frase sería totalmente un sinsentido, pues sería aplicable a todo. Si los sueños no fueran "cualitativamente" distintos de las experiencias de la vigilia, entonces *toda* experiencia de la vigilia parecería un sueño; la cualidad de parecer un sueño, no es difícil darse cuenta, sería menos que imposible de evitar.⁸

Alguien que creyera que nuestra capacidad para decir que no estamos soñando en ocasiones particulares está avalada por la significación misma de ciertas expresiones del idioma, sentiría tal vez poca necesidad de describir escrupulosamente estos "procedimientos" o de explicar cómo es exactamente que funcionan. Estaría ya convencido de que deben funcionar, de modo que incluso sin una descripción detallada de estos "procedimientos" parecería estar directamente en conflicto con el razonamiento de Descartes. Para Descartes, al final de su *Primera meditación* es imposible saber que no estamos soñando, de tal suerte que podría parecer como si todo el problema entre él y Austin dependiera de la legitimidad de esta apelación en la significación de la expresión "la cualidad de parecer un sueño" o en nuestra habilidad para usar y contrastar las palabras "sueño" y "vigilia" como lo hacemos. Aunque creo que en realidad la verdadera oposición de Austin a la conclusión filosófica escéptica debe hallarse en otra parte.

La conclusión de Descartes se basa en la exigencia general de que debemos saber que no estamos soñando si hemos de saber algo acerca del mundo que nos rodea. Esta condición es lo que vuelve inadecuada cualquier prueba o procedimiento para determinar que uno no está soñando; sería necesario saber que no se está simplemente soñando que se está realizando la prueba y que no se está soñando que se está realizando alguna de las otras pruebas usadas para determinar *esto*, y así sucesivamente. Para Austin, precisamente en la insistencia en esta condición gene-

⁷ Véanse pp. 72 ss.

⁸ *Sense and Sensibilia*, pp. 48-49.

ral tan estricta para el conocimiento está la distorsión real y la irracionalidad. Si en general no es una condición para conocer algo del mundo circundante el que debamos saber que no estamos soñando, Descartes no sólo habrá fallado en cuanto a mostrar que nunca podemos saber que no estamos soñando (y que no puede haber "métodos" del tipo que Austin tiene en mente), estará muy lejos también de haber mostrado que no podemos saber nada del mundo que nos rodea. Sin la condición de Descartes para el conocimiento, el escepticismo filosófico acerca del mundo externo estaría completamente desarmado. Austin ataca lo que constituye el corazón mismo de la posición de Descartes. ¿Puede mostrarse que Descartes está violando o abandonando las condiciones o normas ordinarias del conocimiento al insistir en su condición general estricta para el conocimiento del mundo?

Ya he dicho que parece bastar un momento de reflexión para convencernos de que la condición de Descartes no es de hecho una condición del conocimiento de la vida cotidiana o científica. Después de pensar un poco en el escepticismo filosófico con frecuencia tendemos a olvidar o distorsionar lo que realmente hacemos en la vida diaria, pero si insistimos en volver a un enfoque realista de cómo nos comportamos, verdaderamente parece no haber duda alguna de que ciertamente no imponemos esta condición general a nuestras afirmaciones de conocimiento.

Por ejemplo, supóngase que les comento a unos amantes de las aves en mi fiesta que acaba de aparecerse en el jardín un jilguero. "¿De veras? ¿Cómo lo sabes?", pregunta uno de ellos, y yo respondo que acabo de verlo saltar de una rama a otra de aquel pino alto. "¿Cómo sabes que no estás soñando?", pregunta otro, en lo que no sería obviamente más que un poco convincente intento de hacer un broma. No hay razón para tomar seriamente lo que dice, y nadie lo haría; no lo consideramos como una amenaza a mi conocimiento. Supóngase que estoy en un concurso de reconocimiento de aves y examino mi espécimen cuidadosamente, percatándome de sus diferencias con otros pájaros de especies similares pero distintas y anuncio que sé que éste es un jilguero. ¿Podría en este momento preguntarme uno de los jueces cómo sé que no estoy soñando simplemente y entonces rechazar mi respuesta porque no puedo ofrecer una defensa satisfactoria? Esto sería realmente ridículo, y yo no tendría necesidad de responder la pregunta a fin de sostener mi afirmación original.

Éstos son ejemplos triviales, pero la inconveniencia de insistir en la condición de Descartes no se deriva de la relativa insignificancia del conocimiento en cuestión. Aun cuando es algo de mucha importancia, cuando se trata literalmente de un asunto de vida o muerte, como en un juicio, simplemente no es cierto que la posibilidad de estar soñando sea siempre reconocida como una consideración relevante para afirmar que se conoce una cosa particular. Si testifico en la barra de los testigos que me pasé todo el día con el acusado, que fui al museo y después comí con él y lo dejé cerca de la media noche, bajo circunstancias normales mi testimonio no se vería de ninguna forma afectado por mi incapacidad de responder si el fiscal preguntase "¿Cómo sabe que no lo soñó todo?" La pregunta es absurda; no tiende a socavar mi conocimiento. No es más que la reacción desesperada de un jurista apremiado sin un caso que seguir. Tampoco esperamos nunca hallar un informe cuidadoso de los métodos y los resultados de un complicado experimento químico seguido por una explicación de cómo determinó el experimentador que no

estaba simplemente soñando que llevaba a cabo el experimento. No se estaba considerando nada semejante; nunca se plantea el problema y mucho menos se resuelve. El punto es obvio, e innecesaria la multiplicación de más ejemplos. Parece claro que simplemente no insistimos en el cumplimiento de la condición de Descartes para saber algo en la vida real. Tampoco reclamamos que alguien cure toda enfermedad concebible en menos de dos minutos para que pueda ser considerado médico.

Desde luego que en ocasiones es pertinente preguntar cómo o si sabemos que no estamos soñando. Cuando ésta constituye una crítica pertinente a una afirmación de que se sabe algo, la incapacidad de responder satisfactoriamente la pregunta implicaría que no sabemos lo que afirmamos saber. Si estoy tirado en la cama medio dormido temprano por la mañana después de una larga noche y me parece oír que alguien me llama desde la ventana, podría no estar seguro de que realmente haya alguien afuera o de que estoy solamente soñando que escucho el llamado. No sé si hay alguien afuera o no. Pero del hecho de que esta posibilidad sea a veces relevante no se sigue que siempre debamos saber que no es real si hemos de saber algo del mundo circundante. Cuando ha sonado la alarma del reloj y lo he alcanzado y apagado levantándome de la cama para ir hacia la ventana y abrir las cortinas y he descubierto a mi amigo gritando y gesticulando en el jardín, en ese momento no hay duda de que podría estar soñando o de que debería detenerme a ver si estoy soñando antes de que pueda saber que realmente se encuentra ahí —aun cuando pueda decirle sinceramente que hace unos minutos no sabía que estaba ahí porque no sabía si estaba soñando o no.

Según lo expone Austin en el caso del jilguero:

El que se sepa que se trata de un jilguero "real" no está en duda en el caso ordinario cuando digo saber que es un jilguero: sólo se toman las precauciones razonables. Pero cuando *es* puesto en duda, en casos *especiales*, me aseguro entonces de que es un jilguero real de maneras esencialmente similares a aquellas en las que me aseguré de que se trataba de un jilguero... [OM, 56].

El hecho de que existan tales formas de asegurarse de que es un jilguero real no garantiza desde luego que siempre podamos decir que lo es, ni es una prueba en contra de los "milagros o arbitrariedades de la naturaleza" [OM, 56]. No obstante, podría haber algún error, podría sucederle al pájaro algo completamente inesperado, pero esto no excluye por sí mismo que se pueda decir, o que haya sido correcto decir, que sabemos que es un jilguero real.

Solamente en circunstancias *especiales* este tipo de posibilidades es relevante para las afirmaciones de conocimiento. Austin hace una observación con respecto a las afirmaciones de conocimiento de la mente o los sentimientos de otras personas. Las inquietudes con respecto al engaño, o con respecto a si una persona es lo suficientemente parecida a nosotros como para sentir lo que sentiríamos, o acerca de si se está comportando de manera involuntaria al hacer algo, todo esto sólo se plantea en "casos especiales". Una vez más, existen métodos (más o menos) establecidos para tratar tales casos cuando se plantean, pero:

Estos casos especiales en que surgen dudas y necesitan ser resueltas, son totalmente distintos a los casos normales en los que no se cede terreno¹ *a menos* que exista alguna sugerencia particular de que hay un engaño, etc. y, además un engaño sugerido particularmente como de un tipo inteligible en las circunstancias, esto es, de una clase que puede explicarse a partir de un motivo, etc. No se sugiere que yo *nunca* pueda saber cuáles son las emociones de otras personas, ni mucho menos que en los casos particulares podría estar equivocado no por alguna razón particular o no de cierta forma en especial.

[¹ Nota de Austin: "No es posible engañar a todos todo el tiempo" es "analítico".] [OM, 81.]

El énfasis que pone Austin aquí en cuanto a la necesidad de que existan razones especiales para dudar cuando están en discusión cuestiones de "realidad", no es el mismo punto antes mencionado en cuanto a que debe haber siempre alguna "base particular" para la duda o la pregunta "Pero, ¿es real?" Esta exigencia fue expresada como una demanda de que el crítico tenga "alguna 'razón para sugerir' que no es real, en el sentido de que se sugiera algún modo específico, o algún número limitado de formas específicas, en el cual esta experiencia o elemento puede ser falso" (OM, 55). Descartes cumple en su razonamiento esta exigencia así formulada: especifica el sueño como la forma en que la experiencia podría ser "falsa". Pero aquí Austin está arguyendo que aun cuando haya sido especificada la forma en que la experiencia o punto podría ser "falso", la duda o la pregunta "Pero, ¿es real?" sólo es relevante para la afirmación de conocimiento original y debe responderse si existe alguna razón especial para sugerir que podría darse la posibilidad especificada. No se trata simplemente de que el crítico de la afirmación de conocimiento deba especificar cierta forma en la cual no habría conocimiento en la situación en cuestión; también debe tener alguna razón para pensar o sugerir que podría presentarse en esta ocasión la posible insuficiencia que tiene en mente. En ausencia de una razón semejante —en el caso normal o no especial— no es cuestionable el conocimiento de que es un jilguero real, por ejemplo. Las "precauciones razonables" que se dice han de tomarse en el caso ordinario, son solamente previsiones en cuanto a aquellas posibilidades con relación a las cuales existe una razón para pensar que podrían darse en ese caso. Todo lo que está en duda es si estas posibilidades son reales o no.

También es necesaria una razón especial para dudar cuando citamos autoridades o confiamos en el testimonio de otros —una fuente de conocimiento muy rica que ha sido poco estudiada por los filósofos.

Naturalmente, somos sensatos: no afirmamos tener conocimiento (cuando es de segunda mano) si existe alguna razón particular para dudar del testimonio: pero tiene que haber *alguna* razón. Es algo fundamental en la comunicación (al igual que en otras cosas) que tenemos derecho a confiar en los otros, a no ser que exista alguna razón concreta para desconfiar de ellos [OM, 50].

Lo mismo es cierto de cualquier otra posibilidad de error o equivocación. No puede haber duda de que los seres humanos están inherentemente expuestos a equivocarse en las afirmaciones particulares en cuanto al conocimiento de algo —y no sólo en aquello que sabemos "de segunda mano" o a partir de un testimonio—. Pero la pregunta "¿Cómo lo sabes?" no es un cuestionamiento razonable si sólo está basado en esta falibilidad humana general. Esto no significa negar que el conocimiento excluye el error o la equivocación.

Es perfectamente sensato decir que "Cuando se sabe no se puede estar equivocado". No se puede decir "Sé que es así, pero es posible que esté equivocado", así como no puede decirse "Prometo hacerlo, aunque puede ser que no lo haga". Si uno está consciente de que puede estar equivocado, no debe decir que sabe... Pero, claro está, darse cuenta de que se puede estar equivocado no significa simplemente estar consciente de que se es un ser humano falible: significa que se tiene alguna razón específica para suponer que se puede estar equivocado en este caso... Naturalmente *siempre* es posible ("humanamente" posible) que yo esté equivocado o que rompa una promesa, pero esto no es en sí mismo un impedimento para usar las expresiones "Sé" y "Prometo" tal y como las usamos de hecho [OM, 66].

Es probable que no sea nada fácil dar una formulación precisa del requisito de que debe existir una razón especial para pensar que podría darse cierta posibilidad antes de que el planteamiento de esa posibilidad sea reconocido como una crítica pertinente a una afirmación de que se sabe algo. ¿Es suficiente con que simplemente exista dicha razón, o debe tener alguien realmente esta razón y plantear la posibilidad por esa razón? ¿Qué tan concreta o específica debe ser la razón y qué tan buena debe ser la razón para pensar que algo anda mal en el caso particular? Deseo dejar de lado todas estas cuestiones referentes a los detalles y examinar el conflicto entre *cualquier* requisito con estos lineamientos generales y la condición para el conocimiento del mundo circundante en la que insiste Descartes. En consecuencia, admitiré todo lo que dice Austin de aquello que sucede realmente cuando se le pregunta a la gente común "¿Cómo lo sabes?", y todo lo demás que pudiera descubrirse respecto a cómo responderemos a las preguntas o a los posibles cuestionamientos de otros en relación a nuestro conocimiento. Deseo concentrarme en la pregunta: ¿estos hechos acerca de nuestras prácticas cotidianas y científicas muestran que el razonamiento de Descartes se desvía de nuestros métodos y normas cotidianos para adquirir y evaluar el conocimiento?

Ciertamente parece como si Descartes no pudiera estar en lo correcto al insistir en que debemos excluir la posibilidad de estar soñando a fin de saber del mundo que nos rodea en caso de que Austin tenga razón acerca de la forma en la que el planteamiento de estas posibilidades puede contradecir en la vida diaria nuestro conocimiento. Si tiene que haber alguna razón particular para sugerir o sospechar que uno está soñando antes de admitir siquiera en la vida diaria que la razón para dudar sea pertinente, a lo sumo es cierto que es necesario saber que no se da la posibilidad de estar soñando con respecto a nuestro conocimiento del mundo si existe alguna razón en especial para pensar que esta posibilidad podría ser real. Es decir, si hay alguna razón particular o concreta para creer que uno podría estar soñando, uno no puede saber ninguna cosa específica del mundo que nos rodea a menos que sepa que no está soñando. Esta condición es evidentemente más débil que la exigencia general de Descartes, la cual afirma que no es posible saber nada acerca del mundo circundante a menos que se sepa que no se está soñando. El razonamiento de Descartes impone una condición al conocimiento del mundo que debe satisfacerse en todos los casos, ya sea que exista alguna razón especial para creer que se podría estar soñando o no. La condición más débil dice que esta condición sólo debe satisfacerse en ciertos casos, cuando se satisfa-

ce también la condición de que haya una razón especial, pero que en cualquier otro caso la posibilidad de estar soñando ni siquiera es relevante para nuestras afirmaciones con respecto a que sabemos algo del mundo que nos rodea.

Otra manera de exponer la diferencia es decir que la condición más débil admite la posibilidad del conocimiento del mundo mientras que la condición de Descartes no admite que sea posible. He intentado mostrar en qué medida la condición de Descartes es a tal grado estricta que hace imposible el conocimiento del mundo circundante; excluye la posibilidad de que se satisfaga la condición misma que plantea como necesaria para el conocimiento del mundo. En tanto que la condición débil dice que uno podría saber algo del mundo que nos rodea sin para ello saber que no está soñando. Si no hay ninguna razón especial para pensar que se podría estar soñando, esta supuesta posibilidad simplemente no está a discusión, de tal suerte la posibilidad a la que alude Descartes no supondría ningún obstáculo para el conocimiento del mundo en estos casos. Por consiguiente, parece ser que el razonamiento escéptico no puede ser acertado si solamente es cierta, de acuerdo a nuestra concepción ordinaria del conocimiento, la condición más débil y no la condición de Descartes para el conocimiento.

No puede decirse que el razonamiento mismo de Descartes cumple solamente la condición más débil. Considera su conocimiento del mundo que le rodea en general al examinar el caso particular del hecho de que esté sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Este caso particular es elegido como un caso representativo de todo nuestro conocimiento del mundo. Solamente podría sustentar una conclusión muy general con respecto a todo nuestro conocimiento si fuera un caso perfectamente normal, sin características especiales. Si Descartes hubiese tenido alguna razón en especial para dudar en ese momento y en ese lugar específico del dictamen de sus sentidos —si fuera muy temprano por la mañana, por ejemplo, y él no estuviera seguro del todo de si estaba completamente despierto o no—, su opinión no podría apoyar el tipo de conclusión general a la que llega a partir del mismo conocimiento sensorio en general. Sería simplemente un caso especial, no representativo, que es tal que él no sabe. Pero si no hay nada de particular en el caso, si él no tiene ninguna razón en especial para pensar que podría estar soñando en ese momento y lugar específicos, su cuestionamiento "¿Cómo sé que no estoy soñando?" no tendrá ningún fundamento especial. La posibilidad será planteada sin ninguna razón concreta o particular para suponer en este caso que podría ser que estuviese soñando, de tal suerte parecería que debe violar lo que Austin considera como una condición para que un cuestionamiento sea prudente o incluso pertinente en cuanto a una afirmación de conocimiento de la vida cotidiana.

Pese a este conflicto aparentemente obvio entre nuestras prácticas cotidianas y la condición de Descartes, deseo aún insistir en la pregunta de si todos los hechos acerca de la forma en que hablamos y respondemos a las preguntas o posibles cuestionamientos de los otros en la vida diaria son suficientes para mostrar que Descartes se desvía en su razonamiento de nuestras normas y métodos cotidianos y modifica o distorsiona el significado de la palabra "saber" o el de alguna de las otras palabras que emplea. Pienso que estos hechos no tendrían esta consecuencia antiescéptica si fuera correcta cierta concepción de la vida diaria y por tanto cierta

concepción de la relación entre el problema filosófico del mundo externo y lo que sucede en la vida diaria. Al examinar la significación de estos hechos estaré examinando por consiguiente, desde un ángulo distinto, la significación del problema filosófico mismo y lo que puede revelar, si es que revela algo, con respecto a nuestra posición y nuestros métodos en la vida diaria. Si la concepción filosófica escéptica de la vida diaria es inteligible, todo lo que sucede en la vida cotidiana y en la ciencia sería compatible con la verdad literal de la conclusión de que nadie sabe nada acerca del mundo que nos rodea.

Si sólo es verdadera la condición más débil de Austin, y no la fuerte de Descartes en cuanto a nuestra concepción ordinaria del conocimiento, ésta debe enunciar sin embargo una verdad acerca del *conocimiento*. Lo que quiero decir con dicha observación obvia es esto: si tenemos una concepción del conocimiento que empleamos en la vida cotidiana con antelación e independientemente de toda reflexión filosófica, y si ha de mostrarse que Descartes o algún otro filósofo ha cambiado o distorsionado esta concepción al filosofar, debe mostrarse que es esta misma concepción la que ha distorsionado y que ésta es una concepción del conocimiento. La condición débil de Austin, por ejemplo, solamente enunciará una condición del conocimiento si implica que en los casos en los que no existe ninguna razón particular para pensar que uno podría estar soñando, y se cumplen todas las otras condiciones para saber, uno *sabe* en efecto algo acerca del mundo que nos rodea sin para ello saber que uno no está soñando. Subrayo el punto porque creo que estrictamente hablando, o bajo cierta concepción de nuestra conducta lingüística y de otras en la vida cotidiana, los hechos del tipo que menciona Austin no tienen realmente esta implicación.

Lo que Austin nos recuerda son hechos acerca de cómo se habla, del uso lingüístico. Al describir qué sucede realmente cuando a la gente común se le pregunta “¿Cómo lo sabes?”, él refiere lo que la gente dice y qué condiciones han de cumplirse para que lo diga, o para que esté hablando correctamente al decirlo. En los pasajes ya citados, por ejemplo, declara:

Si no hay una carencia específica que por lo menos estés dispuesto a especificar en caso de que se te presione para ello, entonces es absurdo (ridículo) seguir *diciendo* “Eso no basta”.

El que se sepa que se trata de un jilguero “real” no está en duda en el caso ordinario cuando *digo* saber que es un jilguero: no *decimos* que sabemos... si hay alguna razón particular para dudar...

Si uno está consciente de que puede estar equivocado, no debe *decir* que sabe...

[El hecho de que siempre sea posible que yo esté equivocado] no es un impedimento para *usar las expresiones* “Sé” y “Prometo” tal y como las usamos de hecho.

He subrayado las palabras más importantes para mostrar que en cada caso lo que está en discusión es cómo se usan o deberían usarse ciertas expresiones. Se hace alusión a otros hechos similares cuando Austin afirma:

...con frecuencia estamos en lo correcto al declarar que *sabemos*, aun en los casos en los que resulta después que nos habíamos equivocado [OM, 66].

...podemos estar perfectamente justificados en decir que sabemos o que prometemos, a pesar de que las cosas “pueden” salir mal, y no es un asunto ni más ni menos serio para nosotros si las cosas salen así [OM, 69].

He dicho que deseo conceder todos los hechos del tipo que Austin describe aquí. Pero a fin de pasar de estos hechos acerca del uso de las expresiones “Sé” o “El sabe” o “¿Cómo lo sabes?” a las conclusiones con respecto al conocimiento, debemos saber por lo menos *por qué* estas expresiones se emplean así en estas circunstancias.

También existen hechos con respecto a nuestras reacciones ante el planteamiento de diversas posibilidades en circunstancias ordinarias que parecen apoyar la conclusión de Austin. Señalé en anteriores ejemplos que simplemente ignoramos, tal vez con cierta molestia, la pregunta del invitado con respecto a cómo sé yo que no estoy soñando el jilguero en el jardín. Consideramos incomprensible el cuestionamiento del juez de la competencia de pájaros y no consideramos que afecte de ningún modo la verdad o la razonabilidad de mi identificación. Inmediatamente desestimamos el apremiante y ridículo cuestionamiento del fiscal y actuamos como si nunca hubiera sido hecho. No esperamos, y nos sorprendería encontrar, pruebas en las que se elimina la posibilidad de estar soñando adjuntas a los informes de laboratorio; no afectarían en ninguna forma nuestra aceptación de los resultados. Cuando se está discutiendo algo serio generalmente consideramos absurdo (ridículo) el que alguien insista en preguntar cómo sabemos que no estamos soñando y que subraye que no sabemos lo que creemos saber a menos que podamos responder satisfactoriamente la pregunta. Todos éstos me parecen hechos innegables de la vida cotidiana.

El problema es si toda esta conducta lingüística y otras conductas son generadas, justificadas o incluso requeridas por nuestra concepción cotidiana del conocimiento. El que sea o no así depende de por qué nos comportamos de estas formas en la vida diaria. Ciertamente es extraño, absurdo, ridículo, tal vez incluso incomprensible, plantear la posibilidad del sueño como una crítica a las afirmaciones ordinarias de conocer algo en la vida cotidiana y científica, pero ¿en qué radica este tipo de absurdo o inconveniencia? ¿Cuál es su origen? ¿Se deriva acaso de nuestra concepción misma del conocimiento? ¿Alguien que plantea la posibilidad en circunstancias normales está necesariamente violando o rechazando el significado cotidiano de la palabra “saber”?

Estos problemas surgen porque aparentemente hay dos preguntas distintas que pueden plantearse con respecto a lo que dice alguien. Podemos preguntar si es verdadero, o podemos preguntar si fue dicho razonable o adecuadamente. Estas preguntas no siempre tienen la misma respuesta; ciertamente es posible que difieran. Puede ser que se satisfagan todas las condiciones suficientes para una emisión adecuada o razonable cuando lo que se dice no es en realidad verdadero. Puede hacerse la distinción de manera aún más obvia en otra dirección; existen un sinnúmero de cosas que son ahora verdaderas pero las cuales nadie está en posición de afirmar o creer razonablemente —muchas personas están afanosamente dedicadas a tratar de averiguar qué son algunas de ellas—. No pretendo sugerir que exista o deba existir algún tipo de conflicto u oposición, y mucho menos una distancia insalvable, entre la emisión razonable y la verdad. No hay nada en la distinción misma que sugiera que la verdad esté por siempre —o en cierto momento— más allá de nosotros. Normalmente, eso creemos, las condiciones para una emisión razonable coinciden con las condiciones para la verdad. Por lo general damos por

sentado que aquello que estamos en condiciones de afirmar es en efecto verdadero y que aquello que estamos en condiciones de negar es efectivamente falso. Cuando intentamos averiguar si algo en particular es verdadero o no, buscamos encontrarnos en la mejor posición posible para aceptarlo y aseverarlo o para rechazarlo y negarlo. Lo importante es solamente que ambos conjuntos de condiciones puedan distinguirse. Del hecho de que alguien afirme algo en una ocasión particular de manera prudente, razonable y adecuada no se sigue directamente que lo que dice sea verdadero, así como del hecho de que alguien diga algo de forma bastante inadecuada y sin ninguna razón no se sigue de inmediato que lo que dice sea falso. Esto es tan válido para las afirmaciones o negaciones de conocimiento como para cualquier otro tipo de afirmación y negación.

Por ejemplo, supóngase que me encuentro en una fiesta y mi amigo, quien es el anfitrión, me pregunta si sé si vendrá a la fiesta mi amigo Juan, quien se encontraba enfermo la semana pasada. Respondo a su pregunta diciéndole que, en efecto, sé que estará aquí, y cuando me pide que le diga cómo lo sé le explico que se ha recuperado ya, que acabo de hablar con él por teléfono y me ha dicho que desde luego vendría; hay alguien en la fiesta con quien él está muy interesado en hablar y no se la perdería por nada. Además, supóngase, que es bien sabido que Juan generalmente es una persona digna de confianza y serio, aparte de ser un conductor sobrio y cuidadoso —y no vive muy lejos—. Todo esto coloca mi afirmación de que sé que Juan vendrá a la fiesta más allá de toda impugnación posible. Difícilmente puede haber bases más favorables para afirmar un conocimiento acerca de algo que en este momento no se encuentra bajo mi observación directa. Supóngase ahora que, no obstante, por alguna razón que me es desconocida Juan no va a la fiesta. El hecho de que dijera que vendría, que en realidad yo sabía que estaría aquí, estaba justificado, era razonable y adecuado en las circunstancias del caso, pero resultó que lo que dije no es verdadero. Juan no vino a la fiesta, así pues no sabía lo que dije saber. Las mejores condiciones posibles para afirmar algo, o para afirmar que sabía algo, no coincidieron con las condiciones bajo las cuales resulta verdadero lo que dije.

Supóngase que estoy a punto de marcharme de la fiesta al anochecer y Juan aún no ha aparecido y mi anfitrión me increpa diciéndome “Deberías ser más cuidadoso con lo que afirmas saber. Dijiste que sabías que Juan estaría aquí y no está. ¡No sabías nada al respecto!” Pienso que consideraríamos que esta reacción es simplemente ridícula. Es absurda, inapropiada y totalmente injustificada. Es difícil hallar las palabras adecuadas para describir su grado de insensibilidad y estupidez social. Quizá expresa incluso incompreensión con respecto a cómo y por qué afirmamos saber algo ante las vicisitudes normales de la vida. Pero, independientemente del irracional abuso y la insensibilidad que supone, no puede decirse que el comentario sea totalmente falso o sin fundamento. Parte de lo que dijo el anfitrión era “Dijiste que sabías que Juan estaría aquí y no está. ¡No sabías nada al respecto!”, y ésta es, al menos, la escueta verdad, independientemente de lo violento o inadecuado que pudiera resultar que lo dijera. Dije que lo sabía, y no lo sabía. Lo que el cruel anfitrión expresó es una descripción correcta de mi posición.

Es claro que los comentarios del anfitrión son exagerados e irracionales como críticas dirigidas a *mí*, o al hecho de que haya *afirmado* saber que Juan vendría. Mi

respuesta cuando se me preguntó si sabía si Juan vendría a la fiesta era justificada, razonable, adecuada y perfectamente correcta. No está expuesta al tipo de ataque que intenta dirigir contra ella el anfitrión. Y mi acto de *decir* algo, y quizá también el que crea o acepte algo, es invulnerable a estos ataques absurdos. Mi acto de aseverarlo está más allá de cualquier crítica aun cuando lo que afirme no sea verdadero (sin saberlo yo, claro está). Y la observación del anfitrión acerca de mi situación cognoscitiva es verdadera aun cuando sea poco razonable, extravagante e injustificado que la haga. Así pues, incluso si sabemos que cierto intento de criticar una afirmación de conocimiento es extravagante, irracional o no sería tomado en cuenta en la vida cotidiana, no podemos inferir inmediatamente que la afirmación de conocimiento no adolece de la deficiencia enunciada en la crítica, ni que la persona sí sabe no obstante lo que afirma saber. El que lo sepa o no dependerá de la naturaleza y del origen de la rareza o inconveniencia en cuestión. La objeción inconvenientemente presentada contra la afirmación de conocimiento bien podría no ser una violación extravagante de las condiciones del conocimiento, sino más bien una violación extravagante de las condiciones para la evaluación y aceptación adecuada de las *afirmaciones* de conocimiento. El hecho de que Juan esté en la fiesta es una condición aceptada para que yo sepa que él estará en la fiesta —puesto que Juan no está ahí yo no sé lo que afirmé saber—, pero el hecho de que no esté no justifica cualquier crítica, ni todas las críticas, al hecho de que yo diga o crea que iría. En estas circunstancias, el que diga o crea algo no está sujeto a la crítica. Pero, con todo, yo no sabía.

Supóngase que en realidad la razón por la que Juan nunca llegó a la fiesta fue que en el momento en que salía por la puerta fue derribado por un meteorito, el único de dimensiones mortales que se tenga conocimiento ha chocado contra la Tierra en siglo y medio. Desde luego, no había ninguna razón en particular —ninguna razón en absoluto— para que yo o alguien más pudiera esperarse que sucediera algo semejante. En realidad, nunca pensé en ello (ni tampoco en que no sucedería) cuando dije que sabía que Juan estaría en la fiesta y puede decirse que con toda seguridad nadie más en la fiesta lo pensó tampoco. Si se nos hubiese transmitido la noticia de la muerte de Juan a todos precisamente cuando yo estaba a punto de dejar la fiesta, la indirecta lanzada como despedida por el anfitrión según la describí unas líneas arriba sería ciertamente aún más extravagante e inadecuada. En cuanto nos damos cuenta de por qué Juan nunca llegó a la fiesta y por tanto de por qué yo no sabía y vemos lo extraño y lo completamente imprevisible que resultaba el que no viniera, es mucho más difícil aún entender qué pretendía estar haciendo el anfitrión al decirme “Dijiste que sabías que Juan estaría aquí y no está. ¡No sabías nada al respecto!” Aunque pienso que hay algo que no puede negarse, y es que lo que estaba haciendo el anfitrión era decir la verdad.

El hecho de que yo no tuviera conocimiento en este caso, de acuerdo a como lo describí originalmente, se debió a la falsedad de lo que afirmé saber. Esta condición necesaria para el conocimiento no se cumplió aun cuando nadie en ese momento estuviese en condiciones de saber que no se cumplía y nadie en ese momento estaba en condiciones de criticar adecuada o razonablemente mi afirmación sobre estas bases. Quizá lo mismo es cierto de otras condiciones necesarias del conocimiento.

Imaginemos una secuencia de sucesos un poco distinta en la fiesta de la que ha sido

descrita hasta aquí. Supóngase que, tan pronto como he colgado el teléfono después de haber hablado con Juan y de que he dicho que él vendría a la fiesta, el rudo anfitrión ha dicho "¿Pero sabes realmente que él estará aquí? Después de todo, ¿cómo sabes que no lo derribará un meteorito en el camino? No sabes que no le va a suceder esto". Esta reacción nos parece, por lo menos, tan extraña como su respuesta en la otra historia después de que se conoce la verdad acerca de Juan y el meteorito. Este "desafío" no sólo es tan exagerado y tan inapropiado como el de la otra respuesta, sino que incluso es difícil entender por qué trae a colación aquí esta consideración y pienso que es una crítica pertinente. Normalmente, su planteamiento sugeriría que piensa que ha habido muchos meteoritos que han chocado contra la Tierra últimamente en esta área general, algunos de ellos más bien grandes y capaces de causar daños. Si fuera así, tal vez yo debería haberlo pensado y considerado —o por lo menos, si no estoy enterado de ello mi ignorancia podría socavar mi afirmación en cuanto a saber que Juan estaría aquí—. Pero en ausencia de alguna razón especial semejante al "desafío", parece tan extraño como lo parecía en la otra situación narrada.

Mi acto de afirmar saber que Juan estaría en la fiesta fue hecho poco más o menos sobre las bases más favorables que uno puede tener para aseverar que se sabe algo. No es al reflexionar con respecto a mí o al haber dicho lo que dije que no he excluido o al menos imaginado la posibilidad del meteorito. Pero, una vez que ha sido planteada la pregunta, no obstante de manera inapropiada, ¿puede decirse que sé que no se dará esa posibilidad? Me parece que no. Cuando colgué el teléfono no pensé que pudiera describirme como sabiendo que Juan no sería abatido por un meteorito. Resultó, desde luego que yo no lo sabía, pues no era cierto —él fue derribado por un meteorito—. Pero aun cuando las cosas hubieran sido de otro modo —incluso si Juan realmente hubiera ido a la fiesta—, no creo que fuera verdadero que yo supiera que Juan no sería golpeado por un meteorito cuando colgué el teléfono. Así pues nuevamente, parte de lo que dice el anfitrión es verdadero. Yo no sabía tal cosa y sin embargo dije que sabía que Juan iría a la fiesta.

Deseo ser cuidadoso aquí. Me interesa subrayar que no estoy diciendo que en este segundo caso yo no supiera que Juan iba a ir a la fiesta porque no sabía al colgar el teléfono que no le caería encima un meteorito en el camino. En este momento estoy interesado no tanto en la verdad de mi estado de conocimiento en el ejemplo, como en el problema de cómo es que llegamos a ciertas conclusiones acerca del estado de mi conocimiento con base en hechos admitidos con respecto a la manera en que hablamos y evaluamos nuestras aseveraciones de conocimiento, y al modo en que reaccionamos ante las aseveraciones y las críticas dirigidas por los otros. Estamos de acuerdo en que la respuesta imaginada del anfitrión es extraña e injustificada; es algo que no tiene ninguna razón específica para plantear como una posible objeción a lo que he dicho. Lo único que estoy diciendo en este momento es que de la rareza admitida del hecho de que planteara esta posibilidad no se sigue directamente que el hecho de que yo excluyera esa posibilidad simplemente *no* es una condición para que yo sepa que Juan irá a la fiesta. El hecho de que sea una condición necesaria de mi conocimiento es hasta aquí, al menos, compatible con el hecho de que los comentarios del anfitrión son inapropiados o extraños, del mismo modo como el hecho de que Juan esté en la fiesta es una condición necesaria para que tenga conocimiento de que irá aun cuando sea inapropiado o extraño que el

anfitrión diga que yo no sabía que estaría ahí puesto que en realidad no se cumplió esta condición. Una condición necesaria del conocimiento podría no ser cumplida aun cuando fuera extraño que alguien dijera que no se cumple o aunque fuese inapropiado que alguien criticara mi afirmación de conocimiento con base en ello. La inconveniencia o rareza podría tener alguna otra fuente distinta de la falsedad de lo que se dice o implica respecto al conocimiento.

En este caso, estoy haciendo hincapié simplemente en una posibilidad —que *podría* no ser verdadera cierta conclusión acerca del conocimiento admitiendo incluso los hechos respecto a cómo es que hablamos y reaccionamos ante lo que dicen los otros— pues considero que los filósofos que han investigado el conocimiento a la manera de Descartes tienen una concepción de la vida diaria y del discurso cotidiano que mediaría entre estos hechos acerca del uso y esta conclusión respecto al conocimiento. Esto no significa que deba ser correcta su concepción, ni siquiera que sea totalmente inteligible, pero debería por lo menos hacernos más cautelosos al inferir directamente, a partir de una afirmación de conocimiento razonable, justificada e incluso ejemplar, en una situación particular, la conclusión de que en esa situación en efecto se cumplen todas las condiciones del conocimiento. Es posible que se cumplan las condiciones suficientes para una expresión razonable o apropiada aun cuando lo dicho no sea verdadero en realidad —y al parecer esto es en efecto posible— alguien podría estar totalmente justificado en decir que sabe algo en particular acerca del mundo que le rodea sin que sea cierto que lo sepa en efecto. En particular, cuando alguien afirma saber algo acerca del mundo sin plantearse o concebir siquiera cierta posibilidad, y esta posibilidad, en el caso de que se volviese real, significaría que él no sabe lo que afirma saber, esta persona podría no tener conocimiento en esta ocasión precisamente porque no ha descartado la posibilidad en cuestión. No obstante, si no hubiera ninguna razón en especial para que este individuo considerara esa posibilidad, podría estar completamente justificado en decir que sabe. Yo estaba totalmente justificado al decir que sabía que Juan iría a la fiesta aun cuando no haya considerado la posibilidad de que podría golpearlo un meteorito; no había razón para pensar que pudiese ocurrir tan extraño suceso.

De acuerdo a la concepción que tengo en mente, la condición de que debe haber alguna "razón especial" para pensar que podría darse cierta posibilidad a fin de que esta posibilidad sea pertinente a una afirmación de conocimiento particular, tal condición decía, constituiría un requisito para la afirmación razonable o adecuada de que se sabe algo, aunque no necesariamente un requisito para el conocimiento en sí mismo. En ausencia de esta "razón especial", podríamos tal vez estar del todo justificados en decir "Sé que *p*" aun cuando no sea verdad que sabemos que *p*. Descartes llega a su conclusión escéptica acerca de nuestro conocimiento del mundo circundante con base en una condición que sostiene es necesaria para la verdad de "Sé que *p*". Para mostrar que nuestra noción cotidiana de conocimiento no supone esta condición, sino solamente el requisito más débil de que seamos capaces de saber algo acerca del mundo sin saber que no estamos soñando en tanto no haya ninguna razón especial para pensar que podríamos estar soñando, habría que mostrar que, cuando no existe dicha "razón especial", en ocasiones "Sé que *p*" será verdadera y no sólo una afirmación justificada.

¿Cómo ha de mostrarse que esta condición más débil, o alguna otra descripción de la forma en que realmente hablamos y respondemos a las afirmaciones de otros, enuncia en verdad una condición del conocimiento, y no una condición para afirmar de manera apropiada y justificada que uno sabe? En la medida en que sea por lo menos inteligible suponer que hay una distancia lógica entre la satisfacción de las condiciones para la emisión y evaluación apropiada de las afirmaciones de conocimiento por un lado, y la satisfacción de las condiciones para la verdad de estas afirmaciones por otro lado, la evidencia a partir del uso o de nuestra práctica no podrá fundar una conclusión acerca de las condiciones del conocimiento. La acusación con relación a que viola o altera el significado de la palabra "saber" (o alguna otra) puede por tanto hacerse al paso del filósofo escéptico con base en tal evidencia solamente si puede mostrarse que cierta concepción del significado, cierta concepción del discurso cotidiano y cierta concepción de la relación entre estas dos cosas es errónea, tal vez incluso ininteligible. El rechazo de una concepción semejante supondría mucho más que un simple rechazo de una "redefinición" aislada e idiosincrática del conocimiento e incluso mucho más que un simple repudio de la en principio alarmante conclusión de que nadie puede saber nada acerca del mundo circundante. Ésta es la razón por la que creo que averiguar el origen de la condición de Descartes podría revelar algo profundo e importante.

Descartes y los otros filósofos que han examinado el conocimiento en la misma forma y se han visto llevados a conclusiones escépticas están totalmente conscientes de que el tipo de dudas o críticas que ellos plantean en sus investigaciones filosóficas no siempre constituiría planteamientos adecuados en las actividades cotidianas o científicas. Esto no muestra por sí mismo que ellos deban estar alterando o malinterpretando el significado de la palabra "saber" o de cualquier otra palabra. Al evocar la concepción que acabo de mencionar, ellos atribuirían la impropiedad a algo distinto de la noción de conocimiento misma.

Descartes, por ejemplo, insiste en que su método de inquirir sobre lo que está más allá de toda duda posible sólo ha de seguirse en la investigación filosófica del conocimiento humano y no en la vida diaria.

...sólo debemos usar esta duda cuando estamos abocados a meditar sobre la verdad. Pues, en cuanto a la manera de conducirnos en nuestra vida, es frecuente que nos veamos obligados a seguir las opiniones que no son más que probables, en vista de que las oportunidades de actuar pasarían de largo en la mayoría de los casos antes de que pudiésemos librarnos de nuestros dudas [HR, 219-220].

C. I. Lewis, otro filósofo cuyo examen cartesiano del conocimiento procede planteando algunas dudas posibles respecto a las afirmaciones ordinarias en el sentido de que se saben ciertas cosas acerca del mundo, escribe:

Ponerse quisquilloso respecto a estas dudas, en los más de los casos, no será una actitud de sentido común. Pues no estamos tratando de sopesar el grado de incertidumbre teórica que debería tomar en consideración de manera práctica el sentido común, sino que intentamos lograr un análisis preciso del conocimiento.⁹

⁹ C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Illinois, 1946), p. 180.

Ambas exposiciones subrayan la diferencia entre lo práctico y lo teórico, o entre lo que es apropiado y necesario en la acción y lo que es apropiado o necesario en cuanto al conocimiento de la verdad. Los criterios o procedimientos que seguimos en la vida diaria tienen su origen en las exigencias de la acción y en las condiciones generales en las cuales han de realizarse las acciones. En el caso de la acción, a diferencia del de la creencia y del conocimiento, la verdad no es la única consideración importante. Las acciones tienen lugar en diferentes momentos y en circunstancias cambiantes, de modo que lo que resulta perfectamente razonable hacer en cierta situación no es igualmente razonable —e incluso podría ser bastante extraño— hacerlo en otras circunstancias. Lo que es o no es apropiado o razonable hacer está determinado por la situación que se afronta, por los propósitos o intereses que se tienen en el momento, por la apreciación que hacemos de la situación y, como destaca Descartes, por el tiempo de que se dispone. Sería absurdo quedarse de pie durante un buen rato en un camión que se está llenando rápidamente tratando de decidir cuál es precisamente el mejor lugar para sentarse. Ya que sentarse en algún sitio es mucho mejor que permanecer de pie, aunque ciertamente no sea tan bueno como sentarse en el mejor de todos los lugares, lo mejor que puede hacerse es sentarse rápidamente. En general, nuestras acciones pueden tener más éxito y producir una mayor satisfacción en la medida en que podemos reflexionar con más tiempo, de manera más rigurosa y con más información, pero forma parte de la naturaleza misma de la vida práctica el hecho de que a menudo no podamos llevar este proceso lo suficientemente lejos para conseguir la clase de certeza que de otro modo nos gustaría tener. Hacemos lo mejor que podemos de acuerdo con las circunstancias.

Estos lugares comunes muestran que no hay una respuesta general al problema de qué tanta certeza deberíamos tener al actuar, o de qué posibilidades de fracaso deberíamos asegurarnos de eliminar antes de hacer algo. Esto variará de un caso a otro y dependerá en cada caso de qué tan grave pueda ser que el acto fracase, de qué tan importante sea que se logre en un lapso determinado, de qué suerte tenga al entrar en competencia según estas y otras bases con otras acciones que pudieran llevarse a cabo en su lugar, etc. Esto es cierto tanto para la acción de decir algo, o decir que se sabe algo, o descartar ciertas posibilidades antes de decir que se sabe algo, como para otros tipos de acción. No existe una respuesta general a la pregunta sobre qué posibilidades debemos descartar antes de afirmar algo o decir que sabemos que es verdadero. Examinar nuestras creencias o justificar nuestras afirmaciones respecto a que sabemos cierta cosa es en sí algo que hacemos, y el deseo o lo razonable de hacerlo más allá de cierto punto debe siempre sopesarse frente al deseo o lo razonable de hacer todas aquellas otras cosas que son incompatibles con ello. Es un problema práctico el que durante cuánto tiempo, con qué esfuerzo y con qué tanta ingenuidad debemos apoyar y examinar nuestras creencias, así pues fácilmente podríamos percatarnos de que en una ocasión particular sería absurdo o extraño tratar de eliminar cierta posibilidad. Es decir, sería absurdo o extraño actuar de esa forma dadas las circunstancias.

Las dudas o posibilidades que considera el filósofo al investigar el conocimiento humano no se proponen como pertinentes para el caso de cuestiones prácticas en cuanto a afirmar algo, decir que se sabe o a hacer una objeción a lo que algún otro

ha dicho. Estas dudas o posibilidades solamente se consideran pertinentes en el caso del problema respecto a si uno sabe algo —a si es cierto que uno sabe— y no con respecto a si es razonable o apropiado decir que uno sabe. Y si la posibilidad del sueño, por ejemplo, es una posibilidad que debemos saber no es real si hemos de saber algo en particular acerca del otro mundo que nos rodea, entonces simplemente no sabremos eso acerca del mundo si no hemos sido capaces de eliminar dicha posibilidad —aun cuando pudiera ser completamente impropio o irracional insistir en situaciones particulares de la vida diaria en que se excluya tal posibilidad para poder decir que se tiene conocimiento de algo.

Una forma de poner de manifiesto la que considero es la concepción del filósofo escéptico de la vida cotidiana con relación a su proyecto epistemológico es examinar en detalle el siguiente episodio adaptado a partir de un ejemplo de Thompson Clarke.¹⁰ Supóngase que en tiempos de guerra debe entrenarse a la gente para que pueda identificar aviones, y se le da un rápido y sencillo curso para distinguir las características de los diferentes aviones y sobre cómo reconocerlos. Las personas aprenden en sus manuales, por ejemplo, que si un avión tiene las características x , y y w es un E, y si tiene x , y y z es un F. Un observador bien entrenado y cuidadoso en su tarea no dirá que un avión particular es un F a menos que haya descubierto las tres características x , y y z . Si en cierto momento sólo ha encontrado las características x , y y no puede decir aún qué otras características tiene el avión, no sabe si es un F o un E. Una vez que descubra que también tiene la característica z puede entonces informar que el avión que se ve en el cielo es un F. Podría incluso interrogársele respecto a cómo sabe que se trata de un F y él podría responder "Porque tiene x , y y z ." Ha observado el avión que aparece en el cielo muy cuidadosamente, ha seguido su entrenamiento al pie de la letra y está en lo correcto en cuanto a que tiene las características x , y y z . Parece no haber duda alguna de que sabe que el avión es un F.

Supóngase que existen en realidad algunos otros aviones, los G digamos, los cuales también tienen las características x , y , z . A los aprendices nunca se les habló de ellos, pues eso habría hecho demasiado difícil el conocimiento de los F; desde tierra es casi imposible distinguir un F de un G. La política de simplificar toda la operación al no mencionar los G en el manual de entrenamiento podría estar justificada por el hecho de que no hay muchos de ellos, o de que sólo son aviones de reconocimiento, o de que en algunos otros sentidos no son tan directamente peligrosos como los F; no es muy importante el hecho de que vuelen sobre nuestro territorio.

Cuando se nos proporciona esta información adicional pienso que inmediatamente nos percatamos de que incluso el vigía de los aviones que es más cuidadoso no sabe que el avión que observa es un F aun cuando sepa que tiene x , y , z . De acuerdo con todo lo que sabe, podría tratarse de un G. Del mismo modo en que no sabía que el avión era un F cuando sólo había observado las características x y y —según todo lo que sabía entonces podría haber sido un E— así él no sabe ahora que sea un F pues todas las características que ha encontrado ahora se encuentran también presentes en otro tipo de avión. Desde luego no tendría sentido decirle que no sabe; se aplicarían aún las mismas buenas razones para no mencionar siquiera

¹⁰ Thompson Clarke, "The Legacy of Skepticism", *The Journal of Philosophy*, 1972, pp. 759 ss.

los G en el manual de entrenamiento. Al decir que no sabe que se trata de un F no estaríamos haciendo una crítica respecto a su desempeño; él ha seguido su entrenamiento perfectamente y a conciencia. A nosotros mismos no nos preocuparía siquiera si el avión que aparece en el cielo es un F o un G; es precisamente porque no vale la pena que nos preocupemos por los G que el manual fue escrito como se escribió. Pero, aun así, considero que debe admitirse que el observador no sabe que el avión es un F.

Al decir que él no sabe que el avión es un F no pretendo negar que pueda decirse que sabe "para fines prácticos". El hecho de que se trate de un F o de un G no importa mucho; ésta es la razón por la que la instrucción podía permitirse ignorar las diferencias entre ellos. Por todas las cosas consideradas, es mejor tener una política de no distinguir entre los dos tipos de aviones cuando hay que decidir qué hacer y cómo responder ante su presencia. Así, pues, como una contribución a los esfuerzos de la guerra su reconocimiento está más allá de toda crítica. Podríamos incluso sentirnos tentados a decir algo como "Según el punto hasta el que llega su entrenamiento, él sabe que se trata de un F", o "Sabe que de acuerdo con su manual es un F". Pero si sabemos de los G pienso que no podemos decir simplemente "Sabe que se trata de un F". Cuando digo que no podemos decir que él sabe que se trata de un F lo que quiero decir es que nos damos cuenta de que eso no sería verdadero. Reconocemos que él no sabe que es un F aun cuando no se gane absolutamente nada señalando su ignorancia a él o a cualquier otra persona. Para fines prácticos podemos aceptar que diga saber que se trata de un F. Puede decirse tal vez que él sabe-para fines-prácticos. Después de todo, en tiempo de guerra hay cosas mucho más importantes —e incluso en tiempos de paz en la vida cotidiana— que el conocimiento.

Supongo que el filósofo escéptico ve nuestra posición en la vida diaria como una posición análoga a la de los observadores de aviones. Podría haber infinidad de buenas razones por las que normalmente no descartamos o ni siquiera consideramos incontables posibilidades que estrictamente hablando debiera saberse que no se dan si hemos de saber el tipo de cosas que afirmamos saber. Por consiguiente no podemos concluir a partir simplemente del hecho de que hayamos seguido con cuidado y a conciencia los criterios y métodos de la vida cotidiana que por ello sepamos las cosas que es usual que afirmemos saber. La investigación filosófica de nuestro conocimiento está interesada en el problema de si es verdadero, y en qué sentido, que sabemos, de si se satisfacen y cómo las condiciones necesarias y suficientes para que tengamos conocimiento de las cosas del mundo. El argumento de Descartes depende de que sea una condición de nuestro conocimiento de algo en particular acerca del mundo circundante el hecho de que sepamos que no estamos soñando, y de acuerdo con esta concepción el hecho admitido de que en la vida diaria nosotros no insistimos en la eliminación de esta posibilidad no muestra que no necesitemos descartarla para poder saber algo del mundo. No es necesario que el observador de aviones bien entrenado descarte la posibilidad de que el avión que ve con las características x , y y z sea un G; ni tampoco es necesario que sus instructores o compañeros insistan en que se descarte esta posibilidad. Pero incluso así, reconocemos que una condición para saber que el avión es un F con base en x , y y z es que sepamos que no es un G. Si es correcta esta concepción de nuestras prácti-

cas y procedimientos cotidianos, los hechos respecto a la forma en que hablamos y a los procedimientos que seguimos en la vida diaria no muestran que el filósofo escéptico haya interpretado erróneamente o distorsionado la naturaleza del conocimiento.

Vale la pena insistir más en este punto. Muchas personas están aparentemente dispuestas a pensar que si el filósofo sostiene que debe cumplirse cierta condición para que haya conocimiento, y nosotros no reclamamos que se cumpla esta condición en la vida cotidiana, entonces el filósofo simplemente *debe* estar imponiendo nuevas normas o criterios más altos al conocimiento o debe estar cambiando el significado de la palabra "saber" o de alguna otra palabra. Pero si nuestra posición en la vida cotidiana es semejante a la de los observadores de los aviones, esto no es así. Cuando nosotros no sabemos acerca de los G decimos que el vigía cuidadoso no sabe en realidad que el avión que ve es un F, no creo que estemos imponiéndole o inventándonos una nueva concepción irracionalmente estricta del conocimiento. Si explicásemos la situación al propio observador (lo cual ciertamente no ayudará en nada para la guerra), él también estaría de acuerdo en que no sabía si el avión era un F o un G. Así como él admitió antes que la presencia de *x* y *y* solas no bastaba para dirimir si el avión era un F, asimismo vería, con la nueva información, que ni siquiera *x*, *y* y *z* son suficientes. Se daría cuenta de que tiene que hacer algo más para saber que es un F. El hecho de que no haya nada más que pueda hacer un simple observador de aviones —en tanto que es casi imposible distinguir un F de un G desde tierra— no alteraría este juicio. Se percataría de que con los recursos con los que ahora cuenta sencillamente no puede saber si el avión que surca el cielo es un F o no. Pero al llegar a esta conclusión él no habría alterado la concepción del conocimiento que tenía en un principio. Originalmente él entendía la palabra "saber" y aplicaba esta concepción del conocimiento de manera enteramente razonable y justificable en los casos particulares, pero (como siempre supimos nosotros y él se ha dado cuenta ahora) él nunca supo en ninguna de estas ocasiones que el avión que surcaba el cielo era un F.

Ésta es la forma en que considero que el filósofo que investiga el conocimiento humano ve la relación entre lo que concluye él respecto al conocimiento y la manera en que nos referimos al conocimiento en la vida cotidiana. Por lo general nosotros no reclamamos que la posibilidad de estar soñando se descarte a menos que exista alguna razón especial para pensar que esta posibilidad podría ser real; el filósofo insiste en que siempre debe saberse que no se da dicha posibilidad para que pueda haber conocimiento de algo acerca del mundo que nos rodea. Pero según su entendimiento de la vida cotidiana esta diferencia no ha de explicarse por la insistencia del filósofo en, o por la invención de, una concepción del conocimiento más estricta o más exigente que la del científico, el abogado o la del hombre ordinario. Más bien afirma que él comparte con todos nosotros una y la misma concepción del conocimiento: la misma concepción que actúa en la vida cotidiana y científica.

Pienso que el filósofo escéptico puede apelar a una cosa para mostrar que no está introduciendo una concepción nueva o extraordinaria del conocimiento en su investigación, es la facilidad con la que todos admitimos, cuando se nos expone la cuestión, que Descartes debe saber que no está soñando si ha de saber que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. La fuerza que sentimos que tiene

el argumento escéptico cuando nos enfrentamos con él por primera vez es en sí misma una prueba de que la concepción del conocimiento empleada en el argumento es la misma concepción con la que siempre hemos estado funcionando. Si llegamos a convencernos siquiera a medias de que Descartes realmente tiene que desechar la posibilidad de que esté soñando, pienso que no tenemos la sensación de que el conocimiento que ahora se concibe como algo necesario sea distinto del conocimiento expresado en la convicción original de Descartes de que sabía que se encontraba sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Tampoco consideramos que sea diferente del tipo de conocimiento que pretendemos buscar y poseer en la vida cotidiana. Ésta es la razón por la que el argumento escéptico puede parecer una amenaza para nuestro conocimiento cotidiano. En un principio nos sentimos inclinados a responder a él en la forma en la que respondería el vigía de aviones escrupuloso ante la noticia de la existencia de los G. Nos damos cuenta de que, estrictamente hablando, debemos poder excluir la posibilidad de estar soñando si hemos de saber algo acerca del mundo que nos rodea.

Pero también, claro está, nos sentimos fuertemente inclinados a rechazar el razonamiento escéptico, pues lo que exigiría de nosotros se desvía de manera muy radical de lo que nos exigimos a nosotros mismos y a los otros en la vida diaria. El filósofo escéptico tiene una explicación de esta diferencia. Hay una sola concepción del conocimiento según la cual se actúa tanto en la vida diaria como en la investigación filosófica del conocimiento humano, pero esta concepción opera en la vida cotidiana bajo los imperativos de la práctica social y las exigencias de la acción, la cooperación y la comunicación. Los fines sociales prácticos a los que sirven nuestras aseveraciones y afirmaciones de conocimiento en la vida diaria explican por qué normalmente nos mostramos satisfechos con menos de lo que, con objetividad, podemos ser llevados a admitir que constituye la totalidad de las condiciones del conocimiento. Desde un punto de vista objetivo —cuando sólo está en discusión la cuestión de si sabemos— nuestros intereses y aseveraciones en la vida diaria aparecen como restringidos en ciertos sentidos. Ciertas posibilidades ni siquiera son consideradas, ni mucho menos descartadas, ciertos supuestos se comparten y se dan por sentados por lo que no se examinan y nuestras afirmaciones son hechas y entendidas como si estuviesen limitadas a las cuestiones particulares que han planteado explícitamente. En el contexto de los fines de la guerra nadie tiene razón alguna para objetar la afirmación del observador de aviones escrupuloso en el sentido de que se sabe que el avión que ve es un F. Dentro del rango limitado de posibilidades para cuya consideración se le instruyó, él ha elegido la correcta. Pero nosotros desde nuestra posición objetiva podemos ver que su "conocimiento" está limitado o restringido a ese rango. Ha sido totalmente competente en cuanto a su deber, pero él realmente no sabe que el avión que se ve en el cielo es un F.

He afirmado que nosotros que conocemos la existencia de los G y estamos en este sentido fuera del contexto del observador de los aviones diríamos que él no sabe que el avión es un F. No llegamos a nuestro veredicto respecto a su falta de conocimiento a partir del mismo tipo de bases que podrían tener quienes estuviesen en esa situación para decir exactamente lo mismo. Para quienes se encuentran en el contexto de los observadores, existe una diferencia entre los

casos en los que hablan de conocimiento y aquellos que describen como casos en los que no hay conocimiento. Cuando acaba de aparecer un avión en el cielo, por ejemplo, el observador podría decir "Aún no sé de qué tipo de avión se trata. Tiene *x* y *y*, pero esto es todo lo que puedo ver, de modo que no sé si es un *F* o no. Podría tratarse de un *E*". Quienes estén esperando en el cuartel general para actuar según su informe, tendrán que decir que él aún no sabe si es un *F*. Más tarde, cuando él consigue tener una mejor vista y advierte que el avión también tiene *z*, ya no está indeciso. "Es un *F*", dice, "Sé que lo es. También tiene *z* y esto excluye la posibilidad de que sea un *E*". Puede ahora informarse al cuartel general que sabe que se trata de un *F*, de modo que pueda tomarse la pauta de acción adecuada. Obviamente, existe una diferencia real entre el anterior y este último estado de cosas.

Hay una diferencia similar entre el informe del observador cuidadoso y el de un aprendiz menos escrupuloso que encuentra en el avión las características *x*, *y* y *y* simplemente opina que probablemente *z* también esté presente, o el de quien concluye sin más a partir de la presencia de *x* y *y* que el avión es un *F*. Los colegas y superiores del observador escrupuloso dirían que él sabe y que el vigía descuidado no sabe que el avión es un *F*. Hay una diferencia real entre ambos casos. Nosotros desde nuestra posición más objetiva estaremos de acuerdo en que el observador negligente no sabe y en que el observador escrupuloso no sabía cuando sólo había descubierto las características *x* y *y*, pero también coincidiremos en que el observador escrupuloso no sabe que el avión es un *F* aun cuando haya encontrado que también tiene *z*. "Él sabe que es un *F*" es siempre falso, dados los hechos acerca de los *G* y la única forma en la que los observadores pueden averiguar algo acerca de los aviones que surcan el cielo.¹¹

Bajo esta concepción es posible que una expresión perfectamente significativa se aplique de manera apropiada y justificable en ciertas circunstancias y que su negación se aplique de forma igualmente apropiada y justificable en otras, aun cuando lo que se diga en cada una de las aplicaciones positivas nunca sea verdadero. Cuando los que se encuentran dentro de la situación dicen "Él no sabe que es un *F*" en alguna ocasión particular, podría decirse que están basándose en una distinción entre esta ocasión y aquellas ocasiones en las que se cumplen las condiciones que normalmente se consideran apropiadas para aseverar "Él sabe que es un *F*". Lo importante para la acción de decir algo es si se trata de un tipo de ocasión o de otro. Cuando nosotros decimos, fuera del contexto práctico circunscrito, que ni siquiera el observador escrupuloso sabe en realidad que el avión es un *F*, no estamos simplemente haciendo el mismo contraste. En el momento en que negamos que haya conocimiento no estamos distinguiendo la afirmación que hace el observador de que sabe que es un *F*, de aquellos casos en los cuales se cumplen las

¹¹ Desde luego puede parecer que el ejemplo se ha restringido de una manera poco realista. Presumiblemente alguien podría decir que un avión era un *F* si volara junto a él y leyera el letrero del costado, o si lo derribara llevándolo aparte y verificara su número de serie en una lista de la fábrica. No es imposible saber de esta manera que un avión particular es un *F*. Pero los vigías que se encuentran limitados a las observaciones a distancia en el cielo nunca pueden saber si un avión es un *F*. El punto es que esta limitación no tiene por qué tener ningún efecto en el significado de lo que ellos dicen ni sobre sus razones para decirlo.

condiciones que normalmente se consideran apropiadas para aseverar "Él sabe que es un *F*". Sabemos que es precisamente un caso de este tipo; sabemos que él está justificado en decir lo que dice. Nuestras bases para negar que sabe son distintas. Estamos diferenciando su posición de una posición en la cual se cumplen las condiciones del conocimiento: las condiciones para la verdad de "Él sabe que es un *F*". Pero el hecho de que digamos que lo hacemos sobre bases distintas de aquellas de las que disponen los hablantes que están inmersos en la práctica circunscrita no muestra que la noción de conocimiento que usamos sea diferente de la suya. Cuando ellos en su ignorancia (justificada) piensan que en verdad son satisfechas todas las condiciones del conocimiento en el caso del observador cuidadoso, quieren decir con "Él sabe que es un *F*" lo que entendemos nosotros por ello, pero simplemente están equivocados (no por culpa suya). El caso del observador cuidadoso difiere ciertamente en formas que son fáciles de discernir de los casos en los cuales ellos dicen de alguien "Él no sabe que es un *F*". Todo aquel que esté dentro de esta práctica puede darse cuenta de esta diferencia. De lo que nosotros, en nuestra posición objetiva, nos percatamos es de que esta diferencia no es la diferencia entre saber y no saber.

Es en esta forma, pienso, como el filósofo escéptico respondería a cualquier argumento que partiese de la premisa de que cada par de expresiones *S* y *no S* se aplica significativamente en diferentes ocasiones y que llegue a la conclusión de que tanto *S* como *no S* deben aplicarse con verdad algunas veces a tales ocasiones. Este "argumento del caso paradigmático" estuvo por un corto tiempo de moda en el punto culminante de la filosofía lingüística en la década de los cincuenta. Parece apelarse a algo semejante en la pregunta retórica de Austin "¿Cómo podríamos emplear y contrastar las palabras 'vigilia' y 'sueño' como lo hacemos si no existieran formas admitidas de determinar en situaciones particulares que no estamos soñando?" Pero el argumento no tiene éxito porque no toma en consideración cómo y por qué llegan a aplicarse las expresiones que usamos en los distintos tipos de circunstancias en los cuales las aplicamos. Es posible que haya diferencias reales y fáciles de discernir entre dos clases de circunstancias, y podríamos aplicar una expresión, o su negación, en cierta circunstancia con base precisamente en tales características distinguibles. Pero si son ciertos supuestos comunes a una gran mayoría pero no examinados los que hacen posible o deseable que procedamos de esta forma, o si están en vigor ciertas restricciones las cuales constriñen nuestro interés a hacer simplemente una distinción particular entre los dos tipos de circunstancias, entonces aunque podamos estar marcando una diferencia real entre las situaciones a las cuales aplicamos *S* y aquellas en las que aplicamos *no S*, no se seguirá que la distinción que hacemos sea en efecto la distinción que existe entre la aplicación de *S* con verdad a una circunstancia particular y su no aplicación con verdad. "Él sabe que es un *F*" se aplica convenientemente a los vigías de aviones en situaciones que difieren en sentidos que es posible reconocer claramente de aquellas en las que se aplicaba en forma correcta "Él no sabe que es un *F*". Pero la diferencia trazada entre esos dos tipos de situación dentro de esta práctica no era la diferencia entre saber y no saber. Aun cuando lo que el vigía cuidadoso dijo en los primeros casos era falso; "Él sabe que es un *F*" nunca es verdadero bajo las condiciones descritas.

Si nuestras propias prácticas más generales para obtener y evaluar conocimiento en la vida cotidiana también operasen bajo un conjunto similar de limitaciones o restricciones prácticas, al parecer tampoco sería posible para nadie saber nada acerca del mundo circundante aun cuando se siguieran al pie de la letra nuestros procedimientos ordinarios y a menudo no den lugar a crítica alguna nuestras afirmaciones con respecto a que sabemos algo. Al menos puede decirse: en contra no podría extraerse ninguna conclusión antiescética a partir simplemente del hecho de que usemos las expresiones "Sé que...", "Sabe que...", etc., tal y como en efecto las usamos. Uno estaría entonces en una posición muy firme para defender la conclusión escéptica ante cualquier objeción en el sentido de que ésta distorsiona los significados de las palabras mismas en las que se expresa en tanto contradice algunos hechos obvios respecto a cómo se usan generalmente estas palabras. La evidencia del uso no apoyaría esta conclusión acerca del significado bajo la concepción de la relación entre el significado y el uso que he intentado identificar.¹²

He defendido la conclusión escéptica frente a cierta forma de ataque a fin de comenzar a revelar la que considero es la concepción escéptica del filósofo en cuanto a la vida diaria y a las afirmaciones cotidianas que se fundan en ella. El filósofo escéptico considera que estas aseveraciones se encuentran limitadas en ciertos sentidos relativos a las que todos podemos reconocer, desde una posición objetiva, son la totalidad de las condiciones para su verdad. Así pues, somos llevados ahora al problema de si esta concepción es correcta, o incluso totalmente inteligible. En cuanto empezamos a darnos cuenta de que esta concepción vindicaría al escepticismo, pienso,

¹² Peter Unger insiste con razón en la importancia de esta distinción en su defensa del escepticismo. Identifica una clase de términos que denomina "términos absolutos" (como "plano" y "vacío") los cuales se aplican de manera apropiada en muchas ocasiones aun cuando nunca sean totalmente verdaderos de ninguna de las cosas a las que se aplican. Se sabe que éste no es un obstáculo para que usemos y comprendamos las expresiones como lo hacemos. Para Unger lo mismo es cierto en el caso de "cierto" y, puesto que el conocimiento implica certeza, de "saber" también. Nuestro uso de estos términos es por consiguiente compatible con la verdad literal del escepticismo. Estoy de acuerdo con la concepción de Unger de la relación entre significado y uso que puede emplearse para defender el escepticismo de la acusación de que contradice el uso. No concuerdo sin embargo en que Unger pueda establecer el escepticismo con base en su teoría de los "términos absolutos" solamente. Opino que su argumento para mostrar que nadie tiene nunca certeza de modo no dogmático respecto a (y de ahí no sabe) algo acerca del mundo hace un uso esencial de un paso que es equivalente en su fuerza al requisito de Descartes de que debemos saber que no estamos soñando si hemos de saber algo acerca del mundo que nos rodea. Sin esta condición, el carácter "absoluto" de "cierto" y de "saber" no puede conducir a la conclusión escéptica. Y he intentado mostrar aquí que con este requisito tenemos todo lo que necesitamos para dar lugar a la conclusión escéptica, de modo que no es necesaria la doctrina de los "términos absolutos". Para una versión un poco más completa de esta apreciación y crítica de Unger, véase mi reseña de P. Unger, *Ignorance: a Case for Scepticism* (Oxford, 1975) en *The Journal of Philosophy*, 1977.

Una insistencia en el origen preciso de la rareza o falta de propiedad lingüística y la distinción entre el significado y el uso de la forma en la que aquí la hacemos tanto Unger como yo, constituyen la base de una crítica fundamental de la filosofía lingüística y una teoría general del lenguaje y la comunicación en la importante obra de H. P. Grice, a la cual debo mucho en mi reflexión sobre estos y otros temas. Véase su "The Causal Theory of Perception", *The Aristotelian Society: Supplementary Volume XXXV*, 1961; "Logic and Conversation", en D. Davidson y G. Harman (comps.), *The Logic of Grammar* (Belmont, California, 1975); y las Conferencias William James aún no publicadas llevadas a cabo en la Universidad de Harvard en 1967.

sentimos que no puede ser correcta. Vemos que de algún modo debe rechazarse esta concepción si hemos de mostrar cómo y por qué la eliminación de la posibilidad del sueño no siempre es necesaria para el conocimiento del mundo que nos rodea. Esto comienza a dar cuenta del carácter profundo y la importancia que siento tiene el razonamiento escéptico. Aceptarlo implicaría a la larga mucho más que simplemente decidir si alguien sabe algo en un caso particular, o incluso si hay alguien que sepa algo acerca del mundo circundante. Estaría en duda la manera total de pensarnos a nosotros mismos y de considerar nuestras prácticas de la vida diaria, y quizá incluso la posibilidad de que logremos cierto tipo de entendimiento objetivo de nosotros mismos. Bajo esta concepción de la epistemología se encuentra en juego mucho más que el solo problema de qué es el conocimiento, o de si conocemos y cómo conocemos las cosas.

La idea de nosotros mismos y de nuestra relación con el mundo que está detrás del razonamiento escéptico me parece sumamente poderosa y no fácil de abandonar. En la medida en que es incluso una forma inteligible de concebir la conclusión escéptica puede parecer que es defendible frente al ataque. Al intentar dar expresión a la idea es natural recurrir a lo que no parecen otra cosa que lugares comunes de lo más simples. Si es así, no será fácil tratar de eludir el escepticismo abandonando la concepción conocida —esto puede implicar negar las que parecen ser verdades obvias.

La forma más simple de expresar la idea que sigue a nuestro interés en el conocimiento es que el mundo que nos rodea y que afirmamos conocer existe y es como es independientemente de que sepamos o creamos que es de esa forma. Es un mundo objetivo. En realidad, desde luego, gran parte del mundo que afirmamos conocer estaba ahí mucho antes que nosotros y buena parte de él permanecerá después de que nos hayamos ido. En muchos casos lo que creemos o pensamos saber acerca del mundo no requiere que alguien sepa o crea algo para que sea verdadero. Si yo creo que existe una montaña de más de 5 000 metros de altura en el continente africano, por ejemplo, lo que creo será verdadero, o falso, en función solamente de las alturas de las montañas que hay en África. El hecho de que alguien sepa, crea o tenga alguna razón especial para sospechar algo acerca de esas montañas no forma parte de lo que yo creo cuando pienso que existe una montaña de más de 5 000 metros de altura. Si no sé qué creer y pregunto o reflexiono si existen montañas en África que tengan más de 5 000 metros de altura, mi cuestionamiento tiene una respuesta que es completamente independiente del hecho de que alguien sepa, crea o esté en posición de decir algo al respecto. Es totalmente independiente de si alguna vez ha existido algún ser humano u otro ser animado. Lo que me pregunto o llego a creer tiene que ver sólo con la distancia por encima del nivel del mar de ciertas montañas.

Ciertamente, no habría llegado a creer, o siquiera a entender, lo que ahora creo a menos que hubiesen existido las personas y hubiesen llegado a afirmar y a saber algo. Pero lo que creo o entiendo, a saber, que existe una montaña con más de 5 000 metros de altura en África, no necesita de ninguna de tales cosas para ser verdadero. Ninguna exposición de *qué* es precisamente lo que entiendo y, por tanto, ninguna explicación de lo que significa "Existe una montaña de más de 5 000 metros de altura en África" incluirá nada acerca de los seres humanos, el conocimiento humano o el pensamiento humano. En particular, no contendrá nada con respecto a si se sabe o puede saberse que

esa oración es en sí misma verdadera o que podría afirmarse razonablemente en ciertas circunstancias. Eso introduciría una extraña referencia a los seres humanos o al conocimiento humano en una exposición acerca solamente del mundo no humano.

Estoy intentando expresar una concepción de la independencia del mundo, de la idea de que el mundo está ahí independientemente del conocimiento y la creencia humanos, la cual me parece entendemos todos. Supone una idea de objetividad, de que las cosas son de cierta forma, ya sea o no que alguien se vea afectado por ellas, se interese en ellas, o sepa o crea algo respecto a ellas. No parece haber nada en la concepción misma que implique que sea imposible el conocimiento o la creencia razonable acerca del mundo objetivo, o que lo que podemos descubrir o saber acerca de las cosas es, o ha de ser siempre, algo diferente del mundo objetivo así concebido. Todo lo contrario. Al buscar conocimiento estamos intentando indagar qué es verdadero, tratando de averiguar cómo es el mundo en este o ese respecto. ¿Se encontraba el sospechoso esa noche en Cleveland? ¿El hecho de sentarse cerca de una corriente de aire contribuye a pescar un resfriado? ¿Existe en África una montaña de más de 5 000 metros de altura? Lo que queremos averiguar en cada caso es qué es verdadero, cuáles son los hechos objetivos del asunto en cuestión. Y lo que aspiramos a saber y finalmente a afirmar saber es la verdad objetiva o la falsedad de, por ejemplo, "Existe una montaña de más de 5 000 metros de altura en África". Lo que aspiramos a saber y finalmente a afirmar saber es algo válido muy independientemente de lo que sepamos o de que estemos en posición de aseverarlo razonablemente. Ésta es la idea misma de objetividad.

Ciertamente, muchas de las cosas acerca de las que preguntamos, creemos o queremos saber implican el conocimiento, la creencia y el razonamiento humanos. Nos preguntamos si alguien sabe o tiene una buena razón para creer que el hecho de sentarse cerca de una corriente de aire contribuye a que uno se resfríe, y si es así cómo puede alguien saberlo o cuáles son las razones. Creemos que actualmente se sabe mucho más acerca de las propiedades de la materia de lo que se sabía hace 200 años. Creemos que se desconocen aún las causas del cáncer. Aquello acerca de lo que preguntamos, creemos o afirmamos saber, en estos casos sí implica a los seres humanos y al conocimiento y pensamiento humanos. Son cuestiones o aseveraciones acerca de lo que podría llamarse el mundo humano, como opuesto al de la parte no humana del mundo que habría sido tal como es si hubiese existido o no algún ser humano o si se hubiese comportado en ciertas formas o no.

Incluso en este caso, creo yo, tenemos, con respecto al conocimiento y a otras instituciones humanas, la misma concepción de la objetividad. Queremos saber si es objetivamente verdadero que alguien sabe o tiene una buena razón para creer que el hecho de sentarse cerca de una corriente de aire contribuye a que se pesque un resfriado. Al decir que las causas del cáncer son aún desconocidas, consideramos que estamos haciendo una declaración acerca del estado actual del conocimiento humano y pensamos que el conocimiento humano está en el estado en el que está con respecto a las causas del cáncer muy independientemente de que sepamos actualmente o estemos en posición de afirmar razonablemente que está en tal estado. Desde luego, es cierto que afirmamos lo que afirmamos acerca del estado actual del conocimiento humano porque creemos saber o tener buenas razones para

afirmar que nadie conoce las causas del cáncer, pero no consideramos que el hecho de que estemos en posición de hacer esa afirmación forme parte en sí mismo de lo que sabemos o aseveramos cuando decimos que nadie conoce las causas del cáncer. La mayoría de los hechos del conocimiento y la creencia humanos son en este respecto tan objetivos y tan independientes de que alguien tenga conocimiento de ellos como lo son los hechos acerca de las montañas que hay en África. Si es un hecho objetivo que las causas del cáncer no se conocen en la actualidad, entonces al enunciar este hecho o afirmar que lo sé estoy enunciando o afirmando saber un hecho objetivo acerca del conocimiento humano. Y si trato de averiguar si alguien sabe de alguna relación entre las corrientes de aire y el resfriado común, estoy tratando de averiguar cuáles son realmente los hechos objetivos acerca de este aspecto del conocimiento humano.

Visto en esta forma, si digo que yo mismo sé algo en particular, o si pregunto o me pregunto si lo sé, aquello acerca de lo cual estoy hablando o preguntando será verdadero o no dependiendo del estado actual de mi conocimiento respecto a esa cosa. Así pues, cuando me pregunto si realmente sé que el testigo se encontraba en Cleveland esa noche, o cuando Descartes se pregunta si sabe que está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano, nos estamos preguntando por el estado actual de nuestro propio conocimiento con respecto al asunto en cuestión. Buscamos cierto tipo de comprensión de nuestro estado o de nuestra relación con los hechos: la que podría llamarse una comprensión objetiva de nuestra posición. El hecho de que alguien sepa (incluso nosotros mismos) que cierta cosa es en este respecto una realidad tan objetiva como el hecho de que exista una montaña de cierta altura en África, y lo que perseguimos es un conocimiento con respecto a si se cumple o no esta cuestión objetiva y además quizá cierta comprensión de cómo es que se han satisfecho las condiciones necesarias y suficientes para su cumplimiento.

Ésta es justamente la forma en la que entendemos la posición de los vigías de los aviones. Cuando el observador escrupuloso dice "Ese avión es un F", está diciendo solamente algo acerca de la identidad del avión que puede verse en el cielo —algo que sería verdadero o falso ya sea que algún observador esté mirando o no. Y cuando dice "Sé que es un F", está afirmando algo acerca de su relación con ese hecho objetivo. Él empleó el manual y su observación del avión para llegar a la posición en la que ahora se encuentra, pero al decir que sabe que se trata de un F no está diciendo nada acerca del manual ni con respecto a sus observaciones. Si se le preguntara cómo sabe que es un F, puede decir que vio que tenía x , y y z , y que sabe que el manual dice que un avión x , y , z es un F. Pero cuando dice "Sé que es un F", no está diciendo simplemente "Sé que tiene x , y , z " y "Sé que de acuerdo al manual es un F".

Sabemos que el observador atento no sabe que el avión que ve en el cielo es un F. Pero podemos estar de acuerdo en que sí sabe que de acuerdo al manual es un F. Así pues, la cuestión de si sabe qué clase de avión es no es igual a la cuestión de si sabe lo que dice que es el manual. Podría esperarse que un observador de los aviones que fuese reflexivo, en su tiempo libre estuviera consciente de esta diferencia, así como lo estamos nosotros. Desde luego, al creer lo que se le había dicho en su entrenamiento, piensa que las dos preguntas tienen la misma respuesta. Pero al reflexionar él mismo

sobre cómo sabe qué clase de aviones surcan el cielo, él vería que lo único con lo que cuenta son el manual y sus observaciones y admitiría que si el manual tuviera errores, en cierto sentido no sabría lo que cree saber ahora. Este pensamiento no tiene por qué ser pertinente a los fines de la guerra; el conocimiento y la verdad no son los únicos valores en ella. Pero si realmente cree saber que algunos aviones que ve en el cielo son F, apelará a la corrección del manual para explicarse a sí mismo ese conocimiento o para explicarlo a otros. En la historia según fue planteada, este supuesto no es verdadero: es porque sabemos que el manual no es correcto que sabemos que él no sabe que el avión es un F. Pero incluso si el supuesto de la corrección del manual fuera cierto, el observador reflexivo vería que es necesaria su verdad para que él sepa qué tipo de avión está volando en la forma en que lo sabe.

El hecho de que el manual sea correcto no es en sí mismo un hecho objetivo. En este caso las personas que están fuera saben que no es correcto. El observador que se basa en el manual lo considera correcto; y puede darse cuenta de que su corrección objetiva es esencial a su conocimiento. Es a causa de que él cree en su corrección que piensa saber que el avión es un F. Nosotros que tenemos una comprensión más objetiva de la posición del observador sabemos que no sabe. Nos encontramos en una posición en la que no se encuentra él respecto a uno de los hechos esenciales para su conocimiento. Estamos en consecuencia en una mejor posición para determinar si "Sabe que es un F" es objetivamente verdadera o no. El observador juicioso piensa que es verdadera y cree que puede explicar cómo es posible su conocimiento. Si le dijéramos que sabemos de la existencia de los G, se daría cuenta de que no había estado en la mejor posición para determinar si sabía o para explicar cómo era posible su conocimiento. Incluso sin ayuda por parte de nosotros, si se le ocurriera que el manual podría no ser correcto, se daría cuenta de que no se encontraba en la mejor posición para explicar su supuesto conocimiento. Vería que el hecho de comprobar la fiabilidad del manual lo colocaría en una mejor posición para determinar si lo que dice al afirmar "Sé que es un F" es objetivamente verdadero. Esto le daría una comprensión más objetiva de su posición.

La concepción de un filósofo escéptico de nuestra propia posición y de su búsqueda de una comprensión de ésta es paralela a la concepción de este observador de aviones reflexivo. Es la búsqueda de un entendimiento objetivo o imparcial y de una explicación de la posición en la que objetivamente nos encontramos. Lo que se juzga verdadero desde un punto de vista "externo" objetivo podría no corresponder con lo que consideramos verdadero de nuestra posición cuando la juzgamos "internamente", desde dentro de los contextos prácticos que dan a nuestras palabras su sentido social. El escepticismo filosófico dice que no hay una correspondencia entre estos dos puntos de vista; nunca sabemos nada acerca del mundo que nos rodea, aunque digamos o impliquemos que sí cientos de veces en el día.

Pienso que en verdad tenemos una concepción de las cosas en la cual consideramos que son de cierta forma muy independientemente de que alguien sepa, crea o diga que son de esa forma. Me parece que el origen del problema filosófico del mundo externo se encuentra precisamente en algún sitio dentro de esta concepción de un mundo objetivo o en nuestro deseo, expresado por medio de esta concepción, de lograr cierto tipo de entendimiento de nuestra relación con el mundo. Aunque al intentar describir esta concepción considero que no he dicho nada sino

lugares comunes que todos aceptaríamos: nada acerca de las formas específicas en que actualmente todos creemos que es el mundo, sino sólo la idea general de lo que sería un mundo objetivo o un estado de cosas objetivo. Si estos lugares comunes acerca de la objetividad expresan realmente la concepción del mundo y nuestra relación con él que el filósofo escéptico supone, y si estoy en lo correcto al pensar que el escepticismo puede esquivarse solamente si se rechaza esa concepción, parecería que a fin de eludir el escepticismo debemos negar los lugares comunes que todos aceptamos. Pienso que esto ha sucedido algunas veces en filosofía.

Pero tal vez los lugares comunes a los que he aludido, si realmente son incontrovertibles, no consiguen expresar totalmente la concepción de la objetividad y de la vida cotidiana en la que se basa el filósofo en su razonamiento escéptico. Quizá haya alguna manera de considerarlas de modo que no expresen ninguna concepción filosófica y que no generen por tanto ni agraven el problema filosófico del mundo externo. Deseo ahora explorar varios sentidos distintos en los cuales podría pensarse que es verdadero. Se trata, en realidad, de diferentes formas de tratar de explicar en qué consiste el problema filosófico del mundo externo.

III. G. E. MOORE Y EL ESCEPTICISMO: "INTERNO" Y "EXTERNO"

A UNA persona que duda o niega que sabe cierta cosa —el nombre de la segunda hija de Lear o la fecha de la batalla de Waterloo, por ejemplo— puede en ocasiones recordársele que después de todo sí lo sabe. Y la mejor respuesta a alguien que insiste en que no sabe cierta cosa o que nadie la sabe o tal vez que incluso no es verdadera sería probarle aquello mismo sobre lo que duda. El acercamiento de G. E. Moore al problema del mundo externo incorpora estas dos reacciones directas. Intenta hacerles recordar a los filósofos que en realidad saben muchas cosas que dicen dudar y piensa que puede probarles a quienes lo dudan o niegan que en verdad existen objetos externos. Quizá estamos tan familiarizados con el problema del mundo externo como para sospechar de las posibilidades de un acercamiento franco de este tipo. No obstante, deseo examinar lo que hace Moore en su famosa "prueba del mundo externo" y lo que consigue con ella. Considero que puede pensarse que logra algo importante con ella, aun cuando lo que logra no resulta ser lo que él piensa.

Él comienza, de manera muy singular, con ciertas palabras que cita de la *Crítica de la razón pura* de Kant.¹ Considera que con ellas se expresa la opinión de que nunca ha sido dada una prueba de la existencia de cosas exteriores a nosotros. La cuestión de si esto es lo que opina Kant al respecto está abierta a discusión, pero Moore piensa que sin duda podemos enfrentar el reto que él considera se expresa ahí. Comienza por explicar de manera bastante detallada qué es precisamente lo que va a probar y qué supondría probarlo —alejándose de la mesa y arremangándose la camisa, por así decirlo, mientras describía exactamente lo que iba a hacer antes de proceder a llevar a cabo su extraordinaria prueba.

Explica que por "cosas exteriores a nosotros" entiende las cosas que se encuentran en el espacio, y distingue cuidadosamente esta clase de cosas de los dolores, las postimágenes, las imágenes dobles y cosas similares, las cuales no se encuentran en el espacio. Del enunciado de que tales cosas "internas" existen se sigue que alguien está teniendo o ha tenido una u otra experiencia, pero de la existencia de las cosas exteriores a nosotros no puede hacerse esta inferencia. En este sentido puede decirse que las cosas exteriores a nosotros son independientes de nosotros: su existencia no depende de que sean percibidas o experimentadas. Ejemplos de las cosas exteriores a nosotros, definidas de esta forma, son las hojas de papel, los zapatos y calcetines, las manos y las pompas de jabón. Del hecho de que existan cosas de este tipo no se sigue que alguien esté percibiendo o experimentando algo. Si pudiera probarse por lo menos que existen dos cosas de esta clase, habría sido probada la existencia de cosas exteriores a nosotros. Esto es precisamente lo que Moore intenta hacer después.

¹ G. E. Moore, "Proof of an External World", en sus *Philosophical Papers* (Londres, 1959), p. 127. (Esta obra en adelante se citará como PP.)

La prueba es breve. Da comienzo cuando Moore levanta sus dos manos y hace cierto ademán con la mano derecha al tiempo que dice "He aquí una mano" y cierto ademán con la izquierda en tanto dice "Y he aquí otra". Con ello prueba que existen dos manos humanas. Pero ya se explicó que sería suficiente con esto para probar la existencia de las cosas exteriores a nosotros; alguien que probara lo que Moore afirma haber probado ha "probado *ipso facto* la existencia de cosas externas" (PP, 146). Así pues, tenemos aquí una prueba "perfectamente rigurosa" de la existencia de las cosas externas; Moore piensa que probablemente es imposible dar una prueba mejor o más rigurosa de algo (PP, 146).

Indudablemente parece verdadero, como él apunta, que "todos nosotros aceptamos constantemente pruebas de este tipo como demostraciones totalmente contundentes de ciertas conclusiones —como soluciones en definitiva a ciertos problemas respecto a los cuales estábamos antes en duda" (PP, 147). Da un ejemplo de la vida diaria de una prueba de que hay por lo menos tres erratas en una determinada página. Si ha habido alguna controversia al respecto —o incluso si no la ha habido respecto a eso— el problema puede ser resuelto concluyentemente en un sentido afirmativo viendo que aquí hay una errata, aquí otra y aquí otra más. Esto ciertamente lo demuestra. Nuestra experiencia diaria —sin mencionar la que tiene lugar en los laboratorios científicos o en los tribunales— está llena de ejemplos cotidianos de este tipo. Posiblemente la mejor prueba que podríamos tener de la existencia de algo sería comprobarla a ojos vistas.

Me parece innegable que algunas veces ciertamente demostramos cosas y llegamos a conocerlas de esta forma en la vida cotidiana y científica; esto debe tenerse con toda claridad en mente en cualquier discusión de la prueba de Moore. Pienso que esto es lo que hace a su curiosa actuación tan importante para la comprensión del problema filosófico de nuestro conocimiento del mundo externo. Si la prueba de Moore es del mismo tipo que las pruebas que damos y aceptamos de cuestiones similares en la vida diaria, entonces podemos esperar que al estudiar su prueba e investigar cómo se conecta con el problema filosófico se clarifique la relación que hay entre el problema filosófico y nuestros procedimientos ordinarios y nuestras afirmaciones de la vida diaria en el sentido de que sabemos cosas. Si Moore prueba realmente que hay cosas externas, ¿no resuelve esto el problema de si sabemos que existen tales cosas? Y si en efecto da una respuesta al problema, ¿no es acaso también resuelto en forma afirmativa cientos de veces en el día mediante las pruebas que damos en la vida diaria y que son tan rigurosas y contundentes como la de Moore? Quien pretenda explicar el problema filosófico del mundo externo tiene que tener respuestas convincentes a estas cuestiones. Si, por otro lado, pensamos que Moore no demuestra en realidad lo que se propone probar, ¿no se sigue que nuestros intentos ordinarios de conocer y demostrar ciertas cosas son insuficientes en el mismo sentido? Se seguiría que nadie demuestra nunca en realidad que hay hasta tres erratas en una página determinada. Pero ¿en qué se equivoca exactamente Moore? ¿Y qué error estamos cometiendo todos los demás en la vida diaria cuando ofrecemos y aceptamos las pruebas que consideramos contundentes?

En el capítulo II examiné un tipo de respuesta a estas preguntas. Desde este punto de vista tendríamos que aceptar la conclusión escéptica de que en la vida cotidiana y científica jamás sabemos nada del mundo que nos rodea. Un examen de

la prueba de Moore nos proporciona una forma de poner a prueba la plausibilidad, o tal vez incluso la inteligibilidad, de esta respuesta.

Moore señala que su demostración satisface tres condiciones necesarias de una demostración acertada. 1) La premisa es distinta de la conclusión para cuya prueba se usa. La proposición "Existen dos manos" es diferente de "He aquí una mano" y "He aquí otra mano"; la conclusión podría ser verdadera aun cuando fuesen falsas ambas premisas. 2) Se conoce la verdad de las premisas. Sería realmente absurdo, dice Moore, sugerir que él no sabe que hay ahí una mano y ahí otra, o que únicamente cree que es verdadero pero no lo es o no puede estar seguro de ello. "¿Se podría sugerir asimismo que no sé que ahora estoy de pie y hablando —que quizá después de todo, no lo esté, y que no es completamente seguro que lo esté!", replica Moore (PP, 146-147). 3) La conclusión se sigue de las premisas. Si es cierto que aquí hay una mano y aquí hay otra, no podría ser falso que existen dos manos en este momento. Así pues, la prueba de Moore es semejante a otras pruebas de las cuales se extrae válidamente una conclusión a partir de premisas que difieren de ella y de las cuales se sabe que son verdaderas.

Una vez que nos hemos familiarizado con el problema filosófico de nuestro conocimiento del mundo externo, creo yo, sentimos inmediatamente que la prueba de Moore es inadecuada. Nos sentimos, entonces, mucho más inclinados a objetar que no satisface realmente la segunda de las tres condiciones que dice ha de cumplir una prueba adecuada: él no sabe en verdad que haya aquí una mano y aquí otra. No parece tener sentido impugnar que la conclusión no se sigue de las premisas —que aun cuando fuese cierto que hay aquí una mano y aquí otra podría no obstante no ser verdadero que existen dos manos— de modo que su "conocimiento" de las premisas es, de las afirmaciones que hace Moore para su prueba, la que nos parece más cuestionable.

Vale la pena examinar el origen de esta reacción tan natural. Pienso que es mucho más complicado de lo que podría parecer. Podemos distinguir dos preguntas distintas que en general no se plantean separadamente —es probable que sea porque se da por sentada cierta respuesta a una de ellas—. Podemos preguntar si la prueba de Moore es válida: si sabe lo que afirma saber y si demuestra legítimamente su conclusión sobre esa base. Si es así, él ha probado que existen cosas externas. Asimismo, podemos preguntar si Moore refuta el escepticismo filosófico del mundo externo. Pienso que en seguida nos sentimos llevados a responder a esta segunda pregunta con un "No". Pero, ¿debemos entonces concluir que la respuesta a la primera pregunta debe ser "No" también; que tiene que haber algo erróneo en la demostración de Moore? ¿Del hecho de que lo que hace Moore no responde a cierto problema filosófico (supongamos por el momento que no responde en efecto a él) se sigue que debe haber algo erróneo en lo que hace, que no consigue hacer lo que pretendía hacer? Me parece que no se sigue de inmediato una cosa de la otra. Explicar por qué es así podría ayudar a clarificar el carácter especial del problema filosófico.

Una razón es que, si esa conclusión se siguiera, sería porque lo que dice Moore es contradictorio con lo que declara el escepticismo filosófico y porque se pretendía que su prueba refutara la tesis filosófica misma. Desde luego es completamente natural suponer que esto es así. Moore dice "Sé que existen por lo menos

dos cosas externas", y el escepticismo filosófico dice "Nadie sabe si existe alguna cosa externa"; es difícil imaginar cómo podrían no ser contradictorios entre sí. Y Moore considera que en verdad está refutando precisamente lo que él piensa dicen los filósofos escépticos. Pero —y aquí estoy planteando solamente la posibilidad— si en realidad no hubiera una incompatibilidad entre ellos y si lo que Moore afirma haber refutado resultase no ser en modo alguno la tesis del escepticismo filosófico, no estaríamos forzados a decir que hay algo incorrecto en su demostración en tanto demostración. Incluso tal vez podríamos decir que él realmente sabe que existen cosas externas y que en verdad puede probarse que hay tres erratas como mínimo en cierta página, mientras no impliquemos en ningún caso que con ello se demuestra que no es verdadero el escepticismo filosófico. Podría ser entonces mucho más difícil de entender qué podría significar el escepticismo filosófico, pero tendríamos por lo menos una imagen menos deformada de cómo demostramos y conocemos las cosas en la vida diaria frente a la cual tratar de elucidarlo.

Para empezar a explorar la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad entre el conocimiento cotidiano y la tesis del escepticismo filosófico, me gustaría examinar alguna de las formas en las que puede llegar a interpretarse equivocadamente la prueba de Moore cuando se la juzga en demasía a la luz de cierto entendimiento del problema filosófico. Tomo como ejemplos dos comentarios favorables de la prueba de Moore pero, a mi parecer, inaceptables en el fondo. De cada uno de ellos puede aprenderse algo.

Norman Malcolm se ha esforzado porque se reconozca la gran fuerza y la importancia filosófica del trabajo de Moore pese al hecho de que, creída a pie juntillas, su prueba parece simplemente una "petición de principio" en contra del escepticismo filosófico y su réplica a la paradoja filosófica "no parece ser valiosa" ni "una réplica que tenga que convencer al filósofo de que lo que ha dicho es falso".² Moore dice que sabe que hay dos manos ante él y por tanto cualquier argumento de lo contrario debe ser erróneo, pero según Malcolm, "no dice en qué sentido son inválidos; ¿no está incurriendo por tanto en una petición de principio?"³ Si en su "prueba" Moore estuviera simplemente atestiguando que hay dos manos humanas, Malcolm piensa que no refutaría lo que dice el filósofo escéptico —"por lo menos parece una refutación muy pobre" (S, 348-349)—. Malcolm piensa que no tendría sentido que Moore respondiera a un filósofo que dice que no podemos saber si hay un árbol frente a nosotros, por ejemplo, diciendo "Sé que hay un árbol ahí porque tengo una visión clara de él".⁴ Pero es eso precisamente lo que parece estar diciendo Moore.

Alice Ambrose también considera insatisfactoria la prueba de Moore si se asume irrestrictamente. Piensa que nunca convencería a un escéptico filosófico porque el escéptico pediría además que Moore probara sus premisas de que aquí hay una mano y aquí otra. No se trata simplemente de que el filósofo tenga criterios más estrictos que Moore ni de que Moore se convenza más fácilmente de cier-

² N. Malcolm, "Moore and Ordinary Language", en P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of G. E. Moore* (Nueva York, 1952), p. 348. (Esta obra en lo sucesivo se citará como S.)

³ N. Malcolm, "George Edward Moore", en su *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs, N. J., 1963), p. 177.

⁴ N. Malcolm, "Defending Common Sense", *The Philosophical Review*, 1949, p. 209.

tas cosas de lo que debiera. Más bien, Ambrose piensa que lo que el filósofo pone en duda es la posibilidad misma de conocer cosas tales como las de las premisas de Moore; esto es lo que entraña el cuestionamiento de la posibilidad de saber si existen cosas externas. Puesto que el filósofo escéptico estaría de acuerdo con Moore en que el hecho de que algo sea una mano implica que es un objeto externo, Ambrose considera que la prueba de Moore "no viene al caso" si demuestra solamente que la existencia de las cosas externas se sigue de la existencia de unas manos humanas.⁵ Ella concluye que si "Existen cosas externas" se toma como una simple proposición empírica deducida de otra proposición establecida por medio de la evidencia de los sentidos, no podría valer nunca como una refutación del escepticismo (S, 399).

Ambas respuestas parten de la idea de que la prueba de Moore, tomada tal cual, es ineficaz como refutación del escepticismo filosófico respecto al mundo externo. Pero ambas consideran no obstante sumamente valiosa e incluso correcta la prueba si se interpreta adecuadamente. Para Malcolm es un progreso filosófico muy importante que refuta realmente el escepticismo (S, 349); para Ambrose es útil en tanto nos hace ver que el escepticismo es inaceptable (S, 418). Concluyen en consecuencia que no puede aceptarse irrestrictamente; Moore debe estar haciendo algo distinto de lo que él piensa que está haciendo. Su prueba no puede ser la demostración empírica ordinaria que parece ser.

Tanto para Malcolm como para Ambrose la fuerza real de la prueba de Moore no puede apreciarse en tanto no se entienda la naturaleza peculiar del escepticismo filosófico. A ambos les parece claro después de pensarlo que el filósofo escéptico no podría aceptar nada como conocimiento de que existen cosas externas en tanto se aprehenda por medio de los sentidos. No se trata solamente de que la evidencia que ofrece Moore de la existencia de sus manos es incompleta o inadecuada en sentidos que es posible especificar, sino que toda la evidencia empírica que pudiera haber no sería nunca suficiente. Ambrose opina que el escéptico filosófico no puede ni siquiera describir qué haría completa a nuestra evidencia para "Existen cosas externas"; es del parecer de que no existen circunstancias descriptibles en las que pudiera decirse que alguien sabe que existen cosas externas. Ella concluye diciendo que la afirmación del escéptico "Nadie sabe que existen cosas externas" no puede falsearse y por consiguiente no puede ser una "afirmación empírica" acerca de nuestra incapacidad para conocer (S, 402). Piensa que esto muestra a su vez que "el escéptico está argumentando en favor de la imposibilidad lógica del conocimiento y no de ningún hecho empírico" (S, 402). Para él, todo enunciado como "No sé si tengo un dólar en la bolsa" es "necesariamente verdadero" (S, 402). Malcolm es también de la opinión de que el escepticismo filosófico es el punto de vista de que es "lógicamente imposible" que alguien sepa que ése es un árbol o que aquí hay una mano; para el escéptico suponer que tales cosas se saben entraña una "contradicción" (S, 353). Malcolm y Ambrose concuerdan en que el escéptico filosófico es invulnerable ante la abierta refutación empírica y en consecuencia en cuál es la base de la debilidad o irrelevancia de la prueba de Moore si se la considera simplemente como la afirmación de que sabe que hay dos manos

⁵ A. Ambrose, "Moore's Proof of an External World" (S, 399).

frente a él y de que existen por tanto al menos dos cosas externas. Asimismo piensan que la prueba debe entenderse en esa medida como algo distinto de lo que a primera vista parece ser. Sólo entonces refutaría al escepticismo filosófico correctamente entendido. Tanto Malcolm como Ambrose suponen que éste es el único sentido en el que podría tener la profunda importancia filosófica que les parece completamente obvio tiene.

¿Qué es, entonces, lo que está haciendo realmente Moore en su prueba y cómo logra refutar el escepticismo filosófico? Según Malcolm, él en realidad está señalando que no entraña ninguna contradicción afirmar que alguien sabe que hay una mano, y en consecuencia un objeto externo, ante él. Lo hace en la única forma que le parece posible a Malcolm para mostrar que algo no es contradictorio: haciendo ver que es un "uso perfectamente correcto del lenguaje" decir en ciertas circunstancias cosas como "Veo un árbol", o que "decir que sabemos con certeza que hay varias sillas en esta habitación es una forma adecuada de hablar" (S, 354). Moore apela a "nuestro sentido del lenguaje" (S, 354). Al insistir en que sabe ciertas cosas, Moore "nos recuerda que existe un uso habitual de la frase 'saber con certeza' según el cual se aplica a los enunciados empíricos" (S, 355). Esto en sí mismo "constituye una refutación de la afirmación filosófica de que nunca podemos tener un conocimiento cierto de los enunciados sobre las cosas materiales" (S, 355). En realidad lo que hace Moore en su prueba es una observación acerca de lo que constituye un uso correcto del lenguaje, y decir que de esto se sigue a su vez una conclusión acerca de la posibilidad de cierto estado de cosas.

El enfoque de Ambrose concuerda en gran parte con lo que expone Malcolm, pero da un paso más. Ella piensa que el escéptico filosófico no podría dejar de percatarse de los hechos respecto a cómo es que hablamos. Sabe que el lenguaje se usa en efecto de forma tal que la oración "Sé que hay un dólar en mi bolsa" describe algo que podría ser cierto. Él admitiría que no es una falsedad necesaria de acuerdo a cómo se usa en este momento el lenguaje para decir que se sabe tal cosa. Ésta es la razón por la que "no resolverá la disputa el que Moore muestre que el escéptico está usando el lenguaje incorrectamente" (S, 410). Aunque el escepticismo filosófico, según Ambrose, es realmente una insistencia en que esa oración debería usarse para expresar una falsedad necesaria. El escéptico argumenta como si la oración "Nadie sabe que existen manos" expresara una proposición necesaria, así pues para Ambrose él está recomendando en realidad o proponiendo que a ciertas expresiones de nuestro lenguaje debería privárseles del uso normal que admite tienen. El hecho de que Moore insista en que sabe que existen unas manos ha de interpretarse, por tanto, como una alusión en contra del escepticismo pues, "constituye un reclamo en cuanto a que se conserve el uso actual" (S, 411); es una recomendación opuesta a la recomendación del escéptico filosófico. "La recomendación del escéptico es lo que hace pertinente la insistencia de Moore" (S, 411).

Estas interpretaciones de la prueba de Moore se ofrecen para explicar cómo es que algo que superficialmente parece tan inadecuado como réplica al escepticismo filosófico puede no obstante ser de una gran fuerza e importancia filosóficas. Ciertamente no parece que Moore esté haciendo lo que ellos pretenden que hace, de modo que para añadir plausibilidad a sus interpretaciones tanto Malcolm como Ambrose van a argumentar directamente en contra de lo que parece estar haciendo

Moore. Su prueba no sólo sería inútil contra el escepticismo si él estuviese haciendo únicamente lo que en apariencia hace, argumentan, sino que (por razones distintas en cada caso) simplemente Moore *no podría* estar haciendo lo que parece estar haciendo. Sencillamente no puede hacerse lo que superficialmente parece que está haciendo. Para mostrar por qué considero que estas dos pruebas yerran el punto tomaremos una vía larga hacia la comprensión de la prueba de Moore tal y como él la entiende. Esto nos llevará al problema de su relación con el escepticismo filosófico.

Ambrose admite que Moore no parece estar intentando "demostrar la proposición de que existen cosas externas a nuestras mentes" (S, 397) por medio de "un argumento empírico ordinario" (S, 405) de una forma que es común. Así como podemos demostrar una proposición existencial del tipo de "Hay una moneda en la bandeja para la colecta" señalando un caso específico, del mismo modo Moore parece estar señalando sus manos como una forma de demostrar que existen cosas externas. Pero para Ambrose lo que Moore hace podría no ser esto porque el hecho de señalar en una situación ordinaria supone "llamar la atención sobre una cosa con características que la diferencian de objetos de otros tipos" (S, 405), pero no podemos señalar "una cosa externa" a alguien de esta forma. Es imposible señalar algo que no es una "cosa externa". En consecuencia, no existe nada de lo que puedan distinguirse las "cosas externas", ninguna clase contrastante de "cosas no externas", y ninguna característica que diferencie "las cosas externas" de cosas de otros tipos. Ambrose concluye que el término "cosa externa" no es "un nombre general que se dé a algún tipo de cosas, que designe características distintivas de esta clase de cosas en contraposición a otra clase" (S, 406). No es por tanto simplemente un término más general que "centavo" o "moneda" o "dinero", la totalidad de los cuales sirve para distinguir ciertos tipos de cosas. Y por lo tanto uno no puede demostrar la existencia de cosas externas señalando una mano de la misma forma en la que es posible demostrar la existencia de una moneda señalando un centavo. Así pues la prueba de Moore, sea lo que sea, no puede ser una simple demostración empírica de una proposición empírica. No puede ser una refutación empírica de un escéptico filosófico que niegue la posibilidad de conocer las cosas externas. Esta objeción a lo que parece estar haciendo Moore pretende apoyar la afirmación de Ambrose de que él está haciendo realmente otra cosa en su prueba: en particular, que está recomendando cierto uso lingüístico familiar, o rebatiendo la recomendación radical del escéptico en cuanto a que ciertas palabras se usen de maneras nuevas.

Afortunadamente, tenemos la réplica de Moore a esta interpretación, y no resulta asombroso descubrir que la repudia completamente. Moore insiste en que su afirmación de que existen cosas externas es "empírica" y se pretendió que fuese "empírica" y que al probarla él pretendía probar que la proposición "No existen cosas externas" es realmente falsa (S, 672). Siendo consistente con esta concepción de su prueba, él también dice que considera que el término "objeto externo" es un término "empírico": mostrando o señalando un centavo puede probarse que existe al menos un objeto externo así como puede probarse que por lo menos existe una moneda (S, 671). Moore admite que hay diferencias entre el término "objeto externo" y el término "moneda", pero considera que los términos no difieren en cuanto a la posibilidad de señalar casos que caen bajo ellos. Puede ser cierto que no podamos literalmente señalar con nuestro dedo algo que no es un objeto exter-

no, pero uno puede ciertamente atraer la atención de alguien hacia, y en ese sentido señalarle, un dato de los sentidos, una postimagen, o algún otro objeto que no sea "externo" en el sentido especificado por Moore antes de ofrecer su prueba. De tal suerte, para Moore el término "objeto externo" tiene una contraposición empírica significativa dentro de nuestra experiencia; denota cosas a las cuales es posible señalar y distinguir de otras cosas que no caen dentro de esta clase. Ésta es la razón por la que la proposición "Existen cosas externas" se sigue de manera obvia y directa de "Existen monedas" o "Existen manos" justamente como "Existen monedas" se sigue de manera obvia y directa de "Existen centavos". El término "cosa externa" como lo entiende Moore es sólo un término empírico más general que "centavo", "moneda" y "dinero", pero no se aplica a todo lo que existe.

Dada esta concepción de su prueba, no es de sorprender que Moore piense que la única objeción que podría hacerse es que él no ha probado sus premisas de que aquí hay una mano y aquí otra. Objetar que el argumento no es válido sería tan absurdo como negarse a aceptar que existen monedas concediendo que existen centavos. Si los términos en los cuales se expresa la conclusión son solamente más generales que aquellos en los cuales se expresan las premisas, la única objeción posible sería al parecer decir que las premisas no se saben en realidad. Esto es tal vez lo que Wittgenstein está aceptando en inicio de *On Certainty* cuando dice "Si sabes que *aquí está una mano*, te concederemos el resto".⁶

Puesto que Moore considera que su prueba y la proposición que ésta establece es "empírica", no vacila en descartar la interpretación de Ambrose en el sentido de que lo que él está haciendo es cierta recomendación respecto al uso de las palabras. Considera que en su prueba está apelando a un hecho —que aquí hay una mano y aquí está otra— con la finalidad de probar otro: que existen objetos externos. Pienso que el hecho al que apela prueba justamente lo que deseaba probar, pero "no podría haber supuesto", dice Moore, "que el hecho de que yo tuviera una mano probara algo respecto a cómo debe usarse la expresión 'objetos externos'" (S, 674). Cuando él se topa con que aquí hay una mano y aquí otra, prueba que existen objetos externos, de igual forma como uno podría encontrarse con que aquí hay una errata, aquí otra y aquí otra y con aquello probar que hay tres erratas. En ningún caso se prueba algo o se dice algo siquiera acerca de la expresión "mano", "cosa externa", "errata", o de la expresión "Sé que aquí hay una mano" o "Sé que hay aquí tres erratas". Moore afirma estar apelando a cierto hecho con el fin de probar algo que en sí mismo no es una cuestión lingüística. Su prueba, según él la entiende, sería totalmente inútil en contra de alguien que estuviese haciendo una recomendación lingüística. De ninguna forma se sigue de sus premisas nada respecto a cómo deberían usarse las palabras.

Esta insistencia de Moore es importante porque muestra que si él está haciendo lo que aquí afirma haber estado haciendo en su prueba, no sólo debe ser errónea la interpretación de Ambrose, sino también la de Malcolm. Del mismo modo en que el hecho de que aquí haya una mano no prueba nada acerca de cómo *deben* usarse ciertas expresiones, este hecho no prueba nada respecto a cómo *se* usan ciertas expresiones, o a cómo se usan correctamente, o ambas cosas. El punto de la prueba

⁶ L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, 1969), §1.

de Moore bien podría no ser mostrar que tal y cual expresión es un uso del "lenguaje perfectamente correcto" o "una forma adecuada de hablar", si Moore tiene razón respecto a lo que él mismo está haciendo en su prueba. Malcolm cree que Moore nunca impugnó su interpretación de la prueba — sugiere incluso que en realidad Moore la aceptó⁷ —, pero a mi parecer éste no puede ser el caso si Moore está haciendo lo que afirma haber hecho. Desde luego, Malcolm tiene un argumento más para mostrar que Moore *podría* no haber estado haciendo lo que él afirma que hizo. En un momento más examinaré este otro argumento. Pero bajo la propia interpretación de Moore de su prueba, no se dice nada en favor de la idea de que su premisa o su conclusión "pueden interpretarse en el sentido de 'Es un uso correcto del lenguaje decir...'" (S, 350).

No obstante, podría ser cierto, como dice Malcolm, que la prueba u otras afirmaciones características de Moore en contra de los filósofos sirvan para "recordarnos" que "constantemente se dan situaciones que el lenguaje ordinario nos permite describir emitiendo oraciones del tipo de 'Veó mi pluma'" (S, 351), o que él "nos recuerda que *existe* un uso ordinario de la frase 'saber con certeza' en el cual ésta se aplica a enunciados empíricos" (S, 355). Las observaciones de Moore podrían servir para que nos acordásemos de muchas cosas, pero eso no significa que esos recordatorios sean el *quid* mismo o la conclusión de su prueba de un mundo externo, ni que sean lo que se pretende realizar. Si pregunto si hay algo de comer en la cocina y me dicen que hay espagueti y brócoli, podría acordarme que algunas palabras para referirse a ciertos alimentos están tomadas del italiano. Pero no es éste el punto de la respuesta, ni habría averiguado lo que quería saber si sólo me hubieran dicho los hechos del lenguaje para cuyo recordatorio me sirvió la respuesta. Aun cuando *me* acordase de estos hechos del lenguaje, no sería correcto decir que la respuesta "Hay espagueti y brócoli" puede interpretarse como significando "Algunas palabras para referirse a ciertos alimentos están tomadas del italiano".

Tras la interpretación tanto de Malcolm como de Ambrose de la prueba de Moore se encuentra la idea de que el escéptico filosófico no está haciendo una afirmación empírica cuando dice que nadie sabe si existen los objetos externos. Ésta es la razón por la que consideran que no puede entenderse a Moore en el sentido de que lo que proporciona es un argumento empírico simplemente. Como hemos visto, no sólo Moore impugna sus interpretaciones, sino que la inferencia en la que se basan es errónea al parecer. Moore mismo hace esta observación, al menos a medias, en su réplica a Ambrose.

El escéptico filosófico podría creer tener razones *a priori* para negar que existan objetos externos o que alguien sepa que existen. Pero incluso si él argumenta su conclusión de esta forma, no se sigue que su conclusión no pueda refutarse empíricamente. Si alguien afirma haber demostrado sobre bases *a priori* que no existen X, o que posiblemente podrían no existir, sería suficiente refutación de su punto de vista el hecho de señalar la presencia de X exactamente ante nuestros ojos. La afirmación de que sabemos *a priori* que no existen X, o la afirmación de que posiblemente podría no haber ninguna X, ambas implican, al fin de cuentas, que

⁷ N. Malcolm, "Moore and Wittgenstein on the Sense of 'I Know'", en su obra *Thought and Knowledge* (Ithaca, N. Y., 1977), p. 171. (En adelante se citará como MW.)

no existen X. Y si es obviamente verdadero o al menos puede llegar a descubrirse que existen X, la afirmación original habrá sido refutada, cualesquiera que pudieran haber sido los argumentos aducidos en su favor. Moore cree que no hay dificultad alguna en refutar el escepticismo empíricamente aun cuando se considere que las razones del escéptico son, y sean realmente, *a priori* y no empíricas (S, 672-673). Pero con esta *non sequitur* fuera de lo común, las razones de Malcolm y de Ambrose para decir que Moore debe estar haciendo algo distinto de lo que parece estar haciendo en su prueba, se reducen solamente a que la prueba tal y como se presenta parece ser ineficaz contra el escepticismo filosófico. Me parece que esta reacción, que considero compartimos todos, es compatible con el hecho de que Moore está haciendo justamente lo que aparentemente hace en la prueba.

El argumento directo de Malcolm para mostrar que lo que a primera vista parece estar haciendo Moore simplemente no puede hacerse, intenta explicar que la repetida insistencia de Moore de lo contrario se debe a una confusión. Considera que Moore no logra ver que si él hubiese estado afirmando simplemente que sabía que ahí había una mano y ahí otra en las circunstancias en las que se encontraba, habría estado empleando equivocadamente la palabra "saber"; sencillamente no es posible usar en esas circunstancias la palabra "saber" en la forma en que dice Moore que la estaba empleando. Comprender y evaluar esta línea de crítica nos llevará en buena medida a comprender tanto la prueba de Moore como el problema filosófico del mundo externo. Pero debe tenerse en mente todo el tiempo que este juicio en cuanto a cómo y por qué Moore no podría tener éxito en lo que respecta a la ejecución de lo que dice que está haciendo debe evaluarse de manera totalmente independiente de cualquier impresión que pudiéramos tener acerca de la ineficacia de su prueba contra el escepticismo filosófico. Esto nos llevará a un análisis de lo que realmente hace Moore, cosa que por el momento se encuentra oscurecida por las perspectivas respecto a lo que debería estar haciendo si intenta refutar el escepticismo filosófico.

La crítica de Malcolm a la prueba de Moore es que las observaciones como "Sé que aquí hay una mano" o "Sé que ése es un árbol" no pueden hacerse inteligiblemente de manera precisa en cualquier situación, en cualquier momento, sino que su sentido requiere ciertas condiciones especiales. En su ensayo "Defending Common Sense" dice que para un uso adecuado de la palabra "saber" debe encontrarse en discusión algún problema o debe haber alguna duda que haya que eliminar, la persona que afirma saber algo debe poder ofrecer alguna razón para su afirmación y debe haber alguna investigación la cual, si se llevara a cabo, dirimiría la cuestión.⁸ Malcolm sostiene que Moore viola estas tres condiciones en su prueba y en sus respuestas características a los filósofos escépticos. El filósofo, al negar que alguien sepa que existen cosas externas, no está en realidad dudando de la existencia de las cosas externas, no está a discusión ningún problema, Moore no puede ofrecer nada en calidad de una razón para lo que afirma saber, y no existe ninguna investigación que pudiera en algún momento dirimir la cuestión. Malcolm concluye que Moore emplea incorrectamente la palabra "saber". Ni siquiera podemos preguntar si es verdadero que Moore sabe que aquí hay una mano, pues él no hace un uso correcto de la

⁸ N. Malcolm, "Defending Common Sense", *The Philosophical Review*, 1949, pp. 203 ss. No está del todo claro si Malcolm considera necesarias cada una de las tres condiciones o sólo su disyunción.

palabra "saber" cuando dice esto. Su "prueba", entendida adecuadamente, no puede realizarse.

Como una manera de probar que Moore emplea incorrectamente la palabra "saber", este argumento es de manera obvia tan concluyente como la suposición de Malcolm de que las condiciones que enumera son necesarias para un uso adecuado de esa palabra en una afirmación de conocimiento. Parece claro que no lo son. El uso de la palabra "saber" es más complicado de lo que los tres ejemplos y las tres condiciones de Malcolm advertirían. En un ensayo más reciente, él no da tres ejemplos sino doce de los usos ordinarios de "Sé". Admite que estos doce ejemplos no dan lugar a una explicación completa del uso apropiado de "Sé"; considera en este momento que "no existe nada semejante a una 'explicación completa'" (MW, 179). Esto hace difícil proporcionar una prueba, en la forma anterior, de que Moore debe estar empleando erróneamente "saber". No obstante, Malcolm pasa de sus doce ejemplos a concluir que "Es claro que no estaba dando *ningún* uso cotidiano a las palabras 'Sé que'" (MW, 185).

Desafortunadamente, Malcolm no se da a la tarea de mostrar de manera precisa cómo y por qué Moore falla en su objeción a los filósofos escépticos o cómo y por qué emplea incorrectamente "saber" en las declaraciones típicas. Se encuentra más interesado en una "imagen" del conocimiento que considera es con la que debe haber estado operando Moore y la cual debe haberlo descarriado. Pero puede mostrarse que esta "imagen" condujo a Moore por mal camino solamente si puede mostrarse que Moore se fue por mal camino: que efectivamente él estaba empleando incorrectamente la expresión "Sé" o que no le estaba dando un uso cotidiano. Y esto sólo podría mostrarse con un examen más cuidadoso de lo que Moore realmente estaba haciendo o tratando de hacer.

En una carta citada en el ensayo de Malcolm, Moore señala que la única razón que da Malcolm para decir que él ha empleado incorrectamente "Sé" es que no la usó en las circunstancias en las cuales normalmente se usaría; por ejemplo, no se ha expresado ninguna duda o incertidumbre que después se aclare mediante algún conocimiento recién alcanzado. Moore concede que podría no ser de ninguna utilidad decir cierta cosa o emitir ciertas palabras en una ocasión determinada, pero insiste en que "esto es completamente distinto a decir que las palabras en cuestión, en dicha situación, no 'tienen sentido'" (MW, 174). Considera que "es perfectamente posible que una persona que emplea [ciertas palabras] asignificativamente, en el sentido de que las use en un momento en el que ninguna persona sensata las usaría porque, bajo esas circunstancias, no sirven a ningún propósito útil, las emplee en su sentido normal, y que lo que afirme usándolas así sea verdadero" (MW, 174). Moore parece estar aduciendo aquí algo semejante a la distinción entre las condiciones para una aplicación apropiada o útil de las expresiones y las condiciones de su verdad que introduce en la defensa del escéptico en el capítulo II. Parecería extraño encontrar en la insistencia antiescéptica de Moore una distinción que argumenté hace invulnerable al escepticismo ante la acusación de que emplea incorrectamente o distorsiona el sentido de sus términos. Pero esta acusación no forma parte nunca del ataque de Moore al escepticismo filosófico. En sus afirmaciones características en contra de los filósofos no se hace ninguna observación acerca del uso real o apropiado de las expresiones.

En esta carta a Malcolm publicada, él está haciendo desde luego una observación acerca del uso de las expresiones; está negando haber empleado incorrectamente "Sé" en su prueba o en su aseveración de que sabía que aquello era un árbol frente a él. Pero, al hacer estas afirmaciones en sí mismas, no estaba haciendo una observación con respecto al uso de las expresiones. No admite siquiera que las palabras usadas por él contra los filósofos sean "sinsentidos" en la medida en que no sirvan a ningún propósito útil.

Desde luego, en mi caso, las estaba usando con un propósito: con la finalidad de refutar una proposición general que han hecho muchos filósofos; de modo que no solamente las estaba usando en su sentido habitual, sino también en unas circunstancias en las que bien podrían tener una finalidad útil, aunque no un propósito para el cual comúnmente se emplearían [MW, 174].

En esto se reitera la insistencia de Moore de que en su prueba pretende estar haciendo exactamente lo que parece que está haciendo: demostrando la verdad de cierta proposición. Ahora bien, tenemos que preguntar si tiene éxito y si es así, si lo que logra refutar es "una proposición general que han hecho muchos filósofos".

Me parece que hay una forma de entender las aseveraciones de Moore en la cual éstas son perfectamente inteligibles y legítimas además de que no suponen ningún uso inapropiado de "Sé" o de cualesquier otras expresiones. Si con ello él soluciona afirmativamente el problema filosófico del mundo externo, es algo que depende en parte de qué plantea ese problema y qué significa la respuesta escéptica negativa. Pero si Moore prueba efectivamente o sabe que existen cosas externas, debe haber alguna proposición general en el sentido de que no existen las cosas externas que él prueba o conoce, que sea falsa. Sabemos que algunos filósofos han dicho o implicado que nadie sabe si existen cosas externas. Pero si hay una forma de entender las aseveraciones de Moore según la cual éstas son totalmente legítimas nos enfrentamos ahora a la posibilidad de que lo que estos filósofos pretenden decir no sea lo que Moore demuestra como falso. Ésta es precisamente la razón por la que considero que la prueba de G. E. Moore de un mundo externo es tan importante; él, mejor que ninguno otro, nos revela esta posibilidad. Desde luego, él nunca explicaría la significación de su ensayo de esta manera. Piensa que está refutando precisamente lo que los filósofos escépticos dicen o implican. Pero si no hay nada erróneo en que diga lo que dice, él podría estarnos revelando involuntariamente la posibilidad de que lo que él dice y todos nosotros decimos y hacemos en la vida cotidiana, podría ser perfectamente verdadero y legítimo sin que por ello resuelva de una u otra forma el problema filosófico del mundo externo. Si esto fuera así, se vería que el problema filosófico y su respuesta escéptica se encuentran tal vez en una relación mucho más complicada y enigmática con lo que decimos y hacemos en la vida cotidiana de lo que supondría la concepción tradicional esbozada en el capítulo II. Esto podría ser en sí mismo un progreso filosófico de gran importancia.

Malcolm piensa que "es evidente que Moore no estaba dando *ningún* empleo cotidiano a las palabras 'Sé que...'" en sus aseveraciones características en contra de los filósofos, aun cuando "estaba diciendo algo de gran interés filosófico" (MW,

185). Estaba dando lo que Malcolm llama "un empleo *filosófico* a las palabras 'Sé que...'" (MW, 185). Estoy de acuerdo en que Moore hace algo que es de gran interés filosófico, pero quiero sugerir que es posible que se haga algo de gran interés filosófico sin dar un uso "filosófico" a nuestras palabras. Tal vez un firme rechazo a, o una incapacidad de, hablar o pensar en una forma "filosófica" o no cotidiana podría revelar algo de suma importancia filosófica. Examinar esta posibilidad implicaría ver más claramente, y si fuera posible sin preconcepciones filosóficas, qué es realmente lo que hace y dice Moore en sus aseveraciones características en contra de los filósofos.

¿Es posible usar "Sé" como lo hace Moore sin que ello implique estar empleando incorrectamente la palabra? ¿Podría ser que en tal caso realmente no se estuviera respondiendo al problema filosófico del mundo externo? Pienso que la respuesta a ambas preguntas es "Sí". Malcolm aparentemente considera que la respuesta a la segunda pregunta es "No", y quizá esto, junto con su interpretación del escepticismo filosófico, es en parte lo que lo lleva a concluir que no es posible emplear "Sé" en la forma en la que Moore intenta usarla. Para mostrar que es posible emplear muchas de las palabras de Moore en contextos que no aparecen en ningún lugar en la lista de Malcolm de usos correctos de "saber", podemos recordar el ejemplo de Thompson Clarke sobre la conferencia del fisiólogo sobre las anomalías mentales. Casi al principio de su conferencia podría él decir:

Cada uno de nosotros como personas normales sabe que ahora está consciente, ni durmiendo ni alucinando, que existe un mundo público real fuera de su mente el cual está percibiendo en este momento, que en este mundo hay cuerpos tridimensionales animados e inanimados de diversas formas y tamaños... Por el contrario, los individuos que padecen ciertas anomalías mentales creen todos ellos que lo que sabemos en el mundo real es una creación de su imaginación.⁹

En este caso el conferenciante usa las mismas palabras que a menudo emplean los filósofos que hacen o ponen en duda afirmaciones generales acerca del mundo y de nuestro conocimiento de él. Cuando dice que todos nosotros sabemos que existe un mundo público de cuerpos tridimensionales, está afirmando algo que solamente puede considerarse como un simple hecho empírico. La mayoría de nosotros sabemos ciertamente las cosas que él menciona y presumiblemente aquellos que padecen las anomalías en las que está pensando no las saben. Ésta es una diferencia real entre las personas, que puede observarse o comprobarse.

Considero que no concebimos que el conferenciante haya, en este contexto, resuelto afirmativamente el problema filosófico de nuestro conocimiento del mundo externo. Una vez que hemos formulado la pregunta filosófica de si alguien sabe que existe un mundo público de cuerpos tridimensionales perdurables, sería absurdo responder, "La respuesta es 'Sí'; ciertamente sabemos de la existencia del mundo externo. Este fisiólogo dice que sí, y es un reputado científico que sabe de lo que está hablando". Es difícil decir con precisión por qué es absurdo esto —después de todo, el conferenciante dijo que lo sabemos y (podemos suponer) sabe de lo que está hablando—, pero pienso que sin duda alguna ésta sería nuestra

⁹ Clarke, "The Legacy of Skepticism", p. 756.

reacción. Ciertamente el fisiólogo en su conferencia no está respondiendo a ningún cuestionamiento que considere le plantea la filosofía. No necesita haber tenido nunca una reflexión filosófica; él podría decir y significar exactamente lo que dice aun cuando no hubiera habido nunca ninguna reflexión como la de la filosofía. Él simplemente está distinguiendo dos grupos de personas con base en lo que un grupo sabe y el otro no; está afirmando lo que él y todos nosotros sabemos que es un hecho.

Sea lo que sea lo que pudiéramos pensar acerca de la relación entre lo que dice el conferenciante y el problema filosófico del mundo externo, es claro que no puede acusársele de emplear incorrectamente la palabra "saber". Hace una aplicación perfectamente legítima e inteligible de la palabra, y una vez que se nos recuerdan algunos ejemplos como éste vemos que pueden hacerse observaciones similares en tales circunstancias relativamente ordinarias de la vida cotidiana. Pero no se satisface ninguna de las tres condiciones originales de Malcolm, ni nada que sea un ejemplo de algo semejante a esto aparece en su lista aumentada. Cuando el fisiólogo estaba presentando su conferencia no había ningún problema en discusión sobre el mundo externo y no era necesario disipar ninguna duda. No daba ninguna razón en favor de su aseveración y no había ninguna investigación en perspectiva que pudiera resolver la cuestión de la existencia del mundo externo. Pero el hecho de que viole las condiciones de Malcolm o de que no aparezca en su lista aumentada no es ninguna prueba de un uso incorrecto. Existen muchos más usos legítimos de la palabra "saber" de los más o menos quince que se conciben en la filosofía de Malcolm.

Moore, desde luego, no estaba discutiendo sobre las anomalías mentales y estaba dirigiendo sus comentarios a los filósofos, de manera que el ejemplo del fisiólogo conferenciante no resuelve automáticamente la cuestión de cómo debemos entender a Moore. Pero eso no significa que es posible decir, sin dogmatismo y legítimamente, lo que al menos en apariencia es lo mismo que el filósofo esceptico duda o niega, sin resolver o tal vez ni siquiera tocar el problema filosófico de nuestro conocimiento del mundo externo. Esto debe hacernos más recelosos en cuanto a pasar directamente de la reacción comprensible en el sentido de que Moore realmente no refuta el escepticismo filosófico, a la conclusión de que emplea incorrectamente "saber" o de que no le da un empleo cotidiano.

Considérese otro uso cotidiano de "saber" que no toma en cuenta Malcolm y el cual está más cercano al propio uso de Moore que el del fisiólogo conferenciante. Supóngase que acaba de cometerse un asesinato en una casa de campo durante una fiesta de fin de semana. El joven duque fue hallado apuñalado a un lado de la larga mesa de la sala en un lugar distante, pese a que el mayordomo estuvo con él casi todo el tiempo a no ser por unos cuantos segundos en que lo dejó para ir a contestar el teléfono del salón de descanso donde había mucha gente. Un experimentado detective y su joven asistente se encuentran entre los invitados y están tratando de determinar cómo pudo haber sucedido. Después de una larga reflexión el impulsivo asistente declara que alguien debe haber entrado de forma precipitada en la habitación, apuñalado a la víctima y salido rápidamente otra vez antes de que el mayordomo regresara de contestar el teléfono. "Ésta es la única forma en que pudo haber sucedido", dice él, "lo único que no sabemos es quién lo hizo". "No", dice el detective en la escena del crimen, "sabemos que esta mesa está aquí y que

es tan larga que nadie podría haber entrado por esa puerta dando la vuelta hasta este lado de la mesa, y apuñalar a la víctima yéndose después otra vez antes de que el mayordomo regresara".

El detective no está empleando incorrectamente la palabra "saber". Aunque cuando dice que la mesa está aquí y estaba allí hace unos minutos, no hay ningún problema en discusión respecto a la presencia de la mesa, ni tampoco ninguna duda con respecto a que haya sido movida. No da ninguna razón en apoyo de su afirmación y no hay ninguna investigación que pueda resolver la cuestión. Ni está haciendo tampoco ninguna de las otras cosas que enumera Malcolm como posibles faenas que suponen "Sé". Simplemente le está recordando a su colega algo que sabe y parece haber pasado por alto o negado en su explicación tentativa del asesinato. Éste a menudo es un procedimiento valioso cuando se intenta determinar qué es verdadero o qué debe creerse. El detective sabe que las reflexiones de su joven colega deben ser erróneas, pues contradicen algo que ambos saben ya que es verdadero. Él no necesita ni siquiera saber qué pensamientos fueron los que llevaron al asistente a esta conclusión. Incluso sin hallar un defecto específico en el razonamiento de su colega él sabe que está equivocado, pues solamente podría ser verdadero si la mesa no estuviera allí. La presencia de la mesa es algo que se conoce y que no puede negarse en las reflexiones y el detective tiene toda la razón al recordarle esto a su aprendiz. Esto hace que las entusiastas, aunque poco afortunadas especulaciones de su colega bajen de las nubes.

¿Moore podría haber estado usando "saber" en algún sentido semejante? La técnica ciertamente le era familiar. En un discurso dirigido a la Aristotelian Society sobre los juicios de percepción como "Ése es un tintero" o "Éste es un dedo", por ejemplo, él reconoce que algunos filósofos parecen haber negado que sepamos alguna vez la verdad de cosas semejantes e incluso que sean en algún momento verdaderas, pero Moore replica:

El hecho de indicar simplemente los casos en los cuales sabemos en efecto este tipo de cosas me parece a mí una refutación suficiente de puntos de vista como éstos. Después de todo, ustedes lo saben, éste es realmente un dedo, no hay duda de ello: yo lo sé y todos ustedes lo saben. Y pienso que podemos desafiar fácilmente a cualquier filósofo a que presente un argumento en favor bien de la proposición de que no lo sabemos, o bien de la proposición de que no es verdadero, las cuales en algún sentido se basan en alguna premisa que es sin comparación menos cierta de lo que lo es la proposición para cuyo ataque fueron concebidas. Las cuestiones de si en algún momento sabemos cosas como éstas y de si existen cosas materiales me parecen, por tanto, cuestiones que no hay por qué tomar en serio; son problemas que es muy fácil resolver en el sentido afirmativo, con certeza.¹⁰

¹⁰ G. E. Moore, *Philosophical Studies* (Londres, 1958), p. 228. No veo que haya algún conflicto, como considera M. Lazerowitz, entre lo que dice Moore en cuanto a que estas cuestiones no tienen que tomarse seriamente y el hecho de que continúe escribiendo respecto a ellas y ofrezca incluso una prueba del mundo externo. Tampoco creo que esto muestre cierta ambivalencia por parte de Moore respecto a la fuerza de sus "refutaciones". El hecho de decir una y otra vez que ya se sabe cierta cosa, especialmente cuando otros parecen insistir en negarlo, no muestra que en cierto modo uno piense que es un problema serio el de si eso se sabe. Y la "Proof of an External World" se centra en la otra cuestión de si puede probarse que existen las cosas externas. Esto no muestra que de cualquier modo constituyan problemas serios para Moore los de si existen las cosas materiales y de si lo sabemos. Véase M. Lazerowitz, "Moore's Paradox" (S, 376).

Claramente, aquí Moore está recordándole a su auditorio algo que los filósofos a los cuales hace referencia parecerían negar. Imaginémoslo diciéndolo, como lo dijo, y no sólo escribiéndolo¹¹ ("Después de todo, ustedes lo saben, éste es realmente un dedo, no hay duda de ello: yo lo sé y todos ustedes lo saben"). Piensa que lo que dice es en sí mismo suficiente para mostrar que estos puntos de vista tienen que estar equivocados; tal y como se presenta es una "refutación suficiente". Intenta que los filósofos pongan los pies sobre la Tierra.

Moore cree que fácilmente puede desafiar a los filósofos porque piensa que no hay nada que sea más cierto que el hecho de que éste es un dedo. Ésta es la razón por la que está seguro de que cualquier argumento en contra de ello tendría que basarse en algún sentido en alguna premisa que es menos cierta. Esta capacidad de permanecer imperturbable ante un razonamiento filosófico aparentemente perturbador, y sin echar otra ojeada a su certeza, es característica de las confrontaciones de Moore con otros filósofos. Los filósofos tienden a considerarlo dógmatico o testarudo en este respecto, y a pensar que debería examinar más seriamente la posibilidad de que su certeza podría estar infundada. ¿Acaso nosotros pensamos que el detective es dógmatico o irreflexivo en su réplica al aprendiz? Él sabe que la mesa está allí, y el aprendiz también lo sabe, y este conocimiento es lo que le da seguridad en cuanto a que cualquier explicación del asesinato debe reconocer el hecho de que la mesa está allí. Podría también estar seguro de que cualquiera que intentase explicar el asesinato negando que la mesa esté allí tendría que basarse en algún momento en algo que es menos cierto de lo que lo es esto. No puede hacerse ninguna objeción a la evaluación que hace el detective de la hipótesis del aprendiz con base en cómo encaja en ella lo que ya se sabe. Es difícil concebir alguna otra forma de juzgar la verdad o la plausibilidad de algo. El hecho de que el detective permanezca imperturbable ante la sugerencia del aprendiz y de que no reconsidere su certeza de que allí está la mesa, no es dogmatismo. Estaría perdido si, siendo detective, fuera posible persuadirlo de que negara hechos obvios simplemente por la necesidad de tener una u otra explicación. Descartar sin más algo que entra en conflicto con lo que ya se sabe es el corazón mismo de la racionalidad. Es precisamente una de las cosas que hace que él sea el detective maestro que es.

Pienso que Moore se considera a sí mismo como siguiendo el mismo procedimiento eminentemente racional. Considera que lo que dice entra en conflicto con lo que dicen los filósofos escépticos y que es una "refutación suficiente" del escepticismo filosófico el hecho de señalar como lo hace alguna cosa particular que se sabe.

¹¹ Me parece significativo que casi todos los ensayos de Moore fueran solicitados para ser presentados en público. Fueron destinados para ser oídos por un auditorio y se escribieron para ocasiones particulares, no fueron simplemente publicados por Moore. Incluso la aparente excepción, "A Defence of Common Sense", fue una contribución solicitada para un volumen en el cual a los autores se les dio "la oportunidad de enunciar el que ellos auténticamente consideraban como el problema fundamental de la filosofía y lo que ellos han hecho el punto central en su especulación sobre el tema" (J. H. Muirhead p. 10). La "defensa del sentido común" le fue solicitada a Moore, quien no la ofreció espontáneamente al mundo filosófico.

En las conferencias impartidas en 1910, por ejemplo, él distingue dos "principios" aceptados por Hume, los cuales a su parecer implican¹² conjuntamente que es imposible que alguien conozca algo que es externo a su mente. Para probar que estos "principios" son falsos, Moore dice:

Me parece que, en efecto, no existe realmente un argumento mejor y más convincente que el siguiente. Yo sé *ciertamente* que este lápiz existe; pero podría no saber esto, si fuesen verdaderos los principios de Hume; *por lo tanto* los principios de Hume, uno de ellos o ambos, son falsos. Considero que este argumento es realmente tan convincente y tan bueno como cualquiera que pudiera darse: y pienso que es realmente concluyente. En otras palabras, pienso que el hecho de que, en caso de que fuesen verdaderos los principios de Hume, bien pudiera no saber de la existencia de este lápiz, es una *reductio ad absurdum* de estos principios.¹³

Reconoce que un defensor de los puntos de vista de Hume aceptaría esa misma proposición condicional y, a partir de la verdad de estos principios, argumentaría en favor de la conclusión de que Moore no sabe que este lápiz exista. Cada uno de estos argumentos es simplemente el opuesto del otro. Ambos son válidos y comparten una premisa. Para Moore la cuestión de qué conclusión ha de aceptarse se reduce por tanto a la cuestión de si es más cierto que él sabe que su lápiz existe o que son verdaderos los dos "principios" de Hume. Moore considera obvio que es más cierto que sabe que existe su lápiz. Su propósito claramente es refutar la filosofía de Hume basándose en el método de conservar lo que se sabe o es más cierto cuanto entra en conflicto con lo que es menos cierto.

El hecho de que "Sé que este lápiz existe" es más cierto que cualquier "premisas" que pudiera usarse para probar que es falso, es el fundamento de toda la estrategia de Moore contra los filósofos escépticos:

Ésta es la razón por la cual digo que el argumento más fuerte para probar que los principios de Hume son falsos es el argumento que parte de un caso particular, como aquel en el cual sabemos de la existencia de algún objeto material. Y del mismo modo, si el objeto prueba *en general* que realmente sabemos de la existencia de las cosas materiales, no puede presentarse, pienso, ningún argumento realmente más fuerte que el que prueba

¹² Los dos "principios" son 1) nadie puede saber que existe algo que no ha aprehendido directamente a menos de que tenga conocimiento de que algo que ha aprehendido directamente constituye un indicio de su existencia, y 2) nadie puede saber que una cosa es un indicio de otra a menos que haya aprehendido directamente cosas de ambas clases. Obviamente de (1) y (2) puede seguirse que nadie puede tener conocimiento de la existencia de las cosas materiales siempre y cuando las cosas materiales no puedan aprehenderse directamente. Moore cree que "nadie sabe nunca, mediante la aprehensión directa, de la existencia de algo, a no ser de sus propios actos de conciencia y de los datos sensoriales e imágenes que aprehende directamente" (G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* [Londres, 1958], p. 111). No entiendo por qué Moore acepta esta tesis. Un razonamiento escéptico como el de Descartes puede llevarnos a aceptarla, pero Moore parece inmune a la fuerza de este razonamiento. Tampoco entiendo cómo es que Moore no advierte las consecuencias escépticas de esta tesis sobre los datos sensoriales. En este respecto mi desconcierto va más allá de Moore. Muchos filósofos parecen sostener una tesis semejante aunque creyendo también que tienen conocimiento de las cosas del mundo que les rodea.

¹³ *Some Main Problems*, pp. 119-120.

esto a partir de casos particulares en los cuales en efecto sabemos de la existencia de un objeto tal.¹⁴

La forma del argumento antiescéptico descrita en este caso en 1910 es precisamente la que Moore sigue en su más conocida "Prueba de un Mundo Externo" 29 años después. Él nunca abandonó la idea de presentar casos particulares que son conocidos para refutar negaciones de conocimiento que parecen entrar en conflicto con el hecho de que se sepan.¹⁵

En "Cuatro formas de escepticismo", sigue la misma estrategia. Después de identificar cuatro "supuestos" que él afirma que se encuentran en la base de varios de los argumentos escépticos de Russell, termina confesando que "no puede dejar de preguntarse" si es tan cierto que esos cuatro supuestos son verdaderos como lo es el hecho de que éste es un lápiz o de que su público está consciente:

No puedo dejar de responder: Me parece *más* cierto que sé que éste es un lápiz y que ustedes están conscientes, que la verdad no de cualquiera de estos cuatro supuestos tomados por separado, sino de los cuatro en conjunto... Estoy de acuerdo con Russell en que (1), (2) y (3) *son* verdaderas; sin embargo, no considero a ninguna de estas tres *tan* cierta como que sé con toda seguridad que éste es un lápiz. Es más: no creo que sea *racional* estar tan cierto de alguna de estas cuatro proposiciones como de la proposición de que sé que éste es un lápiz [PP, 226].

Ni siquiera la aceptación de Moore de los tres supuestos de Russell basta para persuadirle de que podría haber algo en el argumento de Russell. Moore no solamente está menos cierto de su verdad de lo que lo está de que sabe que éste es un lápiz, no cree además que sea *racional* pensar de otra forma.

El detective en su réplica al aprendiz siguió la política eminentemente racional de rechazar lo menos cierto en la medida en que entraba en conflicto con lo más cierto, o de rechazar una hipótesis que entra en conflicto con lo que ya se sabe. ¿Tiene razón Moore al pensar que sus argumentos contradicen a los filósofos escépticos de la misma forma? Eso depende de la base de la conclusión filosófica. No siempre es posible rechazar una denegación de conocimiento apelando simplemente a una cosa particular que se sabe. Imaginemos una etapa un poco posterior de la investigación del asesinato. El aprendiz, después de haber sido justamente

¹⁴ *Some Main Problems*, pp. 125-126.

¹⁵ Moore habla aquí de presentar ejemplos particulares en los cuales sabemos de la existencia de una cosa material con el fin de probar que "sabemos de la existencia de las cosas materiales". En su réplica a Ambrose dice que él nunca pretendió que su prueba de un mundo externo fuera una refutación de "Nadie sabe que existen los objetos externos". Reprende a Ambrose por no hacer la distinción, y añade: "No creo haber implicado nunca que ["Nadie tiene la certeza de que existen objetos materiales"] pudiera *probarse* falsa de una forma así de simple; v. gr., levantando una de las manos y diciendo "Sé que esta mano es un objeto material; por consiguiente, una persona por lo menos sabe que existe al menos un objeto material" (S, 668). Pero esto parece ser precisamente lo que él dice en su conferencia de 1910. O bien Moore está equivocado en su anterior rectificación, o bien no considera que el hecho de levantar su mano y decir "Sé que esta mano es un objeto material" proporcione un caso particular en el cual alguien sabe de la existencia de un objeto material. No veo por qué no. Por consiguiente, seguiré tratando su prueba de un mundo externo como implicando también que sabemos que existen las cosas externas.

corregido, trata de ser minucioso y sistemático y decide examinar a cada uno de los que podrían haber cometido el asesinato y eliminarlos uno por uno. Recibe de la secretaria del duque una lista de todos los que se encontraban en la casa en el momento y a partir de un escrutinio cuidadoso muestra concluyentemente y, supongamos, correctamente que el único de la lista que podría haberlo hecho es el mayordomo. Entonces le anuncia al detective que sabe que fue el mayordomo el que cometió el crimen. "No", le replica el detective, "esa lista llegó simplemente a tus manos por la secretaria; podría ser que alguien cuyo nombre no está en la lista estuviera en la casa en ese momento y cometiera el asesinato. Aún no sabemos quién lo hizo".

Ésta es una objeción acertada a la pretensión de conocimiento del aprendiz. Si no se ha cerciorado de que la lista está completa, todos reconocemos que se ha precipitado y no sabe todavía quién cometió el asesinato. Obviamente sería absurdo en este momento que él intentara rechazar lo que dijo el detective apelando a su "conocimiento" de que fue el mayordomo. El detective dijo que incluso después de todo su valioso trabajo no saben aún quién cometió el asesinato y el aprendiz no puede replicar diciendo "No. Estás equivocado, pues yo sé que fue el mayordomo quien lo hizo". En el diálogo anterior el detective tenía toda la razón en rechazar la afirmación del aprendiz diciendo, "No. Estás equivocado porque sabemos que esta mesa está aquí y que estaba justamente aquí hace unos cuantos minutos". Esto sí refutaba la afirmación del aprendiz. Pero en este último diálogo resultaría ridícula la que podría parecer una réplica formalmente similar a la del detective. No sería una "refutación suficiente" de la recusación de conocimiento del detective ni un "argumento válido y concluyente" en su contra. Si lo que dice el aprendiz ("Sé que fue el mayordomo") es verdadero, lo que dice el detective ("Aún no sabemos quién lo hizo") no es verdadero, pero eso no le da pauta al aprendiz para una *reductio ad absurdum* de lo que dice el detective. No puede pasar de la verdad de este condicional a la conclusión de que no es verdadero lo que dijo el detective.

Esto no significa que nunca podamos apelar a nuestro propio conocimiento de esta precisa manera para refutar a alguien que niega nuestro conocimiento. Supóngase que más tarde el detective y su asistente han demostrado sin lugar a dudas que en efecto fue el mayordomo quien lo hizo: han encontrado hace unos minutos una cámara oculta que registró todo el suceso y el filme que acaban de ver muestra claramente al mayordomo en acción. Si un reportero que no sabe nada del descubrimiento de la cámara dice por el teléfono que se encuentra en la sala de descanso "Aquí no se sabe aún quien cometió el asesinato", el aprendiz al sorprenderlo diciendo esto, puede fácilmente refutarlo diciendo "No. Yo sé que fue el mayordomo quien lo hizo". En este caso él *podría* argüir como sigue: lo que dijo el reportero implica que yo no sé que fue el mayordomo, pero yo sé que el mayordomo lo hizo, de modo que lo que dijo el reportero no es cierto. Éste es un argumento concluyente. Es "tan convincente y válido como cualquiera que pudiera emplearse" para mostrar que el reportero desinformado está equivocado. Aunque estas mismas palabras en un argumento de la misma forma no contradicen al detective cuando niega el conocimiento del aprendiz.

Obviamente, la diferencia entre los dos casos es que el detective, a diferencia del reportero, está negando que el aprendiz tenga conocimiento al señalar una deficien-

cia en la manera en la que ha llegado el aprendiz a su conclusión. Se plantea cierta posibilidad, la cual es compatible con todas las pruebas con las que cuenta el aprendiz para su afirmación y, en caso de ser cierta, eso significaría que él no sabe que fue el mayordomo quien cometió el crimen. Pienso que todos admitimos que incluso si en realidad no fuera cierta esta posibilidad —que nadie cuyo nombre no esté en la lista ha estado realmente en la casa en ese momento— el aprendiz no sabe todavía en este sentido que fue el mayordomo a menos que haya demostrado también que la lista está completa. No puede responder al reto del detective preguntando simplemente si es más cierto que el mayordomo lo hizo de lo que lo es que haya alguien cuyo nombre no aparece en la lista. No debe pensarse que el detective está proponiendo una hipótesis rival respecto a quién cometió el asesinato, la cual él considera más cierta que la que afirma que fue el mayordomo quien lo hizo. Tampoco es cuestión de cuál "hipótesis" es racionalmente más cierta. Si el aprendiz no sabe si la lista está completa, es infundada su certeza con respecto a que el mayordomo es el asesino. Obviamente, el desafío del detective debe ser enfrentado de alguna otra forma, y eso requeriría una comprensión del origen del conflicto entre lo que él dice y lo que dice el aprendiz; el solo conflicto en sí mismo no basta para determinar cuál puede ser un contraargumento exitoso. Lo que resulta acertado contra la afirmación del reportero de que "Aún no se sabe quién cometió el asesinato" no es acertado contra la recusación del detective expresada con estas mismas palabras. En cada caso, lo importante son las razones de la negación.

¿Cómo debemos entonces entender las respuestas típicas de Moore a los filósofos escépticos? Pienso que si consideramos inútiles sus argumentos contra el escepticismo es porque nos parecen comparables a la forma absurda en que responde el aprendiz al juicio del detective en cuanto a que aún no se sabe quién cometió el asesinato. Esta misma aseveración hecha por el reportero desinformado se refuta apelando al conocimiento de que fue el mayordomo quien lo hizo, pero dicha apelación no contradice al detective cuando cuestiona el fundamento del supuesto conocimiento. He explicado la negación del escéptico filosófico de nuestro conocimiento como el resultado de una investigación del fundamento de todo el conocimiento o de la certeza que creemos tener con respecto al mundo que nos rodea. Ésta es la razón por la que creo que tenemos la sensación de que no es una "refutación suficiente" del escepticismo el hecho de presentar simplemente "un caso particular... en el cual realmente sabemos de la existencia de un objeto material". La evaluación que hace el filósofo de la totalidad de nuestro conocimiento del mundo circundante pretende aplicarse a *todo* caso particular en el cual pensamos que efectivamente conocemos algún objeto material, de tal suerte no escaparía al escrutinio ningún caso que pudiera presentarse.

Los dos "principios" de Hume que Moore intenta refutar (junto con la tesis de los datos de los sentidos que Moore acepta) implican ciertamente que Moore no sabe que exista este lápiz. Pero el hecho de que podamos argüir que, dado que él realmente sabe que existe este lápiz, estos "principios" (junto con la tesis) deben ser falsos, dependerá del fundamento de estos "principios" (y de la tesis). Descartes llegó a su conclusión negativa general a partir de una evaluación de la totalidad de nuestro conocimiento del mundo: preguntando cómo sabemos que

sabemos y tomando en serio ciertas características generales de los sentidos como fuente de conocimiento. Hume compartía esta concepción, y por tanto esta conclusión, con Descartes. Tal vez esta conclusión negativa no sea correcta, o quizá una evaluación general de nuestro conocimiento sensorio no nos conduzca a ella, pero hasta ahora no se ha mostrado que sea así. Si puede haber una evaluación general de nuestro conocimiento del tipo de aquella a la cual se ha abocado el filósofo, y si la realización cuidadosa de esta evaluación lleva a la conclusión de que nunca tenemos conocimiento de la existencia de los objetos materiales, el intento de Moore de argumentar en contra de dicha conclusión apelando simplemente a su conocimiento de que existe este lápiz, será en efecto similar a la respuesta absurda que el aprendiz da al detective. Moore estaría tratando de refutar la corrección de evaluación aludiendo a cierto "conocimiento" que ha sido puesto en duda por la evaluación misma.

Efectivamente, a partir de los "supuestos" que se dice son subyacentes a la conclusión escéptica de Russell, se sigue que Moore no sabe que éste es un lápiz. Pero si estos "supuestos" no son más que verdades ineludiblemente implicadas en toda evaluación general de nuestro conocimiento del mundo, Moore no los refuta con éxito más de lo que el aprendiz refuta al detective. Podría decirse que en su objeción el detective está "suponiendo" 1) que es posible que cometiera el asesinato alguien cuyo nombre no aparece en lista, 2) que aún no ha sido excluida esta posibilidad, y 3) que debe descartarse esta posibilidad si ha de saber el aprendiz a partir de su razonamiento eliminatorio que fue el mayordomo quien lo hizo. De estos tres "supuestos" se sigue que el aprendiz no sabe por eliminación de todos los otros sujetos que aparecen en la lista, que el mayordomo fue el asesino. Pero eso no le permite al aprendiz refutar tales "supuestos" sobre la base simplemente de que tienen esta implicación. Estos "supuestos" equivalen a una objeción a la afirmación de conocimiento del aprendiz. El que los "supuestos" de Russell puedan ser refutados a la manera de Moore dependerá igualmente de si forman parte de una evaluación negativa de los fundamentos, entre otras cosas, de la afirmación de Moore en cuanto a que sabe que éste es un lápiz.

Ciertamente parece como si los "principios" de Hume, los "supuestos" de Russell y la "condición" de Descartes fueran propuestas justamente en este sentido, de manera que es difícil resistirse a la conclusión de que las pretendidas refutaciones de Moore fracasan, pues no reconoce este hecho respecto a las recusaciones de conocimiento por parte de los filósofos. Esto constituiría una grave deficiencia en lo que dice y hace Moore. La renuencia de Ambrose, Malcolm y de otros más a atribuir a Moore esta aparente falta de comprensión filosófica es lo que los lleva a creer que en su prueba debe estar haciendo algo distinto de lo que parece estar haciendo.

Sugerí antes que no debíamos inferir, directamente de la sensación de ineficacia que nos produce la prueba de Moore contra el escepticismo filosófico, que ésta entraña alguna interpretación errónea o un uso incorrecto de las palabras. Ni debemos tampoco inferir con base solamente en esto que sus afirmaciones son dogmáticas, absurdas o infundadas. No juzgamos al aprendiz como dogmático o absurdo cuando refuta lo que dice el reportero. Ni era tampoco dogmático el detective al rechazar la primera vez la hipótesis del aprendiz. No había ningún uso incorrecto de las pala-

bras en estas réplicas totalmente legítimas, se trataba de apelaciones perfectamente razonables a algo que se sabe, y ellos no necesitaron hacer un examen escrupuloso de las razones que había detrás de las afirmaciones que rechazaron. El detective supo de inmediato que la hipótesis del aprendiz era incorrecta, fuera cual fuera la manera en la que se llegó a ella, y el aprendiz sabía sin más que el reportero estaba equivocado. Si Moore consideró su ataque a los comentarios de los filósofos de esta forma, podría no ser culpable de no examinar a fondo su razonamiento.

Defender la corrección y la legitimidad de las afirmaciones de Moore de esta forma parecerá sin duda posponer solamente el problema. La cuestión será entonces cómo es que Moore pudo llegar a entender las observaciones de los filósofos como lo hizo. Al insistir en que sabe que este lápiz existe o en que aquí hay una mano, ¿cómo pudo haber pensado que estaba respondiendo al filósofo escéptico del modo que el aprendiz respondió al reportero desinformado o en el que el detective le recordó a su colega algo evidente? ¿Cómo pudo haber pasado por alto el hecho de que no debe refutarse el escepticismo filosófico de ese modo porque parte de un cuestionamiento general de todo nuestro conocimiento del mundo? ¿Cómo pudo no ver la similitud entre la impugnación escéptica de nuestro conocimiento y el socavamiento exitoso de la afirmación del aprendiz de que fue el mayordomo el que cometió el crimen? ¿Cómo es posible que Moore no haya tomado en cuenta la posibilidad de que las impugnaciones de conocimiento de los filósofos pudieran estar basadas en consideraciones generales concebidas para poner en duda la adecuación de las razones mismas que Moore o alguien más cree tener para afirmar que sabe este tipo de cosas?

Quisiera conocer las respuestas a estas preguntas. Considero que todas son preguntas legítimas —aunque en buena medida son preguntas acerca de los pensamientos o percepciones de G.E. Moore—. Es muy natural que se tomen como simples preguntas retóricas: como si expresaran lo absurda que resulta la idea de que Moore pueda estar haciendo exactamente en su prueba lo que parece estar haciendo. Sin embargo, esta reacción natural realmente descansa en cierta aceptación de la inteligibilidad en principio, si no es que de la viabilidad, de una evaluación filosófica general de nuestro conocimiento del mundo. Si pensamos que Moore no logra responder a cierta pregunta o no lograr refutar una determinada tesis, y que puede esperarse que él reconozca este hecho, debemos creer también que existe un problema preciso que él elude o una tesis inteligible que no logra refutar. Sabemos que los filósofos ciertamente han *intentado* examinar a fondo los fundamentos de todo nuestro conocimiento del mundo, incluyendo aquellos casos particulares de conocimiento que Moore suele citar, y ciertamente han pensado que llegaron a conclusiones escépticas generales. Pero la sola intención no garantiza el logro, ni siquiera es garantía de un proyecto o de una tesis coherente. Solamente si existe un problema inteligible general en cuanto al conocimiento, el cual hace imposible, una vez que ha sido planteado, que Moore dé una respuesta a él en la forma en que lo hace, habrá una deficiencia en los comentarios de Moore contra los filósofos. Si sus afirmaciones nos parecen inadecuadas es porque estamos dando por sentado que existe dicho problema y que comprendemos en qué consiste. Pero si esto resultara ser ilusorio, si realmente no fuera posible someter todo nuestro conocimiento del mundo de una sola vez al tipo de evaluación que haría que las afirmaciones

de Moore fueran ineficaces como respuestas a tal problema, no podríamos acusar a Moore de haberse equivocado en algo o de no haber logrado hacer lo que parece estar haciendo en su "prueba" o con sus otras afirmaciones acerca de que conoce ciertas cosas.

Aun cuando el problema filosófico y la respuesta escéptica resultasen ser perfectamente inteligibles, e incluso si Moore no responde a él o no refuta el escepticismo filosófico, no se sigue que si estuviera haciendo y diciendo precisamente lo que parece estar haciendo y diciendo, no habría nada correcto en lo que dice ni que su proposición no tendría ninguna significación filosófica. Moore no tiene que responder a un problema filosófico o hacer un uso que Malcolm denomina "filosófico" de sus palabras para revelar algo de suma importancia filosófica. Moore dice cosas como "Sé que aquí hay un mano" o "Sé que existen cosas externas", y me parece que no puede negarse que *hay* preguntas a las que responden estas afirmaciones y que *existen* enunciados acerca del conocimiento humano los cuales deben ser falsos si es cierto lo que Moore dice. No podemos negar que dice algo que responde a *algún* problema o que implica la falsedad de *alguna* proposición.

Moore dice que su prueba tenía la intención de demostrar la falsedad de "No existen cosas externas", y debe admitirse que hay un sentido en el cual demuestra eso. Si hay algunas manzanas en la alacena es falso que no hay manzanas en la alacena, y la respuesta a la pregunta de si hay manzanas en la alacena es "Sí". Las manzanas son cierto tipo de fruta, así pues también es falso que no haya fruta en la alacena. Las manzanas son asimismo cosas externas —de la existencia de una manzana no se sigue que alguien esté teniendo o haya tenido algún tipo de experiencia— de manera que es falso también que no existan cosas externas. Ésta es precisamente la forma en que Moore ve su prueba, e independientemente de la pregunta de por qué habría que considerar necesaria esta "prueba", ¿realmente puede decirse que hay algo erróneo en ella? De igual modo, si Moore sabe que existen cosas externas, es falso que nadie sepa que existen cosas externas, así como es falso que nadie sepa que existen cosas externas si es cierto lo que dijo el fisiólogo al inicio de su conferencia. Afirmó que casi todo mundo lo sabe, a no ser aquellos que padecen ciertas anormalidades mentales. G. E. Moore no tiene ninguna anormalidad; él es uno de nosotros, de los que sabemos que existen cosas externas. Pero si esto es así, ¿qué le impide a G. E. Moore decirlo? No tenemos por qué esperar que él responda al problema filosófico del mundo externo al decirlo; no supusimos que el fisiólogo conferenciante estaba respondiendo a este problema cuando dijo lo que dijo y su afirmación no por eso estaba mal.

Supóngase que se me ocurre preguntar si había manzanas en Sicilia en el siglo IV a.c. No conozco la respuesta a esta pregunta, pero tengo idea de cómo averiguarla. Supóngase que he pensado en investigarlo en lugar de preguntar si se sabe si había manzanas en Sicilia en el siglo IV a.c. Si descubro que los historiadores familiarizados con el lugar y el periodo han establecido que había gran abundancia de manzanas allí, habré averiguado que *se* tiene conocimiento de que había manzanas en Sicilia en aquel entonces. Si algunos historiadores me dicen "Sabemos que había manzanas en Sicilia en aquel tiempo", ellos simplemente están dando cuenta del estado del conocimiento histórico; están refiriéndome una de las cosas que se

conocen del pasado. Si alguien me pregunta entonces si se tiene conocimiento de que había manzanas en Sicilia, puedo decir "Sí, se sabe". De igual modo, si se me pregunta si se sabe *algo* acerca de Sicilia en el siglo IV a.c. puedo responder que, entre otras cosas, se tiene conocimiento de que había manzanas allí en aquel tiempo. Todas éstas son respuestas a preguntas respecto a nuestro conocimiento y son contestadas en una forma muy clara. Podría pensarse que nadie podría ser tan ignorante como para no saber si se sabe *algo* que se sepa acerca de Sicilia durante el siglo IV a.c. Aun cuando sea así, la respuesta que ofrecí implica realmente que se tiene conocimiento de algunas cosas respecto a Sicilia en aquel tiempo, y en consecuencia que la respuesta a esa pregunta general es "Sí", ya sea que alguien la haga alguna vez o no. Moore piensa que las preguntas respecto a si en algún momento tenemos realmente conocimiento de cosas tales como que éste es un dedo, o de si existen las cosas materiales, son preguntas que "no hay que tomarse en serio" porque "es muy fácil responder [las] con certeza, afirmativamente". Tal vez incluso es mucho más fácil responderlas de lo que lo es para el historiador responder a mis preguntas acerca del pasado y acerca de lo que se conoce del pasado.

El punto es que *hay* verdades generales acerca del conocimiento humano las cuales se siguen simplemente del hecho de que sepa esta, aquella o cualquier otra cosa. Por consiguiente *podría* responderse una pregunta general respecto al conocimiento apelando simplemente a uno o más de estos casos particulares de conocimiento. Ésta parece ser la manera como entiende Moore las preguntas generales acerca de lo que se sabe. Señala que la astronomía nos proporciona información acerca del estado actual y de la historia pasada de los diferentes estratos de roca y de la tierra; la física y la química proporcionan un conocimiento acerca de la composición de los diferentes tipos de objeto físico. Simplemente de lo que se ha sabido durante largo tiempo en estas y otras ciencias se sigue que existen cosas materiales. Si existen nueve planetas, existen cosas materiales (por lo menos nueve). Ésta es la razón por la que Moore piensa que alguien que afirma que no se sabe que existan cosas materiales sencillamente está pasando por alto lo que la ciencia ya sabe que es verdadero. La implicación es que no hay ninguna razón para tomar en serio la negación de esa persona. Sin embargo, no necesitamos a la ciencia para mostrar que su negación es falsa; la contradice lo que todos nosotros sabemos y observamos en la mayoría de las circunstancias ordinarias de la vida cotidiana. Si existen manos humanas, existen las cosas materiales, y si alguien sabe que hay dos manos frente a él, se tiene conocimiento de que existen las cosas materiales.

El hecho de que Moore entiende los cuestionamientos generales del conocimiento precisamente de esta forma se muestra además por medio de otra de sus respuestas a Russell. Russell menciona que él llegó a la filosofía por el deseo de encontrar alguna razón para creer en la verdad de las matemáticas; pensaba que la mejor oportunidad de hallar una verdad indubitable estaba en este dominio.¹⁶ Moore considera que lo que Russell está diciendo es que la cuestión de si alguna de las

¹⁶ B. Russell, "Logical Atomism", en R. Marsh (comp.), *Logic and Knowledge* (Londres, 1956), p. 323.

proposiciones de las matemáticas puras es verdadera es un problema que han de resolver los filósofos. Pero, Moore replica:

¿Es realmente tarea de los matemáticos la de decidir si son verdaderas las proposiciones matemáticas particulares? Y si es así, ¿qué beneficio tiene que el filósofo discuta si son verdaderas las proposiciones matemáticas? Supóngase que decide que lo son, ¿puede proporcionar mejores razones que las que ofrecen los matemáticos? Supóngase que decide que no lo son. Está contradiciendo a los matemáticos. Y ¿no son acaso ellos los mejores jueces? Ciertamente no es tarea de los filósofos el discutir si *teoremas* particulares son verdaderos. Pero si el filósofo insiste en discutir si lo son, seguramente o bien contradirá a los matemáticos o estará haciendo algo al parecer superfluo.¹⁷

Lo mismo es cierto respecto a otras ciencias distintas de las matemáticas. La cuestión de si sabemos *alguna cosa* de cierta clase se responde en forma afirmativa por el hecho de que esto, aquello, o alguna otra cosa se conoce en esa área.

Ésta es una reacción que podría denominarse "interna" a la pregunta de qué se conoce o de si algo se sabe en cierta área. Lo que quiero decir con esto es que la pregunta es respondida a partir de algunas verdades realmente demostradas en esa área o investigando qué se ha demostrado en otras. Es reaccionar, en nuestro caso particular, a la pregunta "¿Lo sé?" preguntándonos "¿Es verdadero?" o "¿Debo creerlo?" La respuesta ha de hallarse tratando de demostrar aquello que está en duda para ver si, dado lo que ya conocemos, eso es también verdadero o debe serlo. La llamo reacción "interna" porque es una respuesta desde "dentro" de nuestro conocimiento actual; la pregunta de si uno sabe cierta cosa es simplemente la pregunta de si esa cosa se encuentra ya incluida entre todo aquello que uno sabe, o de si puede incluirse en ello por el hecho de haberse encontrado una buena razón para aceptarla con base en otras cosas que uno ya sabe. Dada esta concepción de la pregunta "¿Se sabe que *p*?", me parece que no hay razón alguna para negar que es del todo correcto lo que dice Moore acerca de nuestro conocimiento de las cosas externas. Que tenemos conocimiento de las cosas externas se sigue trivialmente de nuestro conocimiento de muchas de las cosas que ya sabemos.

Si, no obstante, tenemos la sensación de que Moore no logra responder al problema filosófico acerca de nuestro conocimiento de las cosas externas, como de hecho sucede, es porque entendemos que el problema exige cierto abandono o desprendimiento de todo el cuerpo de nuestro conocimiento del mundo. Reconocemos que cuando me pregunto en esta forma filosófica objetiva si sé que existen las cosas externas, se supone que no me está permitido apelar a otras cosas que creo saber acerca de las cosas externas con el objeto de valerme de ellas para resolver la cuestión. Supuestamente, ha sido puesta en duda, de un golpe, *la totalidad* de mi conocimiento del mundo externo; no dispondré de ningún caso particular de conocimiento que quede sin ser cuestionado para ayudarme a decidir si es o no verdadero otro candidato particular. Debo concentrarme en mi relación con el cuerpo entero de las creencias que considero como un conocimiento del mundo externo y preguntar, desde "fuera" por así decirlo, no simplemente si es verdadero

¹⁷ G. E. Moore, *Lectures on Philosophy* (Londres, 1966), p. 185.

sino si lo sé y cómo lo sé aun cuando en efecto sea verdadero. No se trata ya simplemente de una pregunta respecto a qué creer, sino respecto a si conozco algunas de las cosas que indudablemente creo y cómo tengo conocimiento de ellas o acerca de si puedo tener alguna razón para creer. Podría llamarse a ésta una reacción "externa" a la cuestión de si se sabe algo acerca del mundo externo.

Por el momento los términos "interno" y "externo" no son más que marbetes; no sirven para describir sin ambigüedad la diferencia que hay entre las dos formas de comprender las preguntas acerca de nuestro conocimiento. Aunque me parece que hay una diferencia que debe captarse, estos términos por sí solos no explican cuál es. Es fácil creer que la entendemos cuando en realidad no es así. He subrayado la completa generalidad de la cuestión filosófica acerca de nuestro conocimiento del mundo externo. Descartes no estaba interesado en si tenemos conocimiento de esta o aquella cosa en particular acerca del mundo que nos rodea, sino en si hay algo que sepamos al respecto. Para responder esta pregunta filosófica no podemos apelar a alguna cosa que se sepa acerca del mundo externo a fin de apoyar otra; se supone que se pone en tela de juicio todo a la vez. Empero, sea cual sea la característica especial de la pregunta filosófica "externa" y cualquiera que pueda ser la explicación del fracaso de Moore en cuanto a responder a ella, no puede ser simplemente que la pregunta filosófica sea *más general* que la pregunta a la que responde Moore o a la que se aboca. Cuando Moore dice que sabe que existen manos humanas y por consiguiente que existen los objetos externos, está dando una respuesta afirmativa a una pregunta completamente general respecto a si hay alguien que tenga algún conocimiento acerca del mundo externo. No convendrá, por lo tanto, tratar de caracterizar la comprensión filosófica o "externa" de la pregunta inquiriendo simplemente "¿Hay algo que se crea del mundo externo que sea realmente un conocimiento de él?" o "¿Tenemos conocimiento, no de este o de aquel hecho acerca del mundo circundante, sino de si existe siquiera alguna cosa externa?" Todas estas preguntas generales *pueden* ser contestadas a la manera de Moore. No puede garantizarse que solamente cierta conformación ordinaria de las palabras exprese la pregunta o la aseveración filosófica. Siempre habrá una forma en que Moore pueda entenderla en la cual no tenga la significación "filosófica" especial que nos parece que tiene.

Es precisamente la negación de Moore o su incapacidad para tomar sus propias palabras o las de cualquier otro en este sentido "externo" o "filosófico", cada vez más escurridizo, lo que a mi manera de ver las cosas constituye la importancia filosófica de sus observaciones. Él se mantiene constantemente dentro de una comprensión sencilla, familiar, de estas cuestiones generales y aseveraciones con las cuales el filósofo intenta poner en duda la totalidad de nuestro conocimiento del mundo. Resiste, o muy probablemente ni siquiera siente, el apremio respecto al proyecto filosófico según lo entienden los filósofos que él discute. Para Ambrose, Moore es como un hombre ordinario que descarta la conclusión escéptica simplemente negándola sin molestarse en presentar un argumento en su contra, haciéndonos pensar con ello que hay algo absurdo en la conclusión escéptica. Nos causa una conmoción al reconocer la diferencia entre lo que dice el filósofo y la vida ordinaria. "Dado que él mismo es un gran filósofo", dice Ambrose, "Moore puede hacerlo, mientras que las observaciones del hombre ordinario no tendrían

ninguna influencia. Pues el hombre ordinario puede fácilmente caer en la trampa de hablar en la misma forma" (S, 416). Esto es cierto. Se corrobora por la facilidad con la que sentimos que debemos seguir a Descartes en su razonamiento escéptico. Somos "convencidos" por su conclusión porque parece ser la única respuesta a sus preguntas según la entiende él. Si Moore representa en sus respuestas al hombre ordinario, es un hombre ordinario de lo más extraordinario en tanto no "cae en la trampa" de la interpretación del filósofo tradicional de sus planteamientos.

Moore no se resiste ante el señuelo poniendo simplemente oídos sordos a los filósofos escépticos y rechazando involucrarse en sus disputas. Todo lo contrario. Atiende a lo que dicen, comprende las palabras que usan y responde entonces a las preguntas expresadas precisamente en esas palabras con base en lo que sabemos desde siempre tanto nosotros como ellos. Me parece que lo que Moore dice, entendido como él lo entiende, es perfectamente aceptable. Si pese a ello parece completamente irrelevante para los planteamientos filosóficos y que no refuta las conclusiones paradójicas a las que llegan los filósofos, éste es un hecho muy importante acerca de estas preguntas y conclusiones filosóficas. Será necesario entonces explicar de manera más escrupulosa por qué, aun cuando sea correcto todo lo que dice Moore, no son resueltas las preguntas filosóficas. Esto centraría la atención en el que considero es el verdadero problema: exactamente cómo se encuentran relacionadas las preguntas y afirmaciones del filósofo tradicional con las preguntas y afirmaciones que en la vida cotidiana expresamos con las mismas palabras sin conseguir plantear o resolver las preguntas filosóficas.

Pero cualquiera se convence, y Moore de vez en cuando se ve más atraído a ver las cosas a la manera del filósofo de lo que considero es consistente con su inmersión total en la comprensión no "filosófica" o cotidiana de los comentarios que hacen los filósofos. Sin duda esto testimonia aún más convincentemente la fuerza del planteamiento filosófico. Nadie, por más firmes que tenga los pies sobre la tierra, parece capaz de resistirlo del todo. El filósofo no sólo pregunta si se tiene conocimiento de la existencia de las cosas externas sino también cómo se tiene conocimiento de ello, y Moore cree que es capaz de responder la pregunta. En la vida diaria, bajo circunstancias normales, a menudo podemos decir cómo sabemos determinada cosa, así pues parecería que no es particularmente difícil responder la pregunta de modo satisfactorio a la manera de Moore. Pero en este caso a mi parecer no se apega suficientemente a la respuesta sencilla de la vida diaria.

Está consciente de que los filósofos objetarán su afirmación de que sabe que aquí hay una mano planteando la posibilidad de que podría estar soñando y considera que él puede responder a esa objeción. En su ensayo titulado "Certeza", Moore concede que si él no sabe que no está soñando, no sabe que está de pie,¹⁸

¹⁸ Éste es el supuesto o requisito que en el razonamiento de Descartes parecía conducir inevitablemente al escepticismo. No comprendo por qué Moore lo acepta de forma acrítica. Nunca explica la razón. Después de una página y media en donde explica que si él estuviese dormido no sabría entonces que está de pie (a lo que denominé un "hecho innegable respecto a los sueños"), inmediatamente concluye: "Estoy de acuerdo, por lo tanto, con esta parte del argumento que afirma que si ahora no sé que no estoy soñando, se sigue que no sé si me encuentro de pie... (PP, 247). El "por lo tanto" de Moore sugiere que considera que el requisito epistémico aceptado por él aquí se sigue del "hecho innegable respecto a los sueños" enunciado antes. No considero que sea así. En el capítulo 1 argumenté que si

pero él permanece sereno porque, como él lo dice, es "una consideración que cierra dos salidas".

Pues, si es verdad, se sigue que también es verdad que si sé que estoy de pie, entonces sé que no estoy soñando. Por tanto puedo igualmente argumentar: puesto que no sé que estoy de pie, se sigue que no sé que estoy soñando; del mismo modo en que mi oponente puede argumentar: puesto que no sabes que no estás soñando se sigue que no sabes que estás de pie. Un argumento es tan bueno como el otro, a menos que mi oponente pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que no estoy soñando que las que yo puedo dar para afirmar que sé que estoy de pie [PP, 247].

¿Está justificado Moore en aceptar tranquilamente la que parece ser una condición fuerte impuesta a nuestro conocimiento del mundo? Si el filósofo plantea la posibilidad de que Moore esté soñando como una crítica a su afirmación de que sabe que está de pie (como ciertamente sucede), esta crítica filosófica sería paralela a la crítica que el detective le hace al anuncio del aprendiz de que sabe que el mayordomo lo hizo porque ha eliminado a todos los demás cuyos nombres aparecen en la lista. Si el aprendiz no sabe si la lista está completa no sabe tampoco que fue el mayordomo el que cometió el crimen. Sin embargo él no podría aceptar tranquilamente ésta como una "consideración que cierra dos salidas". No podría decir: "Yo puedo igualmente argumentar: puesto que sé que el mayordomo lo hizo, se sigue que sé que la lista está completa; del mismo modo como el detective puede argumentar: puesto que no sabes si la lista está completa, se sigue que no sabes que fue el mayordomo quien lo hizo. Un argumento es tan bueno como el otro, a menos que el detective pueda dar mejores razones para afirmar que no sé que la lista está completa, que las que yo puedo ofrecer para afirmar que sé que el mayordomo lo hizo".

Si el aprendiz ni siquiera revisó la lista, entonces de acuerdo con lo que sabe podría haber habido algunas personas en la casa cuyos nombres no aparezcan en la lista; tiene que mostrar cómo sabe que esa posibilidad no es el caso. Del mismo modo Moore tendría que mostrar cómo sabe que la posibilidad de que esté soñando no es real en su caso. No puede responder a la objeción invirtiendo simplemente el argumento del filósofo en la forma en que lo hace.

Desde luego, en el ejemplo anterior el detective podría haber estado equivocado y en cualquier caso finalmente podría dársele una respuesta. Cuando señaló que el aprendiz no sabía que la lista estaba completa, el aprendiz pudo haber estado en condiciones de responder "No, yo la revisé. Examiné también todas las puertas y ventanas, ninguno de los invitados dijo haber visto a alguien más; el portero, que es una persona digna de confianza, admitió no haber visto a nadie más que los que aparecen en la lista; la secretaria era una persona confiable y una empleada leal al duque..." etc. Podría haber tenido buenas razones para creer que la lista estaba completa. Podría con ello responder al cuestionamiento del detective y cumplir la condición para saber mediante su razonamiento eliminatorio que el mayordomo lo hizo. No hay nada en la objeción del detective que implique por sí mismo que no

efectivamente se sigue, debe ser correcto el escepticismo acerca del mundo externo, pues esta condición epistémica lleva directamente al escepticismo, y si se sigue de un "hecho innegable", debe ser verdadero.

puede ser respondida. ¿Qué cosa por el estilo ha de decir Moore para responder la pregunta de cómo es que sabe que no está soñando?

En su "Prueba de un Mundo Externo" él cree tener "razones contundentes" para afirmar que no está soñando, "evidencia concluyente" de que está despierto, aunque admite que no puede decir cuál es toda esa evidencia (PP, 149). Pero en "Certeza" llega incluso a admitir que él tendría "una evidencia de sus sentidos" para la proposición de que está de pie sólo si no estuviera soñando; si estuviera soñando estaría teniendo solamente "una experiencia que es *muy* parecida a tener la evidencia de mis sentidos de que estoy de pie" (PP, 248). Por tanto, no puede decirse simplemente que él tiene "la evidencia de sus sentidos" de que está despierto, por más que sus experiencias presentes se parezcan a las que tiene cuando está despierto. Al parecer, ahora él se encuentra ya un paso o dos hacia abajo en la pendiente del escepticismo. Aparentemente, Moore nunca estuvo satisfecho con esta parte de su ensayo.¹⁹ Hace una objeción muy poco convincente al que él considera es uno de los argumentos del filósofo en favor de la conclusión de que él no sabe que no está soñando. Incluso concede que es "lógicamente posible" que todas sus "experiencias sensoriales" en un cierto momento sean imágenes soñadas y que sean las únicas experiencias que él está teniendo en ese momento, en consecuencia no podría saber que no está soñando (PP, 250). Sustenta entonces sus últimas esperanzas en la posibilidad de recordar algunas cosas del pasado inmediato que pudieran permitirle saber que no está soñando, pero se ve forzado a admitir que si el recuerdo mismo se diera mientras él está soñando, nunca podría saber que no está soñando y por tanto no podría saber nunca que está de pie. Pero ni siquiera una objeción acertada a un argumento del filósofo habría sido suficiente. Una vez que él acepta la posibilidad de que esté soñando como una objeción a su afirmación de que sabe que está de pie, Moore debe mostrar cómo sabe que esa posibilidad no es el caso. No es sorprendente que no logre hacer esto.

M. F. Burnyeat señala y lamenta también el fracaso de Moore en cuanto a librarse completamente del tradicional conflicto epistemológico.²⁰ Burnyeat considera que la promesa de la filosofía de Moore era que simplemente eludiría el camino tradicional hacia el escepticismo insistiendo constantemente en la certeza expresada en los casos particulares de la vida diaria. Pero una *reductio ad absurdum* como ésta del escepticismo funcionaría, piensa Burnyeat, sólo si Moore fuese capaz de "explicar" la certeza de sus ejemplos y dar "una razón general" que "explique y justifique su creencia en que los ejemplos de conocimiento... son lo primero a lo que debe responder un filósofo".²¹ Moore nunca lo hace.

Mi explicación de la relación de Moore con el problema filosófico es distinta. Si él nunca se hubiera desviado ni siquiera un poco de las actitudes y las aseveraciones del hombre común, si siempre hubiera expresado en los términos del filósofo la interpretación que puede expresarse en esos mismos términos en la vida cotidiana, no en la vida filosófica, él nunca habría dado ningún paso hacia el sendero filosófico. Aunque no hubiera ninguna pregunta filosófica a la que él

¹⁹ Véase el prólogo de Moore y también la nota de C. Lewy en la p. 251.

²⁰ M. F. Burnyeat, "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore", *Philosophy*, 1977, pp. 396-397.

²¹ Burnyeat, p. 397.

respondiera, ni ninguna paradójica afirmación filosófica que él consiguiera refutar, sus observaciones no serían por ello peores. Con ello él representaría más un desafío a la filosofía tradicional, me parece, que si intentase seguir la sugerencia de Burnyeat. Realmente no veo cómo Moore o cualquier otra persona podría tratar de dar una explicación y una justificación general de la idea de que los ejemplos específicos "son lo primero a lo que el filósofo debe responder" manteniéndose fuera de "el laberinto tradicional del argumento epistemológico".²²

Según la sugerencia de Burnyeat, Moore tendría que saber muy bien qué está haciendo el filósofo escéptico realmente y explicarle por qué no puede hacerlo y por qué los ejemplos particulares son lo primero a lo que el filósofo debe dar respuesta. Según mi sugerencia, Moore considera las preguntas y afirmaciones generales expresadas en los mismos términos que las del filósofo y responde a ellas o las refuta apelando a ejemplos particulares. No hay nada erróneo en este procedimiento como tal. ¿De qué otra manera deben ser respondidas las preguntas generales o cómo han de confirmarse las aseveraciones generales? Él no pasa a hacer un diagnóstico de las afirmaciones del filósofo ni a intentar explicar por qué no pueden hacerse esas afirmaciones; simplemente las niega. De acuerdo con la manera en que entiende esas palabras —la cual es una forma de entenderlas— son sencillamente falsas. Moore da la impresión de que sistemáticamente interpreta las palabras del epistemólogo en un sentido no filosófico, cotidiano, y por tanto completamente poco interesante.

J. L. Austin, por el contrario, tiene una visión muy precisa del origen de ciertos problemas filosóficos. Hace un análisis muy detallado de las expresiones que los filósofos usan en la formulación de sus problemas y doctrinas acerca de la percepción y el mundo externo e intenta demostrar que estas expresiones no se emplean realmente en esa forma. La obra de Austin se basa en una penetrante comprensión del proyecto epistemológico tradicional; sabe muy bien qué es lo que está tratando de hacer el filósofo escéptico y piensa que puede demostrar que eso no puede hacerse.

Es posible al menos, supongo, que Moore tenga esta misma aguda comprensión de la epistemología tradicional. Si uno creyera o supiera que lo que quiere decir el filósofo es en realidad incoherente y únicamente resultado de cierta confusión identificable, podría adoptar la ingeniosa política de no hablar de, ni responder nunca a, sus observaciones de manera "filosófica". Podríamos deliberadamente eludir todo aquello que no sean las cuestiones simples y afirmaciones de la vida cotidiana y responder siempre únicamente como un hombre común y de esa manera negarnos a ser arrastrados a (lo que uno sabría es una confusión) la disputa filosófica. Esta irónica estrategia podría incluso extenderse a la proclama de que hemos *refutado* los puntos de vista del filósofo, pues con ello daríamos la impresión de que ni siquiera comprendemos nada que no sea la afirmación simple y cotidiana expresada por las palabras que emplea el filósofo. Si efectivamente resultase que los puntos de vista del filósofo fueran incoherentes, estaríamos en lo correcto desde el principio al comportarnos como si sus palabras no pudieran entenderse de ninguna otra manera. Con este plan podría existir la esperanza de que los filósofos finalmente comprendieran y se dieran cuenta de que lo que esta-

²² Burnyeat, p. 396.

ban tratando de decir no tiene sentido o no puede decirse con la significación que ellos quieren darle.

Sería difícil mantener esta actitud sin caer de vez en cuando. El hombre ordinario que no tiene conocimiento de la filosofía fácilmente puede verse atraído hacia la perspectiva "externa". Una actitud perdurable implicaría una gran atención y cuidado. Sin embargo, adoptar esta política astuta requeriría una comprensión por lo menos de los propósitos o las intenciones del proyecto filosófico. Moore da muy pocas muestras de esto en su escrito. Quizá sea porque es extremadamente astuto y consistente en su actitud y su máscara no se cae casi nunca. Pero la idea completa de tal engaño parece incompatible con la honestidad inocente, directa y carente de artificio con que muchos admiradores de Moore la describen. Si es así, nos vemos obligados a concluir que Moore realmente no entiende las aseveraciones del filósofo en una forma que no sea a la manera cotidiana "interna" en la que él parece haberlas interpretado.

Esto nos devuelve al problema de cómo pudo él haber llegado a dar únicamente esta interpretación a las observaciones del filósofo. Sugerí antes que esta forma de considerarlas no supone ningún empleo incorrecto de las palabras y que es perfectamente aceptable aun cuando no refute al escepticismo filosófico. Incluso he concedido que podría no haber inteligibilidad alguna en la idea de que Moore malentendiera la cuestión; tal vez no existe ninguna forma "filosófica" de considerar las preguntas y aseveraciones del filósofo que sea comprensible. ¿Pero cómo sería posible que Moore no diese muestra alguna de darse cuenta de que lo que ellos pretendían era que se les considerase de una manera "externa" particular, que es el resultado del proyecto cartesiano de evaluar a la vez todo nuestro conocimiento del mundo externo? Ésta es una pregunta acerca del pensamiento de Moore que no puedo responder. Moore es un fenómeno filosófico extremadamente desconcertante.

Después de todos mis esfuerzos por separar lo que dice y hace Moore de la propia interpretación del filósofo escéptico de sus preguntas y afirmaciones, sigue aún sin resolver un problema preocupante al que no he dado respuesta o encarado directamente. Sugerí antes que Moore no proporciona una "refutación suficiente" del escepticismo filosófico, pero parece no obstante existir aún la posibilidad de que lo que dice sea *incompatible* con el escepticismo filosófico. Cuando el detective objetaba que no se sabía si la lista estaba completa y por tanto el aprendiz no sabía quién cometió el asesinato, el aprendiz no lo refutó diciendo "No, estás equivocado, pues yo sé que fue el mayordomo quien lo hizo". Sin embargo, es difícil negar que este comentario del aprendiz *contradice* lo que dijo el detective; ambas cosas no pueden ser ciertas. Parece igualmente difícil evitar pensar que aun cuando la afirmación de Moore "Sé que existen cosas externas" no refutó la aseveración del filósofo escéptico de que "Nadie sabe si existen cosas externas", *contradice* no obstante lo que dice el filósofo; no pueden ser ciertas ambas. He argumentado que *hay* una afirmación expresada en las palabras del filósofo que resulta incompatible con la verdad de lo que dice Moore. Lo que estoy sugiriendo es que esta afirmación debe ser la tesis del escepticismo filosófico acerca del mundo externo. Si es así, la relación que hay entre el escepticismo filosófico y las afirmaciones de

Moore, y de todos nosotros en la vida diaria, sería en un aspecto importante tan directa y tan simple como lo parecía al inicio del argumento de Descartes.

Éste es el sentido en el que Moore entiende lo que dice el filósofo. Considera que sus propias afirmaciones de conocimiento son verdaderas y que contradicen de manera obvia lo que dice el filósofo escéptico y con base en ello concluye que el filósofo está equivocado. El filósofo escéptico sostiene que lo que Moore dice no es ninguna refutación del escepticismo filosófico. Yo considero que el filósofo escéptico tiene razón sobre este punto. Pareciera que estamos forzados a concluir bien que las afirmaciones de conocimiento de Moore no son verdaderas, o bien que ni siquiera contradicen al escepticismo filosófico. Descartes y otros filósofos escépticos adoptan la primera opción: nadie, incluyendo a Moore, sabe nada acerca del mundo externo. Pero si, de acuerdo con la segunda opción, entre ambas cosas no hay ningún conflicto, sería posible sostener que Moore no refuta el escepticismo aun cuando sean verdaderas no obstante sus afirmaciones de conocimiento. El precio que tendría el hecho de admitir la verdad de las afirmaciones de Moore, por así decirlo, sería que perderían toda conexión lógica con la tesis del escepticismo filosófico. Pero al asumir esta opción el escepticismo filosófico no implicaría ya más la falsedad de las afirmaciones de conocimiento que Moore y todos nosotros hacemos en la vida diaria. El precio que tendría esta inmunidad del escepticismo filosófico, por así decirlo, sería una inmunidad correspondiente de todas nuestras afirmaciones cotidianas al ataque filosófico. Habría, por tanto, que pagar un precio muy caro. Ello significaría que, por muy poderosos y convincentes que pudieran ser los argumentos en favor del escepticismo filosófico, no podrían difamar en modo alguno el conocimiento que poseemos e intentamos alcanzar en la ciencia y en la vida diaria.

¿Podría el escepticismo filosófico ser compatible con la verdad de lo que decimos y creemos en la vida cotidiana? Confieso que me resulta muy difícil ver cómo podría suceder esto. Una vez que uno comprende el proyecto de la epistemología tradicional, es difícil ver las afirmaciones de la vida cotidiana como no sea considerándolas limitadas en el sentido esbozado en el capítulo II. Por consiguiente, resultaría difícil pensar que pudiera no ser verdadero el escepticismo filosófico. En los capítulos que siguen se exploran otras formas de tratar de entender la relación entre las teorías filosóficas del conocimiento y las afirmaciones cotidianas de conocimiento las cuales, presumiblemente, son el tema de las primeras. Solamente una concepción distinta de la tradicional nos puede ayudar a eludir o desechar el escepticismo filosófico.

IV. INTERNO Y EXTERNO: "EMPÍRICO" Y "TRASCENDENTAL"

SE SUPONE que la prueba de Moore de un mundo externo hace frente a un desafío que él encuentra expresado en Kant. La queja de Kant era que: "aún perdura el escándalo filosófico y de la razón humana en general de que la existencia de cosas exteriores a nosotros... deba aceptarse simplemente como cuestión de fe, y si alguien tiene a bien dudar de su existencia, somos incapaces de atacar sus dudas con una prueba satisfactoria".¹ ¿Cuál es exactamente la relación que hay entre el escándalo del que se queja Kant y lo que hace Moore en su prueba? Si Moore demuestra realmente lo que según Kant no ha sido probado nunca, podría ser que en un principio no existiese tal escándalo. Moore piensa que la gente ha estado probando la existencia de las cosas externas a nosotros durante siglos precisamente en la forma en que él lo hace: la razón humana no tiene nada de qué avergonzarse a este respecto. Y si tal escándalo persistiera en la filosofía, podría ser simplemente porque una de sus mayores figuras, el mismo sabio de Königsberg, de alguna manera no estuvo consciente del hecho de que se han presentado todas estas pruebas. Ciertamente, sabemos que Kant llevó una vida reservada y nunca fue más allá de los límites de su ciudad natal, pero es demasiado suponer, incluso en su caso, que no sabía que por siglos la gente ha hecho justamente el tipo de cosas que Moore tiene en mente.

Sugerí antes que la prueba de Moore puede considerarse similar en cuanto a su propósito y efecto a las pruebas que ofrecemos y aceptamos en la vida cotidiana, de tal suerte al preguntar cómo se relaciona su prueba con el escándalo filosófico del que habla Kant, lo que estoy haciendo es preguntar qué relación existe entre dicho escándalo y los procedimientos comunes que seguimos y las afirmaciones en cuanto a que sabemos ciertas cosas que hacemos en la vida diaria.

Kant está consciente de que los seres humanos no sólo buscan erratas, van a un tribunal, realizan experimentos o resuelven asesinatos; también buscan espontáneamente cierta comprensión general de cómo es posible su conocimiento. Intentan hacer, para sí mismos, más inteligible este aspecto de la condición humana. Así pues, al preguntar cómo se relacionan nuestras pruebas y aseveraciones cotidianas con el escándalo de Kant, estoy planteando la cuestión de cómo esta indagación general para una comprensión del conocimiento humano está relacionada con lo que presumiblemente debe considerarse como su objeto. Podría parecer que en esto no hay ninguna dificultad; ya antes he esbozado la sencilla concepción de Descartes del escrutinio "externo", objetivo, que podemos hacer de todo lo que creemos o pensamos conocer acerca del mundo que nos rodea. No obstante, para Kant la

¹ *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, tr. por N. Kemp Smith (Londres, 1953), Bxl. (En adelante citada como A —para los pasajes de la primera edición— o B —para los pasajes de la segunda edición— traducidos de las páginas de las ediciones alemanas originales.

relación que existe entre su proyecto filosófico y nuestro conocimiento cotidiano y científico es más indirecta y más compleja de lo que lo es para Descartes. Ya antes hice alusión al hecho de que según la concepción de Descartes de esta relación no hay manera de eludir el escepticismo filosófico y por consiguiente no tenemos manera de ver cómo, o siquiera si, es posible nuestro conocimiento cotidiano. Kant estaría de acuerdo, y justamente por ello desarrolla una concepción distinta de lo que debe hacer y de cómo ha de proceder una investigación filosófica de nuestro conocimiento. Piensa que es un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general el que esto no se haya hecho nunca y que todas las teorías anteriores conduzcan al escepticismo.

La posición en la que realmente nos encontramos respecto a nuestro conocimiento cotidiano y científico es lo que debe investigar y explicar cualquier indagación semejante. Ésta es una condición para el éxito de cualquier teoría adecuada del conocimiento. Ello significa que no debe inducirnos a negar, por ejemplo, que existe un mundo circundante independiente el cual conocemos. Es claro que si no existiera nada en el espacio, si todo lo que existe existiera sólo en mi mente, el escepticismo de Descartes perdería su carácter espinoso. Si no hubiera nada independiente de mí, no constituiría una limitación de mi conocimiento el hecho de que yo no supiera de la existencia de algo independiente de mí. Pero para Kant este "idealismo dogmático" no hace más que negar la existencia del mundo mismo cuya relación con nosotros nos proponemos entender, y eso es absurdo.

Para Kant sería igualmente insatisfactorio decir o implicar que el mundo independiente de nosotros es incognoscible, dudoso, o que no se conoce tan fielmente como otras cosas que conocemos de manera directa y sin problemas. A todas estas opiniones Kant las denomina "idealismo": idealismo "problemático", pues volverían incomprendible para nosotros la existencia de las cosas en el espacio (B274), o idealismo "escéptico" porque harían dudosas o insuficientemente justificadas las cosas del espacio (A377). Ninguna de estas formas de "idealismo" nos representa en una posición de tener un conocimiento de cosas que existen independientemente de nosotros, o en la posición de tener una experiencia de tales cosas. De acuerdo a Kant, dichos puntos de vista distorsionan por consiguiente, o representan incorrectamente, nuestra posición real en el mundo y por tanto deben ser invalidados mediante una teoría que explique cómo es posible el conocimiento humano del mundo que nos rodea. Esto parece colocar a Kant mucho más cerca de Moore que de Descartes en cuanto a su actitud respecto a las posibles consecuencias de la reflexión filosófica acerca del conocimiento humano.

Kant tiene criterios muy estrictos de lo que ha de ser una teoría filosófica del conocimiento acertada. Debe tener como consecuencia el que el lector de la prueba realmente compruebe y sepa que hay precisamente tres erratas en la página, que yo en verdad sepa que hay un jilguero en el jardín y (en la medida en que sus observaciones son semejantes a las del resto de nosotros) que G. E. Moore sepa verdaderamente que sus manos están ahí y que demuestre en realidad sobre esta base que existen al menos dos cosas externas. Dicho de esta forma, podría parecer que realmente éstos no son criterios muy estrictos: aparentemente no son más que las condiciones que cualquier explicación de nuestro conocimiento debería cumplir.

Estos casos cotidianos de conocimiento son justamente lo que debe explicar una teoría filosófica del conocimiento. Pero ciertamente son muy pocas, si es que alguna, las teorías filosóficas del conocimiento que cumplen esas condiciones o explican dicho conocimiento. Hemos visto que Descartes no lo hace al final de su *Primera meditación*. Y pienso que muchas teorías más recientes y elaboradas finalmente fallan justo en el mismo sentido.

Para Kant el porqué de su falla está en que representan nuestro conocimiento de las cosas externas a nosotros como un conocimiento en cierto modo indirecto o inferencial. Si los objetos en el espacio no son nunca percibidos directamente y no obstante tenemos conocimiento de ellos de una forma u otra indirectamente, parecería que sólo podríamos tener conocimiento de ellos infiriendo su existencia a partir de otra cosa de la cual tenemos conocimiento directa y fácilmente. Kant piensa que bajo cualquier enfoque semejante la existencia de las cosas en el espacio suele ser siempre en cierto grado incierta pues, pese a la seguridad que tengamos, siempre tendríamos que admitir que las cosas de las cuales tenemos un conocimiento directo *podrían* deberse a algo distinto del mundo externo que creemos existe. No podríamos nunca eliminar del todo la posibilidad de que tengan una fuente puramente "interna" y de que no sean más que un "mero juego del sentido interno" (A368). Los objetos externos no podrían ser conocidos bajo este enfoque, pues representaría su existencia como "imposible de probarse" (A377).

Deben rechazarse entonces, para evitar el escepticismo, todas las explicaciones de nuestro conocimiento del mundo en las que se considere a éste inferencial o indirecto. Las cosas externas acerca de las cuales tenemos un conocimiento deben tener "una realidad que no deje lugar a la inferencia, sino que sea inmediatamente percibida" (A371). La posición en la que realmente nos encontramos, según Kant, es ésta: "Para tener acceso a la realidad de los objetos externos no necesito recurrir a la inferencia en tanto tome en consideración la realidad del objeto de mi sentido interno, es decir, la realidad de mis pensamientos" (A371). En ambos casos "la percepción inmediata (conciencia) de [las cosas de esta clase] es al mismo tiempo una prueba suficiente de su realidad" (A371). En la vida diaria nos encontramos en una posición en la cual "la percepción externa... proporciona una prueba inmediata de algo real en el espacio" (A375).

He dicho que "de acuerdo con Kant" ésta es la posición en la que estamos en la vida cotidiana y que "Kant piensa" que ésta es la forma en la que para nosotros son las cosas, pero a la luz del desafío de Descartes podría parecer que simplemente Kant no tiene derecho a hacer estos despreocupados pronunciamientos acerca de nuestra posición epistémica. Pero, en este momento, el punto no es ciertamente si es Kant o Descartes quien da la descripción correcta de la situación de nuestro conocimiento. Kant confía en que puede mostrar que la descripción de Descartes no puede ser correcta, y no se opone a ella ofreciendo simplemente una opción rival propia. Sus comentarios pueden tomarse como una exposición de las condiciones de adecuación para cualquier explicación satisfactoria de nuestro conocimiento, o mínimamente como un objetivo al que debe aspirarse en la teoría del conocimiento y solamente abandonarse como último recurso, si finalmente se mostrara que el escepticismo es en todos los aspectos inevitable. Un rasgo importante de las condiciones de Kant, entonces, es que suponen un reconocimiento de

la fuerza al menos condicional del enfoque escéptico tradicional. Con eso quiero decir que si Descartes tuviera razón al representar nuestra percepción de los objetos en la forma en que lo hace, estaría también en lo correcto al concluir que nada podemos saber acerca del mundo externo. Ésta es la razón por la que Kant piensa que toda explicación no escéptica tiene que negar que tengamos una relación indirecta o inferencial con los objetos externos acerca de los cuales podemos tener un conocimiento. Casi ninguna teoría filosófica del conocimiento, ni siquiera aquellas que son posteriores a Kant, cumple esta condición. Éste es el motivo por el que no pueden eludir el escepticismo.

Podemos ver ahora que Kant insiste en que poseemos justamente el tipo de conocimiento que G. E. Moore consideró haber manifestado en su prueba de un mundo externo. Moore pensaba que levantando sus manos frente a él como lo hizo, había probado la existencia de dos cosas externas. Tenía tanta certeza de la existencia de sus manos como de cualquier otra cosa de su experiencia, incluyendo sus pensamientos y sentimientos. No hubo ni se necesitó ninguna inferencia en su percepción de sus manos; simplemente las vio ante él y supo que estaban ahí. Y eso bastó para demostrar que existían por lo menos dos cosas externas. De acuerdo con Kant, esto es lo que debe explicar una teoría filosófica del conocimiento. Es precisamente porque en verdad demostramos y conocemos tales cosas que existe el escándalo del que se queja. Ninguna teoría que represente nuestro conocimiento de las cosas externas como algo indirecto o inferencial podrá explicar este conocimiento; no podría mostrar que nos encontramos en la misma posición en la que Moore incondicionalmente se consideró a sí mismo.

Pero si Kant piensa que la posición en la que todos nos encontramos es precisamente la posición de "sentido común" de la cual nunca se alejó Moore, ¿en qué es en lo que divergen Kant y Moore? No discrepan en cuanto a si Moore o el lector de la prueba realmente demuestra lo que afirma saber. Ambos harían hincapié en ello. Pero esto es todo lo que Moore intenta hacer; él no afirma nada más. Y si Kant comparte la opinión de Moore en cuanto a rechazar el escepticismo implícito en la explicación cartesiana tradicional, ¿cómo puede haber algo en lo que Moore difiera de Kant?

Una diferencia entre ellos es que Kant, al parecer a diferencia de Moore, considera que no obstante el idealista escéptico es "un benefactor de la razón humana" (A378). Su reto, la amenaza constante en que sus críticas colocan a nuestro conocimiento del mundo, nos obliga, según dice Kant, "a mantenernos alertas; a menos que consideremos como una posesión merecida lo que tal vez sólo conseguimos ilegítimamente" (A378-379). La "posesión" de la que se habla es precisamente la posición en la que Moore cree encontrarse —la de conocer con certeza la existencia de las cosas externas que le rodean—, pero para Kant hay un problema en cuanto a su "legitimidad" que no es resuelto por el tipo de prueba que ofrece Moore. Este problema surge, o es sacado bruscamente a la luz, con la amenaza del escepticismo filosófico. Ésta es la manera en la que hace una contribución benéfica para la razón humana. Kant considera que la posición en la que todos nosotros creemos encontrarnos en la vida cotidiana no sería "legítima" o "merecida" si fuese correcta alguna forma del escepticismo filosófico; en realidad no demostraríamos ni sabríamos el tipo de cosas que creemos demostrar y saber. Por

lo tanto, el escepticismo debe ser derrotado. Y Kant sostendría que Moore no lo vence con su prueba de un mundo externo.

Moore estaba consciente de que muchos filósofos no se sentirían satisfechos con su prueba. Pensaba que objetarían que él realmente no había probado sus premisas —“Aquí hay una mano y aquí hay otra”— y que por tanto en realidad él no había demostrado su conclusión (PP, 149). Moore tenía razón; muchos filósofos harían esta objeción. Para Moore dicha objeción era errónea, y a mi parecer también está en lo correcto a ese respecto. No constituye en general una condición para demostrar algo el que uno sea capaz de probar sus premisas con base en alguna otra cosa. Esto es así porque en general no es una condición para conocer algo el que uno sea capaz de probarlo con base en algo más. Sabemos muchas cosas que no podemos demostrar en esta forma. Y las cosas que conocemos sin tener una prueba de ellas pueden servir como premisas de pruebas perfectamente acertadas de alguna otra cosa.

Es claro, pienso, que Kant no es uno de esos filósofos que harían esta objeción errónea a la prueba de Moore. Para él la percepción de las cosas externas “proporciona una prueba inmediata de algo real en el espacio” (A376-377); estamos “inmediatamente conscientes” de las cosas externas sin inferencia alguna, “mediante el solo testimonio” de nuestros sentidos (A370). Por consiguiente, él no objetaría que Moore no podría probar la existencia de las cosas externas viendo frente a sí sus manos a menos que él pudiera probar también, con base en alguna otra cosa, que sus manos están ante él o que las ve. Para Kant todo lo que necesita para probarlo es verlas. Pero aun así Kant piensa que la prueba de Moore no vence al escepticismo filosófico.

Kant es de la opinión de que no conoceríamos el tipo de cosas que creemos conocer acerca del mundo circundante si fuese verdadero el idealismo escéptico o problemático. De tal suerte, para mostrar que verdaderamente nos encontramos en la posición en la que Moore considera encontrarse —para “legitimar” nuestra “posesión”—, Kant piensa que él debe mostrar la falsedad del idealismo escéptico. E intenta hacerlo mediante una prueba propia, pero no se trata de una prueba semejante a la de Moore. Piensa que una demostración de lo que desea probar nunca antes ha sido ofrecida; de ahí el escándalo para la filosofía y para la razón humana en general. Probando que el idealismo es falso se demostraría que su opuesto, el realismo, es verdadero. Así pues, el problema de la “legitimidad” debe resolverse mediante una refutación del idealismo y *eo ipso* una prueba del realismo. Pero, ¿en qué consiste exactamente este problema de la “legitimidad”? Y si ha de resolverse mediante una prueba del realismo ¿por qué no es resuelto por medio de la prueba de Moore de la realidad de las cosas que existen independientemente en el mundo que le rodea?

El realismo que Kant quiere probar es una visión compleja y convincente. Supone algo más que la sola idea de que las cosas existen en el espacio independientemente de quienes las perciben e independientemente de la capacidad de cada quien para saber de su existencia. Éste es el que podría ser denominado el aspecto metafísico del realismo. Pero el realismo kantiano también tiene un aspecto epistémico; implica algo acerca de la manera en que tenemos acceso a estas cosas que existen con independencia de nosotros. Para Kant nuestra percepción y

por tanto nuestro conocimiento de las cosas externas es directo, no mediado ni inseguro. Para tener conocimiento de la realidad de los objetos externos no necesitamos recurrir a la inferencia; la percepción que de ellos tenemos es inmediata. Todo enfoque que negara esta inmediatez sería una forma del idealismo escéptico y por lo tanto fracasaría como explicación de cómo es posible el conocimiento humano. Ésta es la razón por la cual para Kant la única explicación aceptable es el realismo tanto en su aspecto metafísico como en su aspecto epistémico. Esto es lo que debe establecerse si ha de mostrarse que nuestra “posesión” es “merecida” y “legítima”.

Kant piensa que nunca antes ha sido probado el realismo. El problema no resuelto de su “legitimidad” es el escándalo que aún persiste para la filosofía y para la razón humana en general. Pero no es claro qué significa el escándalo de que el realismo nunca haya sido probado. El realismo es el punto de vista de que los objetos existen en el espacio y de que tenemos un acceso perceptual directo a ellos. Pero, ¿Moore no probó, y Kant acaso no concedería que Moore demostró la existencia de las cosas en el espacio con independencia de nosotros? ¿Acaso Moore no lo demostró al percibir directamente un par de objetos especiales justo ante sus ojos? Si esto no muestra que el realismo de Kant es correcto, debe ser posible decir por qué no. ¿Qué más es necesario? Consideremos primeramente el aspecto metafísico del realismo. Lo que Moore demostró que es verdadero es que “Hay cosas en el espacio que existen independientemente de nosotros”. Y éstas son las mismas palabras que se usan para expresar el aspecto metafísico del realismo. Kant aceptaría la prueba de Moore, pero no estaría de acuerdo en que establece la verdad del aspecto metafísico del realismo que en su opinión nunca ha sido probado. ¿Por qué no? ¿Es posible enunciar una proposición que Kant diría nunca ha sido probada aun cuando sea perfectamente correcta la prueba de Moore de un mundo externo? Parecería que el único candidato de tal proposición es “Hay cosas que existen en el espacio independientemente de nosotros”.

Tal vez la divergencia existente entre Kant y Moore radica más bien en el aspecto epistémico del realismo. Para Kant el escándalo reside en que la existencia de las cosas exteriores a nosotros ha tenido que aceptarse “simplemente como cuestión de fe”. El aspecto epistémico del realismo dice que no consideramos como una cuestión de fe la existencia de las cosas externas; las percibimos directamente y sabemos que existen. Pero si Kant concede que Moore efectivamente vio sus manos frente a él y en verdad demostró con base en esto que existen cosas externas, no puede quejarse de que Moore estuviese tomando simplemente como un artículo de fe el que existan cosas externas. Éste es precisamente el tipo de reclamo al que Moore estaba intentando anticiparse con su enérgica respuesta a lo que él consideraba era el escándalo de Kant. Es como si Moore dijese a Kant: “Dices que la existencia de las cosas externas debe aceptarse simplemente como una cuestión de fe. Tonterías, te mostraré que tengo algo más que fe. Te daré una prueba: algo que dices que nunca ha sido dado”. Si Kant concede que Moore en verdad proporciona una prueba y no sólo realiza un acto de fe, ¿qué es lo que Kant considera que Moore sin embargo no ha hecho para establecer el realismo?

Es tentadora la idea de decir, y Kant ciertamente lo diría, que lo que necesita probarse no es sólo la existencia de este o aquel objeto externo, como son las manos

de Moore, sino la existencia de las cosas externas en general. Pero en el capítulo III vimos que Moore efectivamente prueba y sabe la verdad de una proposición completamente general acerca de las cosas externas. Por consiguiente, no puede decirse que lo que él sabe es menos *general* que lo que Kant desea probar. Moore sabe que sus manos, y por tanto algunos objetos externos, existen, de tal suerte que lo que sabe es una proposición completamente general. Si estamos de acuerdo con Kant en que Moore en verdad sabe lo que afirma saber, a la pregunta general de si él sabe que existe algún objeto externo debe responderse "Sí".

Sin embargo, se pensará, sólo si de alguna manera se ha garantizado la posibilidad de tener en general un conocimiento de la existencia de las cosas externas será posible que Moore establezca su conclusión. En consecuencia, es natural describir el proyecto de Kant como el de probar la posibilidad misma de conocer o demostrar la existencia de cualquier cosa externa. Y podría parecer que Moore ignora esta cuestión. Esto sugiere que hay dos cosas de distinta clase que deben probarse —a) que existen objetos externos y b) que en general es posible demostrar y saber a la manera de Moore que existen objetos externos— y podría parecer que Moore únicamente prueba la primera, mientras que Kant desea probar la segunda.

Pero, ¿es cierto que Moore, quien se piensa ha ignorado la cuestión filosófica kantiana, no responde a la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento del mundo en general? Si en efecto sabe lo que afirma saber, parecer que hay un sentido perfectamente válido en el cual puede decirse que ha resuelto la pregunta acerca de la *posibilidad* de tener un conocimiento de la existencia de las cosas externas. Si yo realmente camino por un lago congelado, con ello también muestro que es (o fue) posible caminar por ese lago. Y si alguien realmente sabe que ante él hay unas manos y por lo tanto que hay objetos externos, muestra también con ello que es *posible* tener conocimiento de tales cosas de esa manera. Ser real es la mejor prueba de ser posible. De tal suerte, si lo que debe probarse es tanto la existencia de las cosas externas como la posibilidad misma de tener en general conocimiento de la existencia de cosas externas, no puede decirse sin más explicación que Moore solamente prueba lo primero pero no lo segundo. Si él realmente prueba lo primero se sigue que demuestra lo segundo. Es cierto que Moore mismo en realidad no afirma haber demostrado lo segundo, pero podemos ver con base en su éxito en cuanto a demostrar lo primero que en realidad él también demuestra que es posible en general el conocimiento de las cosas externas. Kant mismo podría verlo, aunque él no consideraría esta simple prueba de la misma manera que aquella que dice que nunca ha sido dada. Por consiguiente, el escándalo de que nunca haya sido proporcionada no se identifica convenientemente diciendo sólo que nunca se ha demostrado que es posible el conocimiento de cosas externas en general. Aún no hemos formulado una proposición que Kant diría que nunca ha sido probada aun cuando sea del todo correcta la prueba de Moore de un mundo externo.

Puede pensarse tal vez que Moore ha omitido o ignorado algún otro elemento del aspecto epistémico del realismo. Él percibió sus manos y demostró sobre esta base que existen cosas externas, pero podría parecer que ignoró la cuestión de si es posible percibir directamente las cosas externas, o de si en este caso él estaba realmente percibiendo directamente algún objeto externo. Pero nuevamente no es tan

fácil enunciar simplemente su supuesto descuido. Por una razón, si él en verdad percibió directamente sus manos, seguramente puede decirse, como antes, que ha demostrado que es posible percibir directamente sus manos. Así pues, no puede decirse que "Es posible percibir directamente cosas externas" sea algo que nunca ha sido probado en el sentido de Moore.

Por otro lado, hay una manera en la cual Moore fácilmente podría demostrar que él está en efecto percibiendo cosas externas directamente en el caso que está considerando y por tanto que sabe de su existencia sin inferencia alguna. Sólo necesita mostrar que no está percibiendo indirectamente sus manos. Ver algo indirectamente es verlo, por ejemplo, únicamente en la televisión, o a la vuelta de la esquina por medio de espejos, o ver su reflejo, como opuesto a estar frente a ello al alcance de la mano y a la luz del día. Uno infiere la existencia de algo a partir de indicios o a partir de alguna prueba que uno descubre de ello, pero no cuando uno se enfrenta con la cosa misma. Hay muchas situaciones en la vida cotidiana en las cuales podemos distinguir entre dos formas de obtener un conocimiento de algo mediante la percepción. La distinción que tengamos en mente depende del contexto particular. A un testigo en una corte podría preguntársele si realmente vio al acusado apuñalar a la víctima o si sólo vio caer a la víctima sin que hubiera ninguna otra persona, a no ser el acusado, en el área del apuñalamiento de la víctima; a otro podría preguntársele si vio el asesinato directamente o sólo lo vio en la televisión, o en un espejo. Ciertamente, hacemos estas distinciones en ocasiones particulares y es claro que existen casos cotidianos de ambos tipos. Algunas veces percibimos directamente y tenemos un conocimiento sin que medie inferencia alguna, y algunas veces no. Pero en este sentido cotidiano el acto de Moore de levantar sus manos ante él como lo hizo claramente, es un caso de percepción directa y conocimiento no inferencial. Y aunque en realidad no lo hizo así, para Moore sería muy fácil demostrar que se trata de un caso de esta clase. Únicamente tendría que demostrar que entre sus ojos y sus manos no se interponía ninguna pantalla de televisión, ni un espejo, ni ningún otro artefacto, y que no se estaba basando en un indicio o signo sino en la presencia de las manos mismas. Probaría con ello en la clara forma mooriana la verdad de "Percibimos cosas externas directamente y tenemos conocimiento de su existencia sin inferencia". Pero éstas son las mismas palabras empleadas para expresar el aspecto epistémico del realismo. Kant no tendría ninguna razón para rechazar esta prueba y sostener por otro lado que el aspecto epistémico de su realismo no ha sido aún probado. Una vez más hemos fracasado en identificar una proposición que podamos estar seguros que expresa el realismo de Kant, pero la cual Moore no pueda probar en su forma simple, cotidiana.

Aun cuando nos veamos forzados a conceder que hay un sentido en el cual puede decirse que Moore prueba la verdad de "Existen cosas externas, las percibimos directamente y tenemos conocimiento de su existencia sin inferencia", pienso que la mayoría de nosotros (aunque G. E. Moore aparentemente no) no obstante sentimos que el problema de Kant en cuanto al realismo no se resuelve y no puede resolverse a partir de pruebas como las que yo le he atribuido a Moore. Incluso no habiendo encontrado una conformación de palabras que podamos estar seguros enunciará de manera inequívoca el realismo de Kant tanto en su aspecto metafísico como en el epistémico, pienso que sentimos la fuerza del requisito de Kant de que

el realismo que tiene en mente debe fundamentarse para mostrar que nuestra posición de la vida diaria respecto al mundo circundante es una "posesión merecida". Para validar este sentimiento debemos responder dos preguntas. ¿En qué consiste exactamente la tesis realista que Kant quiere establecer e incluso cómo debe expresarse si las palabras que de modo más natural se emplean para expresarla podrían igualmente expresar algo ya probado o que fácilmente podría probar G. E. Moore? Y segundo, ¿cómo intenta realmente Kant o incluso espera establecer esta tesis realista?

Comienzo con la segunda pregunta, pues parece ser la forma más adecuada de acercarse a una respuesta a la primera. Si una comprensión de las solas palabras no nos asegura una comprensión de la tesis de Kant, una estrategia más razonable podría ser concentrarse en lo que podría denominarse la "significación" o sentido de estas palabras para Kant. Para lograr algún progreso en cualquiera de las preguntas debe volverse a describir la amenaza del escepticismo filosófico.

Cuando Kant describe el "escándalo" no dice solamente que "la existencia de cosas exteriores a nosotros... debe aceptarse simplemente como cuestión de fe", sino también que "si alguien tiene a bien dudar de su existencia, somos incapaces de atacar sus dudas con una prueba satisfactoria". Esto nos proporciona una clave respecto a qué podría tener en mente Kant, pues existen por lo menos dos maneras diferentes de tratar de atacar las dudas de alguien mediante una prueba y la prueba de Moore de un mundo externo sólo ilustra una de ellas. Si alguien niega o duda algo, podemos intentar atacar su duda o negación probando la verdad de la proposición que niega o duda. Si nuestra prueba es correcta, él está equivocado al negar lo que niega y podemos mostrar que no hay razón alguna para que dude aquello. Pero sabemos que este procedimiento simple no siempre tiene éxito, o por lo menos no permanentemente, aun cuando no haya ningún error en la prueba que ofrecemos. Las consideraciones que parecen llevar de modo tan persuasivo en primera instancia a la duda o negación pueden volver a reconvencernos con su fuerza, aun cuando tengamos una prueba de lo contrario. Entonces podemos encontrarnos con algo semejante a una paradoja o antinomia en la cual nuestras dudas no han sido satisfactoriamente impugnadas ni nuestra comprensión incrementada. Alguien que camina por una habitación con ello prueba que Zenón estaba equivocado al argüir que es imposible el movimiento, pero si yo me encuentro convencido a medias o si incluso me siento atraído por cada uno de los pasos del argumento de Zenón, o si no entiendo del todo por qué no debería estarlo, mi conocimiento de que esa persona atravesó la habitación no impugnará satisfactoriamente mis dudas ni me explicará cómo es posible el movimiento.

Otra forma de combatir las dudas de alguien sería impedir que surgieran, exponiéndolas de manera que se mostrara que eran infundadas o que no las justificaban las consideraciones que parecían llevar a ellas. Esto implicaría centrarse más en el origen de las dudas que en la verdad o falsedad de aquello a que aluden. Esta estrategia, aplicada a nuestro conocimiento del mundo externo, traería al centro del cuadro al escepticismo filosófico, pues quienes "tienen a bien" cuestionar la existencia de las cosas externas lo hacen con base en consideraciones como las que aparecen en la *Primera meditación* de Descartes. Si se pudiera mostrar que estas consideraciones no dan lugar a las dudas generales que usualmente surgen de ellas,

o tal vez que ninguna de estas dudas generales podría siquiera formularse coherentemente sin que implícitamente fueran ya respondidas, se desvanecería el escándalo del que se queja Kant. Moore no se centra para nada en el origen de las dudas. Él se contenta con limitarse a atravesar la habitación frente al escéptico Zenón, por así decir, en lugar de escuchar atentamente y explicar cómo y por qué no puede llegar a su conclusión a partir de premisas verdaderas. Kant piensa que el argumento escéptico no puede ser acertado, pero busca algo más que una aseveración de la falsedad de su conclusión. Desea *probar* que el razonamiento escéptico nunca podría establecer la conclusión a la que llega a partir de premisas que pudieran considerarse coherentes.

Descartes llega a su conclusión escéptica a partir del reconocimiento de que toda nuestra experiencia podría ser exactamente la misma que es ahora existieran o no cosas externas. Por consiguiente, lo que podemos conocer con base en los sentidos es algo que podría saberse verdadero sin que tuviéramos en realidad ningún conocimiento acerca de objetos existentes en el espacio independientemente de nosotros. Este abismo general que hay entre la apariencia y la realidad es una expresión de lo que puede denominarse la "prioridad epistémica" de las experiencias sensorias, percepciones, representaciones, o lo que Descartes llama "ideas", sobre esos objetos independientes que existen en el espacio. Decir que las cosas de una clase son "epistémicamente priores" o priores en el orden del conocimiento a las cosas de otra clase, es decir que las cosas de la primera clase son cognoscibles sin que se conozca ninguna cosa de la segunda clase, pero no viceversa. Por lo tanto, en este sentido las cosas de la segunda clase son conocidas menos directamente que, o conocidas sólo con base en, las cosas de la primera clase. Ésta es precisamente la posición en la que Descartes dice que nos encontramos respecto a nuestro conocimiento de los objetos externos. Hay ciertas cosas que podrían conocerse acerca de nuestras experiencias sensorias o acerca de cómo se nos aparecen las cosas incluso si no se tuviera ningún conocimiento de la existencia de algún objeto independiente en el espacio. Estas experiencias sensorias, o estos hechos acerca de cómo se nos aparecen las cosas, son por consiguiente epistémicamente priores a los hechos acerca del mundo externo. En este sentido, el mundo externo es conocido menos directamente que, o es conocido sólo con base en, nuestras experiencias sensorias.

Kant sostiene que debe rechazarse cualquier visión de acuerdo a la cual nuestras experiencias o las apariencias de las cosas sean epistémicamente priores en este sentido a las cosas externas, pues no podría explicar cómo es posible nuestro conocimiento de los objetos. Sería una forma de idealismo. El realismo que Kant desea probar es la impugnación de todas estas visiones idealistas. Probar su realismo debe ser por lo tanto cuestión de probar que la doctrina de la prioridad epistémica de las experiencias sensorias sobre los objetos externos no es, y no puede ser, correcta. Esto no es algo a lo que Moore parezca haberse abocado en algún momento, pese al hecho de que sea capaz de probar correctamente algo expresado con las palabras "Percibimos las cosas externas directamente y tenemos conocimiento de su existencia sin inferencia". Estas mismas palabras, tomadas como una expresión del realismo en el que se encuentra interesado Kant, deben entenderse como una impugnación de la doctrina cartesiana de la prioridad

epistémica y no simplemente como la enunciación de la verdad mundana que admisiblemente ha establecido Moore. En consecuencia, sólo comprenderemos la tesis kantiana entendiéndola la doctrina cartesiana, o por lo menos comprendiendo las consideraciones que se piensa llevan a ella. Ésta es la manera en la que entra en el cuadro el escepticismo filosófico. Estas consideraciones que se piensa llevan al escepticismo son precisamente las que conducen a la doctrina de la prioridad epistémica de las "ideas" sobre los objetos. Por consiguiente, es necesario comprender y apreciar los fundamentos de esta doctrina si hemos de darle el sentido correcto al realismo de Kant. La prueba de esta forma de realismo, y no la prueba mundana que tan fácilmente podría proporcionar Moore, es lo que Kant considera necesario para una explicación satisfactoria de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo.

Kant piensa que el desafío escéptico tradicional muestra que nuestro conocimiento cotidiano debe ser garantizado como una posesión "merecida" y no simplemente como una posesión ilegítima. Y considera a ésta una demanda filosófica. Él no pretende decir que G. E. Moore, un científico en un laboratorio, o un testigo en un tribunal, deben primero probar la falsedad del idealismo escéptico antes de poder demostrar o conocer algún hecho acerca del mundo que les rodea. Tampoco quiere decir que el hecho de que haya un escándalo en la *filosofía* implique que el científico o el hombre de la calle están tomando simplemente como una cuestión de fe el que existe un objeto frente a ellos en tanto no hayan aún refutado la doctrina de la prioridad epistémica de las experiencias sensorias sobre los objetos. Para Kant nuestras afirmaciones en la vida diaria y en la ciencia no necesitan de ninguna prueba semejante. Son completas e incuestionables tal y como están. Pero él cree que una comprensión de nuestro conocimiento, una comprensión del tipo que buscamos en filosofía de cómo es posible cualquier conocimiento del mundo que nos rodea, sí requiere que el idealismo sea concluyentemente refutado. Kant considera con justeza un escándalo el hecho de que los filósofos siempre hayan aceptado las concepciones idealistas de la percepción y del conocimiento y que por tanto se hayan comprometido con el escepticismo. Ello les imposibilita explicar nuestro conocimiento de las cosas externas como algo distinto de un acto de fe y por tanto los hace explicar no como un conocimiento o como una creencia razonable. Pero Kant está totalmente consciente de lo fácil que resulta que uno caiga en el escepticismo en cuanto uno comienza a reflexionar respecto a cómo es posible cualquier conocimiento. Da muestras de que está consciente de la penetración requerida por cualquier investigación o prueba que impida de una vez por todas que de estas reflexiones se extraiga la conclusión escéptica.

Esto es algo que nunca parece haber considerado explícitamente Moore. Está perfectamente consciente de que en ocasiones los filósofos afirman o implican que no tienen ningún conocimiento acerca de un mundo externo; algunos de sus mejores amigos son filósofos y sabe que dicen cosas semejantes. Y él responde a esos filósofos como si les estuviese recordando que lo que ellos dicen no es verdad. Para él es como si ellos necesitaran o estuvieran pidiendo ayuda: como si no pudieran determinar del todo cuántas erratas hay en cierta página, o como si no pudieran recordar exactamente si sabían o no cierta cosa. A Moore le agrada ayudarlos, recordarles aquello de lo que parecen haberse olvidado,

o traerlos nuevamente de su teorización abstracta al innegable conocimiento que obviamente poseen.

Pero los filósofos escépticos llegan a su situación indagando sobre una explicación general de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo, y encuentran entonces que ciertas consideraciones acerca de la percepción y el conocimiento parecen llevar inevitablemente a una conclusión negativa. La naturaleza peculiar de esta investigación filosófica es lo que Moore no parece haber comprendido nunca; él se mantiene dentro de lo que yo llamo una posición "interna" respecto a su conocimiento del mundo. Los problemas referentes a ese conocimiento deben resolverse apelando a otras cosas del mismo tipo de las cuales ya se tenga conocimiento. El problema filosófico acerca de nuestro conocimiento del mundo en general, con la correspondiente amenaza del escepticismo filosófico, parece ser un problema referente a nuestro conocimiento que Moore no podría nunca resolver de esta manera "interna". Es una cuestión "externa" de "legitimidad" que la prueba del realismo de Kant pretende resolver. (Aunque debe admitirse que aún no hemos sido capaces de formular en unas cuantas palabras con precisión cuál es la cuestión que Moore omitió o que nunca podría responder.)

La cuestión que la filosofía debe responder eludiendo la explicación escéptica tradicional es cómo es posible nuestro conocimiento del mundo que nos rodea. No basta con demostrar simplemente *que* es posible, ni siquiera que es real. Hemos visto que hay un sentido en el cual puede decirse que Moore ha hecho esto. Lo que se busca es una *explicación*, pero no simplemente cualquier explicación (ni siquiera aparentemente cierta) de cómo es posible en verdad nuestro conocimiento del mundo. Moore, o alguien como él, podría explicar nuestro conocimiento diciendo que conocemos las cosas que nos rodean viéndolas y tocándolas, por ejemplo. Ciertamente, Kant no pretende negar esto. Pero la explicación que él busca es una explicación de cómo podemos conocer cosas acerca del mundo a la luz de estas consideraciones que parecen llevar de forma tan inevitable al escepticismo filosófico.

La respuesta simple que dice que vemos y tocamos las cosas que nos rodean sería muy débil frente al desafío escéptico; tendría que ceder ante el veredicto de que realmente no vemos ni tocamos estas cosas. La amenaza que plantea el escepticismo filosófico es precisamente que muestra la necesidad de la clase de explicación de nuestro conocimiento que Kant busca. Ésta es la razón por la cual él juzga que el idealista escéptico es un "benefactor de la razón humana". Y el tipo de explicación que busca Kant es un tipo de explicación que destruye o al menos desarma la amenaza escéptica potencial. Tal vez ésta sea siempre la forma de una explicación cuando se trata de explicar cómo es posible que algo pueda suceder. Ciertas consideraciones parecen hacer imposible aquello y una explicación de *cómo es posible* muestra cómo el aparente obstáculo no es en realidad ningún obstáculo.² Incluso para comprender la tarea de Kant, por tanto, o el problema del establecimiento de su realismo que se quiere resolver, debemos comprender y

² Para algunas de las características particulares de esta clase de explicación, véase W. Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford, 1957). Estoy en deuda con Israel Scheffler por haber llamado mi atención en cuanto a su importancia para el proyecto epistemológico tradicional.

reconocer el obstáculo aparente que presenta el escepticismo filosófico a nuestro conocimiento del mundo. De otro modo no tendremos más que las palabras que expresan que el problema continúa y la perfectamente inteligible oración interrogativa "¿Cómo es posible nuestro conocimiento de las cosas que nos rodean?" no es en sí misma suficiente para comprender el problema que Kant quiere resolver.

El obstáculo supuesto a nuestro conocimiento viene de la doctrina de la prioridad epistémica de las experiencias sensorias sobre los objetos existentes con independencia. La veracidad de la percepción y del conocimiento que ha de fundamentarse mediante el realismo de Kant debe por tanto asegurarse estableciendo, según lo expresa Kant, que :

...tenemos *experiencias*, y no simplemente imaginación de cosas externas; y esto, parecería, no puede lograrse si no es con una prueba de que incluso nuestra experiencia interna, la cual es para Descartes indubitable, solamente es posible bajo el supuesto de una experiencia externa [B275].

Lo que esto significa es que debe mostrarse que la "experiencia" de objetos externos, o "la conciencia inmediata de la existencia de objetos externos" (B276n), es una condición para que tengamos cualquier "experiencia interna", y por consiguiente de que tengamos esas experiencias sensorias que Descartes considera indubitablemente conocidas o más firmemente conocidas que las cosas externas en el espacio. Debe probarse que la "experiencia interna en general" sólo es posible si es posible la "experiencia externa en general" (B278), donde la "experiencia externa" es algo que "proporciona una prueba inmediata de algo real en el espacio" (A375). Para establecer que debemos tener este acceso directo a las cosas que nos rodean tendríamos que establecer "la realidad de una intuición externa" (Bx1) o "la realidad de un sentido externo" (Bxli), y con ello mostrar que el realismo es la explicación correcta de nuestra posición en el mundo.

Si se mostrara que la "experiencia interna en general" sólo es posible si es posible "la experiencia externa en general" en el sentido en que Kant la entiende, habría sido refutada la doctrina de la prioridad epistémica de las experiencias sensorias sobre los objetos externos. Pero aun cuando Kant quiera decir con "experiencia externa" la "percepción inmediata de algo real en el espacio", su realismo no implica que toda vez que tengamos una "percepción externa" estaremos en ese momento percibiendo inmediatamente algo que existe fuera de nosotros en el espacio. Podemos cometer errores y de hecho algunas veces lo hacemos, y en ocasiones no podemos estar seguros de la realidad de esto o de aquello. En los sueños o en las alucinaciones, por ejemplo, nuestra percepción es "solamente el producto de la imaginación" (B278). Pueden surgir dudas, y de hecho surgen, acerca de la realidad de las cosas en ocasiones particulares y cuando pueden resolverse se solucionan de formas familiares, reconocidas. "El si esta o aquella supuesta experiencia no es solamente imaginaria, debe averiguarse a partir de sus determinaciones particulares y a través de su congruencia con los criterios de toda experiencia real" (B279). Kant habla muy poco de cuáles son estos "criterios" de realidad. A no ser al comentar, ciertamente, que establecemos la realidad de algo colocándolo de manera coherente en el resto de la realidad conforme a las leyes de la naturaleza ya

conocidas, él apenas discute directamente la cuestión. Para evitar ser engañados o despistados por las ilusiones, dice Kant, debemos proceder conforme a la regla, "Cuanto esté conectado con una percepción conforme a las leyes empíricas, es real" (A376).³ Pero no entra en detalles en cuanto a cómo verdaderamente distinguimos la realidad de la apariencia en ocasiones particulares en las cuales surge la duda.

Podría parecer que su tratamiento poco metódico de este punto es un defecto de la teoría de Kant y que alguien que pretende explicar cómo tenemos conocimiento de la existencia de las cosas que nos rodean debería explicar con más cuidado y de manera precisa cómo podemos evitar el error y distinguir la apariencia de la realidad. Pero esta clase de reclamación revela una falta de comprensión del realismo de Kant. Si, para saber cosas acerca del mundo que nos rodea, tenemos que establecer en cada ocasión la realidad o no ilusión de todo aquello que experimentamos, Kant como realista tendría obviamente que explicar detenidamente cómo, y con qué fundamento, podemos hacer eso. Pero el realismo de Kant niega explícitamente que debamos en cada caso o en general determinar si existe una realidad externa que corresponda a las experiencias sensorias que sabemos estamos teniendo. Kant considera que si siempre tuviéramos que establecer esta correspondencia, nunca podríamos tener éxito. El idealismo problemático o escéptico sería entonces la única respuesta, y la realidad sería siempre incierta en el mejor de los casos. De tal suerte, este problema así planteado debe dejarse de lado. Descansa sobre una creencia en la prioridad epistémica de las experiencias sensorias o percepciones sobre la realidad externa, una creencia en que nuestras experiencias internas son más ciertas o más directamente cognoscibles que los objetos externos a nosotros en el espacio. Esto es precisamente lo que el realismo de Kant quiere negar.

Si la "experiencia interna en general" sólo es posible si la "experiencia externa en general" es posible, y si "experiencia externa" es la percepción inmediata, directa de cosas externas, podemos tener conocimiento de la existencia de las cosas que nos rodean sin tener que determinar independientemente en cada caso o en general que existe una realidad externa que corresponde a nuestras experiencias sensorias. Una "percepción externa" con frecuencia será "una conciencia inmediata de la existencia de... cosas externas a mí", de tal suerte no es ni necesaria ni posible en tal caso ninguna inferencia de la existencia de algo externo a mí. Ver algo ante mí será "una prueba inmediata de algo real en el espacio". El hecho de que frecuentemente tengamos estas experiencias no implica que toda "percepción externa" particular que en algún momento tengamos suponga la existencia de una cosa externa, pero sí implica que el hecho admitido de que en ocasiones suframos de alucinaciones o de simples juegos de la imaginación no puede generar ninguna amenaza escéptica completamente general para nuestro conocimiento.

La prueba del realismo de Kant implicaría por consiguiente que la clase de duda o incertidumbre acerca de la realidad que en ocasiones es adecuada, y en circunstancias particulares irresoluta, no puede extenderse como Descartes la extiende a todo caso de percepción sensorial. Si pudiera extenderse, siempre habría una inferencia involucrada en el hecho de tener acceso a un conocimiento del mundo, una

³ La última palabra aquí es "*wirklich*". Kemp Smith la traduce como "real".

inferencia a partir del carácter de nuestras experiencias, o a partir de la manera en que se nos aparecen las cosas, a la forma en que son realmente. Ésta es precisamente la doctrina de la prioridad epistémica de las experiencias sensorias sobre los objetos externos. La prueba del realismo de Kant está destinada a mostrar que esta doctrina viola una de las condiciones que hacen posible cualquier experiencia. De acuerdo con la visión de Descartes nunca estamos directamente conscientes de ninguna cosa externa en nuestra experiencia, y cualquier conocimiento que de ellas tengamos es adquirido sólo con base en las experiencias sensorias respecto a las cuales podemos tener certeza. Pero esto a su vez supone que sin una percepción o conocimiento de las cosas externas, no obstante podríamos tener experiencias "internas" de la forma en que se nos aparecen las cosas, y esto es precisamente lo que quiere negar la tesis de que "la experiencia interna en general" sólo es posible si es posible la "experiencia externa en general". Para Kant, si es que tenemos alguna experiencia debemos ser capaces de tener la experiencia de cosas externas que existen independientemente de nosotros en el espacio. Nuestro acceso a, y por tanto nuestro conocimiento acerca de, las cosas en el espacio es en consecuencia directo e incuestionable de tal forma que resulta invulnerable a un ataque general del tipo del que Descartes trata de efectuar. Si tenemos realmente experiencias, su forma de idealismo problemático o escéptico podría no ser correcto.

Kant considera que el proyecto de Descartes lleva al escepticismo sólo porque no profundiza suficientemente, o en la forma correcta, en las condiciones de nuestro conocimiento cotidiano y científico. Se limita a lo que podría denominarse las *credenciales* de nuestras afirmaciones y creencias cotidianas; se pregunta si pueden ser totalmente ciertas o tenerse un conocimiento de ellas y cómo. Si Descartes hubiera examinado no solamente cómo nuestra experiencia puede sustentar o justificar nuestras creencias, sino lo que hace posible que tengamos experiencias en general, piensa Kant, él nunca habría podido llegar a su conclusión "idealista escéptica". El escepticismo de Descartes nos concedería que incluso para tener una experiencia "interna" tendríamos que ser capaces de tener una experiencia directa de cosas externas que existen independientemente de nosotros. Ésta es la manera en la que la refutación del idealismo muestra que la conclusión escéptica viola una de las condiciones que hacen posible cualquier experiencia. La investigación de Kant de estas condiciones es un "examen de la facultad del entendimiento mismo" (A66 = B91). Es a partir de estas condiciones solamente que él afirma que se deriva la conclusión de que la posición escéptica de Descartes es imposible; ninguna investigación filosófica de nuestro conocimiento podría mostrar que siempre percibimos algo distinto de los objetos independientes que creemos existen a nuestro alrededor.

El realismo de Kant, por tanto, está destinado a tener poderosas y epistémicamente tranquilizadoras consecuencias. Es tiempo ya de examinar en detalle el modo en el que Kant se propone demostrar este rotundo resultado. No deseo examinar los pasos particulares del razonamiento por medio del cual él intenta refutar el idealismo o volver inofensivo lo que llama el Cuarto Paralogismo de la Razón Pura. Me interesa una dificultad más básica que surgiría aun cuando cada uno de los pasos de estos argumentos fuese menos oscuro de lo que es y aun cuando todos en conjunto constituyesen una demostración convincente de la conclusión de Kant.

La única manera de llegar a esta conclusión —"el único amparo que es aún posible" (A378) para rehuir el idealismo escéptico y explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo— es aceptar lo que Kant llama "la idealidad de todas las apariencias" (A378). Él opina que sólo podemos tener un conocimiento directo de aquello que forma parte de nosotros; lo que podemos percibir de esta manera debe depender en cierto modo finalmente de nuestra propia sensibilidad y entendimiento. Ésta es la sustancia de la llamada "revolución copernicana" en filosofía. No podemos explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo bajo el supuesto de que nuestra percepción y conocimiento de las cosas simplemente se conforman a los objetos percibidos o conocidos, por tanto es necesario que adoptemos la revolucionaria idea de que "los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento" (Bxvi) o a "la constitución de nuestra facultad de intuición" (Bxvii). Para sortear el idealismo escéptico y con ello explicar cómo es posible un conocimiento no inferencial de las cosas que nos rodean debemos considerar "todas nuestras percepciones, ya sea que las llamemos internas o externas, sólo como una conciencia de lo que depende de nuestra sensibilidad", y todos los objetos externos de estas percepciones... únicamente como representaciones, de las cuales podemos tener una conciencia inmediata" (A378). Pero aceptar "la idealidad de todas las apariencias", considerar los objetos externos como "representaciones" que "dependen de nuestra sensibilidad", es adoptar el idealismo. El punto de vista de Kant es que se necesita cierta forma de idealismo para explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo.

Piensa que es también necesaria la misma forma de idealismo para explicar el carácter necesario y en consecuencia *a priori* de nuestro conocimiento del espacio según se expresa en la geometría. Dicho conocimiento no se deriva de la experiencia y no obstante nos dice cómo debe ser el espacio. También tenemos un conocimiento *a priori* de las verdades necesarias de la aritmética. Espacio y tiempo, opina Kant, deben por tanto considerarse sólo como "formas de la sensibilidad" y no como algo que tiene una existencia propia, independientemente de nuestra sensibilidad. Por consiguiente, todas las cosas que percibimos existen en el espacio o el tiempo —lo cual agota todo lo que percibimos— deben ser vistas igualmente como no teniendo una existencia independiente del pensamiento y la experiencia. Si no fuese cierta esta visión idealista, piensa Kant, no habría explicación alguna a la cuestión de cómo es posible nuestro conocimiento de las matemáticas o nuestro conocimiento del mundo.

Esto quiere decir que "el único amparo que es aún posible" para eludir el idealismo es el idealismo. La refutación del idealismo sólo puede tener éxito si el idealismo es verdadero. Sólo puede probarse que las cosas que percibimos son espaciales y existen independientemente de nosotros si todas ellas son apariencias y no son independientes de nosotros. Sin duda, ésta nos parecerá una manera muy extraña de refutar el idealismo: lo eludimos adoptándolo. La clave para comprender la filosofía de Kant es ver que no hay ningún conflicto ni ninguna paradoja en ello. El idealismo que debe aceptarse no contradice el realismo que Kant desea probar; de hecho lo único que asegura la verdad de este realismo es la verdad de este idealismo. Es "el único amparo que es aún posible".

El idealismo que ha de aceptarse es el que Kant llama idealismo "trascendental", y el realismo que constituye la explicación correcta de nuestra posición en el

mundo es el realismo "empírico". Idealismo y realismo son puntos de vista incompatibles, pero no entran en conflicto si uno se entiende "trascendentalmente" y el otro "empíricamente". Son claramente visiones incompatibles porque el idealismo dice que "La existencia de todo lo que percibimos depende de nosotros", y el realismo dice que "Nada de lo que percibimos depende de nosotros para existir; hay objetos que existen independientemente de los cuales tenemos una percepción directa". Estas dos oraciones se contradicen; interpretadas de un mismo modo, ambas no podrían ser verdaderas. Kant piensa que la segunda —su realismo— sólo puede ser verdadera si es también verdadera la primera —su idealismo—. Obviamente, no podemos estar seguros de entender cómo es posible esto entendiendo sólo estas oraciones en sí mismas. Necesitamos ver cómo podrían tomarse o entenderse estas palabras de formas distintas: una "trascendentalmente", la otra "empíricamente".

La distinción quizá se entienda mejor como una distinción entre dos maneras distintas de hablar o emplear nuestras palabras, o como dos puntos de vista diferentes a partir de los cuales pueden decirse las cosas.⁴ Anteriormente me referí a las aseveraciones o investigaciones que son "internas" a nuestro cuerpo de conocimiento y a aquellas que son más objetivas, las cuestiones o afirmaciones "externas" referentes a nuestro conocimiento del mundo considerado como un todo. La expresión "independiente de nosotros", por ejemplo, puede usarse de dos maneras distintas, según Kant. Usarla "empíricamente" es distinguir una clase de cosas que en la experiencia puede verse que difieren de otra clase de cosas a las cuales no se aplica legítimamente este término. Hay una distinción importante que debe hacerse en nuestra experiencia entre aquello cuya existencia y naturaleza depende en alguna medida de quien lo percibe y aquello cuya existencia y naturaleza es totalmente independiente de cualquier receptor. Las piedras, los árboles, los lápices y las hojas de papel caen dentro de la segunda clase, mientras que los sufrimientos, las postimágenes, los sueños y demás cosas semejantes dependen para su existencia de la persona que los experimenta. Este es precisamente el punto en el cual insiste Moore en el desarrollo de su prueba. En su réplica a Ambrose señala que "cosa externa" es un término "empírico" —no se aplica a cualquier cosa que podamos encontrar en nuestra experiencia— y su prueba "empírica" de un mundo externo es una demostración de que en efecto existen cosas a las cuales puede aplicarse legítimamente el término. Tomando la expresión "independiente de nosotros" en esta forma "empírica", lo que se está diciendo con "Existen cosas independientes de nosotros las cuales percibimos directamente" es que entre todo lo que podemos percibir directamente hay algunas cosas que pertenecen a la clase de cosas que existirían fueran o no percibidas: una clase que puede distinguirse en nuestra experiencia de la clase de las cosas que dependen de nosotros para existir.

No toda distinción empírica que podamos concebir nos suministra casos reales de ambos lados. Podemos distinguir entre los seres humanos que nacieron siendo totalmente verdes y aquellos que no. Pero al aplicar esta distinción particular a todo lo que entra en nuestra experiencia descubrimos que de hecho nada pertenece

⁴ Aquí me encuentro en deuda con el útil examen de la distinción en estos términos que aparece en G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge* (Londres, 1962).

a la primera clase; no existen seres humanos que nazcan siendo totalmente verdes. Así pues, del solo hecho de que reconozcamos y podamos trazar una distinción empírica entre dos clases de cosas no se sigue que en efecto existan cosas de ambas clases. Para algunas distinciones empíricas será cierto esto y para otras no; en cada caso depende de qué tipos de cosas existan realmente.⁵ El problema ha de dirimirse a partir de la experiencia. En el caso de la distinción empírica entre "lo que depende de nosotros" y "lo que es independiente de nosotros", nos encontramos con que tiene casos de ambos lados. El realismo (al menos en su aspecto metafísico) es el punto de vista de que las cosas existen independientemente de nosotros, por tanto es obvio que por lo menos esta parte del realismo, entendido "empíricamente", es verdadera.

Tal vez podría decirse lo mismo en lo que respecta al aspecto epistémico del realismo. He señalado que podemos y de hecho distinguimos en nuestra experiencia entre las ocasiones en las que llegamos a conocer algo mediante una percepción meramente indirecta (*vía* la televisión, los espejos, o inferencias a partir de indicios, por ejemplo) y aquellas en las cuales percibimos directamente el objeto (al verlo, por ejemplo, al alcance de la mano y a la luz del día). Si hay una distinción empírica de esta clase (o quizá varias distinciones diferentes, dependiendo del contexto),⁶ es claro que podemos trazarla (o trazarlas) y de hecho lo hacemos y que en ambos lados hay casos. Tomando las expresiones "percibir directamente" e "independiente de nosotros" "empíricamente" en esta forma, lo que se dice con "Existen cosas independientes de nosotros de las cuales tenemos una percepción directa" es algo como "Entre todo aquello que percibimos al alcance de la mano y a la luz del día y no simplemente en la televisión o por medio de espejos u otros artefactos, existen algunas cosas (distintas de las penas, las postimágenes, etc.) que no dependen de nosotros para existir". ¿Podemos negar esta observación empírica incontrovertible? El realismo, entendido "empíricamente", es de manera obvia verdadero.

Pero Kant no acepta el realismo entendido "trascendentalmente". Al emplear las expresiones "independiente de nosotros" y "percibir directamente" "trascendentalmente", él es un idealista; nada de lo que percibimos directamente existe independientemente de nosotros. Sólo si el idealismo "trascendental" es verdadero puede ser verdadero el realismo "empírico". ¿Pero qué significa ser un idealista "trascendental" o dar a una expresión un uso "trascendental"? Si una expresión no se usa para distinguir una subclase de todas las cosas con que podemos encontrarnos en nuestra experiencia, como se usa una expresión cuando se emplea "empíricamente", ¿cómo puede tener un uso que sea inteligible para nosotros?

Es difícil responder esta cuestión. Sabemos ciertamente que para Kant lo que es válido "empíricamente" no determina lo que es válido "trascendentalmente".

⁵ Ésta es otra dificultad del "argumento del caso paradigmático" que concluye hechos del mundo a partir de la significación de las expresiones. Véase pp. 74 ss.

⁶ Si no existe una sola distinción empírica entre percepción "directa" e "indirecta", sino sólo una diversidad de distinciones empíricas, es claro que la noción de percepción "directa" empleada en la afirmación del realismo de Kant no debe interpretarse "empíricamente" —no habrá una única noción empírica que aprehenda. Después sugiero que aun cuando exista una sola distinción empírica, la noción de percepción "directa" empleada en la enunciación de la tesis de Kant del realismo empírico no debe entenderse "empíricamente". La tesis del realismo empírico es una tesis "trascendental"

Ambas formas de hablar, aunque empleen las mismas palabras, son independientes una de otra por lo menos en la medida en que a partir del hecho de que tengamos un conocimiento directo de las cosas que son independientes de nosotros "empíricamente" hablando, no se sigue que tengamos un conocimiento directo de las cosas que son independientes de nosotros "trascendentalmente" hablando. La combinación misma que hace Kant del realismo "empírico" y el idealismo "trascendental" muestra la frustración de esta inferencia. Una doctrina "trascendental" no puede establecerse ni refutarse "empíricamente". Ésta es la razón por la que G. E. Moore nunca hubiera podido establecer a su modo lo que Kant afirmó que nunca se había probado.

Pero si no puede establecerse "empíricamente", con base en la experiencia sensoria, ¿no se sigue que una doctrina trascendental debe ser una doctrina acerca de cierto reino de entidades más allá de la experiencia, un dominio que trasciende nuestra percepción sensorial terrestre ordinaria y que existe de alguna manera detrás o más allá de todo lo que nosotros los humanos podríamos descubrir en la percepción? Cuando Kant acepta el idealismo "trascendental" no lo hace con base en un acceso no sensorio especial con el que él piense haber llegado a un dominio trascendente, suprasensible, con el cual de algún modo pueda discernirse que nada existe independientemente de nosotros. "Trascendental" para Kant no significa lo mismo que "trascendente" o "aquello que tiene que ver con un mundo más allá".⁷

Esto nos dice algo importante acerca de lo que el término "trascendental" no significa, pero no nos dice mucho acerca de lo que significa. Una cuestión o enunciado es trascendental para Kant si tiene que ver con las condiciones generales de nuestro conocimiento de los objetos. "Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro conocimiento de los objetos, cuanto éste debe ser posible *a priori*"⁸ (A11-12=B25).

Una investigación trascendental examina por tanto esta parte de nuestro conocimiento de los objetos, o este ingrediente de nuestro conocimiento, que poseemos de manera totalmente independiente de la experiencia a partir de la cual obtenemos en realidad el conocimiento acerca de la existencia y la naturaleza de las cosas que nos rodean. Kant no tiene ninguna duda en cuanto a que existe —de hecho debe existir— esta parte o ingrediente de nuestro conocimiento de los objetos. Considera que hay cierto tipo de cosas que la gente debe conocer, ciertas cosas que debe haber "en" esta facultad suya a la cual él denomina "el entendimiento", para que las personas sean capaces de tener las experiencias que finalmente les proporcionan un conocimiento del mundo. Estas cosas que deben conocerse a fin de que alcancemos un conocimiento empírico, piensa Kant, no pueden ellas mismas conocerse empíricamente. Por consiguiente, debe haber un ingrediente *a priori* o no empírico en todo nuestro conocimiento empírico. Este ingrediente es el tema de una investigación trascendental, o de lo que en ocasiones Kant llama "filosofía trascendental" (A12=B25).

⁷ Aunque debe admitirse que Kant en ocasiones se equivoca y emplea "trascendental" donde debiera emplear "trascendente".

⁸ El pasaje está un poco alterado respecto a la traducción de Kemp Smith.

Este tema no puede estudiarse empíricamente. Ésta es la razón por la que cualquier investigación de esta materia se ocupará de este conocimiento, o de estas características de "el entendimiento", las cuales deben estar presentes para que sea posible cualquier conocimiento empírico, y según Kant no podemos descubrir estas condiciones necesarias del conocimiento por medios empíricos. La experiencia, dice Kant, nos enseña "que una cosa es de tal y cual forma, pero no que no puede ser de otra forma" (B3). La necesidad es un "criterio inequívoco" de lo *a priori*; si tenemos un conocimiento de algo que "al ser pensado sea pensado como necesario", nuestro conocimiento de esa necesidad no puede ser empírico, debe ser *a priori* (B3). De tal suerte, si sabemos que debe tenerse conocimiento de ciertas cosas para que sea posible cualquier conocimiento de objetos, nuestro conocimiento en este caso no puede ser empírico sino que debe ser *a priori*. La investigación *a priori* que Kant recomienda y lleva a cabo es lo que él llama "filosofía trascendental". Es en conexión con esta investigación trascendental de las condiciones de nuestro conocimiento que ha de aceptarse el idealismo; de ahí que sea un idealismo "trascendental".

Kant es optimista en cuanto a las perspectivas de un estudio semejante, pues, según lo expresa él:

...lo que aquí constituye nuestro objeto no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas; y este entendimiento, a su vez, sólo respecto a su conocimiento *a priori*. Estas posesiones *a priori* del entendimiento, dado que no tienen que buscarse fuera, no pueden permanecer ocultas para nosotros, y con toda probabilidad son bastante pequeñas para poder ser enteramente aprehendidas... [A12-13=B26].

Kant está seguro de que lo que no tiene que buscarse "fuera" no puede permanecer oculto para nosotros, pues en cierto sentido nosotros lo "proporcionamos" o "aportamos" a nuestro conocimiento. Podemos descubrirlo mediante una crítica de la razón pura porque "la razón no conoce más que lo que ella produce según su plan" (Bxiii). Ésta es la lección que afirma Kant haber aprendido de la revolución copernicana. Podríamos conocer, *a priori* o independientemente de la experiencia, cuáles son las condiciones para el conocimiento de los objetos, sólo si estas condiciones se encontraran de algún modo "en", o tuvieran su "origen" "en" nosotros, los sujetos cognoscentes, y no en algunas condiciones o estados de cosas independientes a los cuales no podríamos tener un acceso confiable.

El sentido "copernicano" de la teoría de Kant es que necesariamente ha de concebirse la percepción como algo que implica al pensamiento o al entendimiento, e incluso los principios necesarios para nosotros "constituir" los objetos, deben concebirse como si se encontrasen "en nosotros" independientemente de que tengamos alguna experiencia. Esto es lo único que permite explicar cómo es posible nuestro conocimiento (incluyendo nuestro conocimiento *a priori* de estos mismos principios). Si consideráramos todas nuestras percepciones y creencias como si fuesen sólo el resultado de algo completamente independiente de nosotros con lo cual ellas podrían concordar o no, no habría manera de explicar cómo es posible el conocimiento. Esto demuestra que para Kant la visión de que los objetos se confor-

man a nuestro conocimiento o a la constitución de nuestra facultad de percepción —la cual es una forma de idealismo— es necesaria aun para la misma tarea de examinar *a priori* las condiciones necesarias del conocimiento humano en general. Sin esta forma de idealismo nunca podríamos alcanzar el tipo de conocimiento del entendimiento humano que busca Kant. No sería posible descubrir *a priori* las características necesarias del entendimiento si fuesen totalmente independientes de nosotros; y no podrían descubrirse empíricamente si son las características *necesarias* de todo entendimiento humano.

Por lo tanto, se requiere del idealismo para explicar nuestro conocimiento en tanto este conocimiento es *a priori*; esto es lo que hace un idealismo "trascendental" para Kant. El idealismo trascendental no sólo es necesario para explicar nuestro conocimiento de las matemáticas y nuestro conocimiento del mundo que nos rodea, sino también para hacer posible el proyecto especial de Kant de una crítica de la razón pura y, finalmente, una filosofía trascendental completa. Kant considera que su contribución más importante a la filosofía, es la concepción de esta investigación *a priori* o trascendental. Se trata ciertamente de una concepción de la naturaleza de la filosofía misma, como una disciplina *a priori* particular, distinta de todos los otros tipos de conocimiento humano, no sólo en su interés objetivo y puramente teórico en el conocimiento humano, sino en su contenido mismo o temático y en su rango epistémico particular.

La concepción de Kant de esta tarea filosófica especial, con su idealismo concomitante, trae consigo cierta concepción de la distinción entre las aseveraciones "internas" o comprometidas que hacemos en la vida diaria y las conclusiones "externas" objetivas a las que llegamos en la filosofía respecto a si esas aseveraciones son verdaderas y cómo son posibles. Lo que esto implica puede ponerse de manifiesto en parte comparando la concepción de Kant con las de Descartes y Moore.

Descartes sí tiene la idea de una investigación filosófica especial de nuestro conocimiento de la vida diaria, y él considera que ésta puede desacreditar todo ese supuesto conocimiento. Este proyecto filosófico potencialmente amenazante es lo que Moore parece no haber reconocido nunca. Él se mantiene del todo en la posición cotidiana comprometida, "interna". Las generalizaciones escépticas o negativas acerca de nuestro conocimiento son refutadas, considera él, a partir de casos particulares de conocimiento cotidiano, en la misma forma en que "No hay sillas en la habitación" se refuta al descubrir una o dos sillas en la habitación. Descartes sostendría que estas aseveraciones que ordinariamente no son problemáticas no pueden emplearse para refutar su conclusión negativa general, pues él está enjuiciando todo nuestro supuesto conocimiento del mundo circundante a la vez, incluyendo los casos particulares que citaría Moore. Examina nuestras creencias de la vida diaria de un modo especial, de una manera en la que no es usual que se las examine en la vida cotidiana, sin las restricciones que la vida práctica humana les impone normalmente. Puede hallarse que lo que parece innegablemente verdadero bajo estas restricciones, en la vida diaria es dudoso, de hecho que no expresa ningún conocimiento del mundo que nos rodea.

No obstante, en la concepción de Descartes de la investigación filosófica hay un supuesto que comparte con Moore, a pesar de sus grandes diferencias. Moore entiende la observación del filósofo en cuanto a que nadie sabe nada acerca de

objetos existentes de manera independiente como una simple generalización de la cual sería una instancia negativa una aseveración cotidiana particular como "Sé que hay un lápiz aquí". Moore considera que puede refutar la generalización del filósofo porque piensa que "Sé que hay un lápiz aquí" algunas veces se afirma en la vida diaria con verdad, y por tanto la conclusión filosófica "Nadie sabe nada acerca de objetos existentes de manera independiente; sólo tenemos conocimiento de las apariencias" debe ser falsa. Descartes juzga que los resultados de su propia investigación filosófica implican que nunca nadie puede afirmar con verdad en la vida cotidiana "Sé que hay un lápiz aquí". Ésta es la razón por la que lo que dice Moore nunca podrá refutar la conclusión negativa de Descartes; lo que aduce en tales ocasiones no es, estrictamente hablando, verdadero. Aunque Descartes concedería que lo que Moore afirma sí *entra en conflicto* con su propia conclusión filosófica negativa. Tanto Descartes como Moore están de acuerdo, entonces, en que si algunas veces "Sé que hay un lápiz aquí" fuera afirmado con verdad en la vida diaria, sería falsa la conclusión de Descartes "Nadie tiene ningún conocimiento acerca de objetos que existen independientemente; sólo tenemos conocimiento de las apariencias".

La investigación filosófica especial es puramente "teórica"; está alejada de los intereses prácticos de la vida diaria. Pero permanece lo bastante vinculada a la vida cotidiana para que haya que interpretar la conclusión general a la que llega respecto a nuestro conocimiento como una contradicción evidente de lo que, estrictamente hablando, se dice o implica en estas afirmaciones de conocimiento que se hacen en la vida diaria. Me parece que ésta es una de las cosas que tiene en mente Kant al llamar "empírico" al idealismo escéptico de Descartes y al contraponerlo con su propio idealismo "trascendental".

Para Kant la investigación filosófica especial es "trascendental"; en ella se emplean los términos en un sentido "trascendental" y no ya en un sentido "empírico". Él también sostendría que Moore no puede refutar los resultados de una investigación filosófica de nuestro conocimiento mencionando afirmaciones de conocimiento particulares que hacemos en la vida diaria. Esto no es simplemente porque la investigación filosófica examine la legitimidad de las afirmaciones mismas que citaría Moore, sino de manera más importante porque estas afirmaciones particulares de la vida cotidiana no contradicen ni apoyan ninguna conclusión a la que se llegue por medio de la clase de investigación filosófica que tiene en mente Kant. De acuerdo con la concepción de Kant no puede ser cierto que si en algunas ocasiones se afirma con verdad "Sé que hay un lápiz aquí" en la vida diaria, deba ser falsa entonces la conclusión filosófica "Nadie tiene ningún conocimiento acerca de objetos que existen independientemente; sólo tenemos conocimiento de las apariencias". Su propio idealismo trascendental afirma que nadie tiene conocimiento de objetos existentes de manera independiente; que sólo tenemos conocimiento de las apariencias. Pero cuando Moore o alguien más dice en la vida diaria que ve y sabe que hay un lápiz ahí y que el lápiz existe de manera totalmente independiente del pensamiento y de la sensibilidad humana, no está siquiera contradiciendo, y mucho menos refutando, la teoría idealista de Kant.

Kant concuerda en que, bajo la concepción de Descartes de la tarea filosófica, el escepticismo siempre parecerá ser la única respuesta a la cuestión de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo. Ciertamente, la rotunda respuesta de alguien

como Moore resultará ineficaz, pues la estabilidad del conocimiento cotidiano al que apela Moore habría sido socavada. Esto es, como la expresé antes, Kant reconoce la fuerza por lo menos condicional del argumento escéptico tradicional. A diferencia de Moore, le impresiona la facilidad con la que uno se ve llevado a una conclusión escéptica al reflexionar acerca de la totalidad del conocimiento humano en la forma en la que lo hace Descartes. Pero, aun así, rechaza esta conclusión escéptica. Considera que el rechazo de la misma es un requisito que debe cumplir cualquier teoría filosófica del conocimiento adecuada. La teoría que él elabora garantizaría en general la verdad y la completa legitimidad del tipo de aseveraciones y afirmaciones de conocimiento que Moore y todos nosotros hacemos en la vida cotidiana, aun cuando en ciertos casos particulares podríamos estar equivocados o no justificados al decir o creer que tenemos un conocimiento con base en los sentidos. Pero esta legitimidad o invulnerabilidad general sólo puede asegurarse adoptando el idealismo trascendental. Para Kant, las afirmaciones cotidianas como "Sé que hay un lápiz aquí" pueden afirmarse con verdad en la vida diaria sólo si "Nadie tiene un conocimiento de objetos existentes de manera independiente; sólo tenemos conocimiento de las apariencias" es verdadera. En consecuencia, Kant no aceptaría la proposición condicional acerca de las aseveraciones cotidianas y la teoría filosófica que tanto Moore como Descartes aceptan. Para Kant, el antecedente de este condicional que comparten sólo puede ser verdadero si el consecuente es falso. Obviamente, Kant tiene una concepción diferente de la relación que hay entre la investigación filosófica del conocimiento y las afirmaciones de conocimiento de la vida diaria.

Podría parecer por tanto que esta concepción kantiana proporciona justo lo que estábamos buscando al intentar entender la prueba de Moore de un mundo externo. En este caso la cuestión era si lo que dice Moore podría ser, y cómo es que pudiera serlo, verdadero, legítimo y no dogmático sin solucionar ningún problema filosófico ni refutar ninguna tesis filosófica. Bajo la concepción de Kant del problema filosófico de nuestro conocimiento, ésta es precisamente la posición en la que se encuentra Moore. Es también la posición en la que todos nosotros nos encontramos. Nuestro conocimiento cotidiano y científico tiene asegurada la invulnerabilidad al ataque escéptico general. Si alguien "tiene a bien" poner en duda la existencia de las cosas externas en la forma en que Descartes trata de hacerlo en su *Primera meditación*, Kant es capaz de "atacar sus dudas" con una "prueba satisfactoria". Esta prueba no es y no podría ser el tipo de prueba al que Moore y el resto de nosotros frecuentemente recurriríamos en la vida cotidiana; para Kant no hay una inferencia directa de la verdad de la clase de cosas que dice Moore a la verdad (o falsedad) de una teoría filosófica, incluyendo la propia teoría de Kant. La prueba que ofrece Moore es perfectamente rigurosa y él en efecto tiene conocimiento de su conclusión. Él establece la verdad de "Existen objetos externos" e incluso de "Se tiene conocimiento de que existen objetos externos", pero no por ello establece la falsedad de la tesis idealista de Kant, "Nadie tiene conocimiento de objetos que existen independientemente; sólo tenemos conocimiento de apariencias". No entran en conflicto ambas cosas.

Tal vez, por ahora, ya se ha dicho suficiente sobre el sentido o la significación de la refutación trascendental de Kant del idealismo escéptico. No debemos

posponer más la cuestión de qué tanto podemos entender el alentador antiescepticismo que él pretende establecer. Independientemente de cuáles son los pasos mediante los cuales trata de llegar a esa conclusión trascendental, ¿es siquiera inteligible para nosotros o para él la conclusión misma? Y si lo es, ¿resulta mejor como respuesta al problema filosófico que el idealismo filosófico que él está eludiendo con tales esfuerzos?

Para Kant, la empresa filosófica es explicar cómo es posible nuestro conocimiento de cosas externas. Solamente podríamos conocer *a priori* el tipo de cosas que conocemos *a priori*, cuyo conocimiento hace posible el conocimiento de los objetos externos, si fuera verdadero el idealismo, si las condiciones del conocimiento fueran "proporcionadas por nosotros". El idealismo que es la única explicación de nuestro conocimiento debe entenderse por tanto "trascendentalmente". Cualquier tranquilidad antiescéptica que haya que conseguir sólo podremos lograrla a partir de esta explicación si podemos entender qué es el idealismo trascendental, o qué es realmente que una expresión tenga un empleo trascendental en oposición a que tenga un empleo meramente empírico. Esto no es en modo alguno fácil de entender.

No es que tengamos dificultad para comprender la idea general de un estudio de las condiciones del conocimiento humano: una investigación de aquellas características de los organismos humanos que les posibilitan llegar a conocer algo acerca de lo que está sucediendo a su alrededor. Pero parecería que la mejor forma de llevar a cabo tal estudio es observar a los seres humanos y tratar de entender cómo se manejan. Ésta sería una investigación empírica —lo cual no quiere decir que no sería complicada o que sería fácil de llevar a cabo—. No sólo implicaría los mecanismos de percepción y aprendizaje sino también la naturaleza y la adquisición del lenguaje al igual que el desarrollo del pensamiento y la creencia, como sin duda un sinnúmero de habilidades relacionadas. Pero el interés de Kant en las condiciones de nuestro conocimiento no es empírico sino *a priori*. Examina qué es lo que debemos conocer *a priori*, o qué es necesariamente verdadero de la sensibilidad y el entendimiento humanos, si hemos de conocer o experimentar algo. ¿Cómo podemos confiar en que *existen* tales condiciones o en que, si existieran, podrían ser descubiertas *a priori*? Solamente comprenderemos la noción de Kant de trascendentalidad cuando comprendamos su investigación *a priori* especial de las condiciones de nuestro conocimiento. Pero hemos visto que la posibilidad misma del tipo de investigación *a priori* que tiene en mente Kant exige la verdad del idealismo trascendental. Sólo estando de acuerdo con que las condiciones que hacen posible el conocimiento son "proporcionadas por nosotros" podemos entender cómo podrían descubrirse mediante una reflexión puramente *a priori* las condiciones necesarias a nuestro conocimiento. Y entonces parecemos estarnos moviendo en un círculo; para comprender el idealismo trascendental debemos entender la naturaleza especial de la investigación que dota al idealismo de un rango trascendental y no simplemente de uno empírico, y para comprender cómo es siquiera posible este tipo particular de investigación debemos ver que el idealismo, entendido trascendentalmente, es verdadero.

Hay otra razón, y hasta al parecer kantiana, para considerar difícil de comprender la noción de un empleo trascendental de los términos. Para Kant, el pensamien-

to y el discurso humanos sólo son posibles en aplicación a aquello a lo cual se aplican las categorías —aquellos conceptos generales bajo los cuales deben caer todos los aspectos inteligibles de nuestra experiencia. Pero las categorías se aplican, y en consecuencia el pensamiento inteligible es posible, sólo dentro de los límites de la experiencia posible. Los conceptos que nos permiten conferir sentido a nuestro mundo deben tener una aplicación empírica. ¿Cómo podría entonces haber un pensamiento y un discurso inteligibles en unos términos cuyo empleo no esté determinado por las condiciones empíricamente comprobables que podemos descubrir que dominan en nuestra experiencia?

Cuando a los términos como "percibir directamente" e "independiente de nosotros" se les da su uso empírico familiar, vemos que la oración "Percibimos directamente los objetos que existen independientemente de nosotros" es verdadera. Entendida empíricamente, dice poco más o menos que algunas veces percibimos sin espejos, televisión, u otros artefactos intermediarios, las cosas que existen y existirían si alguien las estuviese percibiendo o si nadie las percibiera. Pero cuando estos mismos términos se emplean trascendentalmente, dentro del contexto de la investigación *a priori* especial de Kant, esta oración no enuncia una verdad; lo que se dice que es verdadero es el idealismo y no el realismo. La tesis idealista de Kant, "Sólo percibimos directamente las cosas que dependen de nosotros" es supuestamente la única explicación de cómo puede ser cierta esta aseveración empírica mundana del realismo. De tal suerte, los términos "percibir directamente" e "independiente de nosotros", en la tesis idealista de Kant, no pueden interpretarse en el sentido que tienen al aplicarse empíricamente en la forma con la que estamos familiarizados. Tampoco se les da ninguna otra aplicación empírica. Su uso parece haber sido extraído del dominio de toda experiencia sensorial humana posible, y por tanto bajo los propios principios de Kant es difícil ver cómo podría dárseles algún uso inteligible en general.

Kant no dudaría en replicar que su investigación trascendental, y el empleo correspondientemente trascendental de los términos que en otras circunstancias serían familiares, debe ser inteligible para nosotros sólo de alguna manera, pues de otra forma nunca podríamos comprender cómo es posible nuestro conocimiento cotidiano del mundo. El idealismo trascendental es verdaderamente "el único amparo". Si el problema filosófico del todo general acerca de nuestro conocimiento del mundo ha de tener siquiera sentido para nosotros, debemos reconocer la posibilidad de algo como una investigación trascendental del entendimiento humano. De otro modo, no podríamos tener nunca la esperanza de hallar una explicación general de nuestra posición epistémica. Ciertamente esta respuesta tiene cierto atractivo, pese a las oscuridades de lo trascendental, pero plantea dos graves problemas que es necesario afrontar.

Primeramente, supóngase que, además de que sintiéramos la imperante necesidad de comprender cómo es posible nuestro conocimiento cotidiano pese a la aparente fuerza del desafío escéptico, nos olvidáramos de nuestros escrúpulos contra el empleo trascendental de los términos familiares y nos abandonáramos (o incluso cambiáramos) a una aceptación del idealismo trascendental de Kant. Podríamos convencernos de que debe haber cierto empleo semejante de nuestros términos, cierto uso en un nivel no empírico en el que pueda discutirse nuestro conocimiento,

si hemos de alcanzar alguna vez el tipo de entendimiento adecuado del conocimiento humano. Incluso concediendo todo esto, ¿por qué, entonces, sería más atractivo o satisfactorio para nosotros el "amparo" de adoptar el idealismo en el nivel trascendental que el de la adopción del mismo en el nivel empírico en el que parecía tan paradójico e inquietante? Si lo que nos lleva a buscar una explicación más satisfactoria de nuestro conocimiento es el hecho aparente de que nuestro conocimiento de otro modo se vería restringido al conocimiento de cosas que concebimos como dependientes (empíricamente hablando) de nosotros, ¿por qué aceptaríamos como "amparo" la visión de que nuestro conocimiento se encuentra restringido a las cosas que concebimos como dependientes de nosotros (trascendentalmente hablando)? La idea de que podamos no tener ningún conocimiento de las cosas tal y como son independientemente de nosotros es lo que hace tan inquietante al escepticismo. ¿Por qué este pensamiento resulta menos inquietante cuando se considera del modo trascendental en lugar del modo empírico?

Kant replicaría que el idealismo interpretado empíricamente no podría ser verdadero, de tal suerte simplemente no tenemos la opción de adoptar el idealismo empírico. El idealismo trascendental es lo único que garantiza esta intermediación y estabilidad de nuestro conocimiento científico y cotidiano del mundo que equivale a la falsedad del idealismo escéptico. Pero, y éste es el segundo problema, hay una seria cuestión acerca de la validez de esta garantía, dada la concepción de Kant de lo trascendental.

El problema puede expresarse claramente planteando la pregunta de por qué rechaza Kant la otra opción que él menciona: el realismo trascendental. ¿Por qué éste no constituye un "amparo" trascendental posible? En él se dice que hay objetos que existen independientemente de nosotros (trascendentalmente hablando). Kant considera que esta teoría no podría ser la explicación correcta de nuestro conocimiento porque si fuera cierta nunca podríamos percibir directamente estos objetos que existen de manera independiente y por lo tanto nunca podríamos estar seguros de su existencia.

El realismo trascendental... inevitablemente desemboca en dificultades y se ve obligado a cederle el paso al idealismo empírico, en tanto considera los objetos del sentido externo como algo distinto de los sentidos mismos... Bajo una visión como ésta, no obstante que podemos estar claramente conscientes de nuestra representación de estas cosas, con todo está lejos de ser seguro que, si existe la representación, existe también el objeto que le corresponde [A371].

Kant no rechaza el realismo trascendental sobre la base de un acceso suprasensible a un dominio incógnito, trascendente. Lo rechaza estrictamente por el tipo de razones por las cuales puede rechazarse cualquier doctrina trascendental: su fracaso para explicar cómo es posible nuestro conocimiento.

Un aspecto desconcertante de ese rechazo es el motivo por el que Kant piensa que el realismo trascendental inevitablemente debe ceder el paso al idealismo empírico o escéptico de esta forma. La razón aparentemente es que él cree que lo único que podemos percibir directamente es aquello que depende de nosotros. Como hemos visto él no sostiene esta visión como una tesis empírica, por el contrario, lo

que él sostiene es que "Todo lo que percibimos depende de nosotros" es verdadero cuando se interpreta trascendentalmente. Él nunca parece considerar la posibilidad de que pudiéramos (trascendentalmente hablando) percibir directamente algo que no sea (trascendentalmente hablando) dependiente de nosotros. Probablemente ésta sea la razón por la que él no puede entender cómo es posible la percepción sin la percepción de una "representación" o de algo "en nosotros".⁹ Solamente puede aceptar la percepción directa de objetos independientes, empíricamente hablando, porque no la acepta trascendentalmente hablando.

Aun cuando quede en misterio exactamente por qué razones piensa Kant que el realismo trascendental no nos permitiría tener conocimiento ni estar seguros de la existencia de objetos independientes, el punto importante es que esto es lo único en lo que se ha basado para su rechazo. "Si tratamos los objetos externos como cosas en sí mismas, es del todo imposible entender cómo podríamos alcanzar un conocimiento de su realidad fuera de nosotros, pues hemos de fiarnos meramente de las representaciones que se hallan en nosotros" (A378). Supóngase que Kant está totalmente en lo cierto en cuanto a que el realismo trascendental no nos permitiría explicar nuestro conocimiento de las cosas que nos rodean. ¿Por qué esto por sí mismo descalifica como verdadera a esta teoría, trascendentalmente hablando? ¿no podría ser justo trascendentalmente lo cierto que los objetos que nos rodean son incognoscibles? Para Kant, en mi opinión, la respuesta a esta pregunta debe ser "No", dada la forma en que entiende la noción misma de "trascendental". El "conocimiento trascendental" es algo que forma parte de o contribuye a la explicación de nuestro conocimiento —la explicación que nos presenta como algo inteligible la posibilidad de conocer que tenemos mediante la experiencia del mundo que nos rodea—. Dada la adhesión de Kant a la idea de que las cosas de las que estamos directamente conscientes en la experiencia dependen en su totalidad de nosotros, el realismo como una teoría trascendental tendría que decir que, de alguna manera en correspondencia a estas representaciones, hay también cosas que existen independientemente. Pero obviamente "juzgado desde este punto de vista", no podríamos más que concluir que "todas nuestras representaciones sensibles resultan inadecuadas para establecer" la realidad de tales objetos (A369). Las cosas acerca de las cuales deseamos tener un conocimiento habrían sido separadas de las cosas de las que estamos conscientes, de tal forma que resultarían incognoscibles las cosas independientes.

El único defecto del realismo trascendental, entonces (dicho engañosamente), es que hace imposible una explicación de nuestro conocimiento del mundo. Es engañoso decirlo así porque no hay ningún otro defecto (a excepción quizá de la franca contradicción) que pueda tener una doctrina trascendental. No hay ninguna vía independiente hacia su verdad o falsedad; la única prueba de su aceptabilidad es si puede explicar nuestro conocimiento. Es precisamente porque el realismo trascendental nos volvería a llevar al escepticismo que "el idealismo escéptico nos

⁹ La doctrina de la prioridad epistémica de las representaciones respecto a los objetos independientes parece haber sido pasada simplemente del nivel empírico al trascendental. Ésta es quizá una prueba más de lo difícil que es eludir esta doctrina completamente, en cualquier intento serio de explicar en general cómo es posible nuestro conocimiento del mundo.

obliga de esta forma a recurrir al único amparo que aún es posible, a saber la idealidad de todas las apariencias" (A378). Nos obliga a aceptar el idealismo trascendental porque ésta es la única explicación posible que nos queda.

Kant nos recuerda rápidamente que la doctrina del idealismo trascendental ya ha sido establecida en la Estética Trascendental "independientemente de estas consecuencias" (A378), pero él no alude a que haya sido establecida de manera distinta de una investigación trascendental o *a priori* de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento. Ésta es la única forma en la cual puede establecerse una doctrina trascendental. El idealismo trascendental se "establece" en la Estética Trascendental con base en que es la única posible explicación de nuestro conocimiento sintético *a priori* en la geometría y la aritmética. Quizá pueda decirse que esta demostración es independiente de las consideraciones hechas en favor del idealismo trascendental en el Cuarto Paralogismo o en la Refutación del Idealismo, pero no constituye una forma diferente de llegar al idealismo trascendental de la forma en que se llega a él en esas otras secciones. En la Estética Trascendental se argumenta que el idealismo trascendental es la única manera en que podemos explicar nuestro conocimiento del espacio y el tiempo (A25 = B41). En el Cuarto Paralogismo se arguye que el idealismo trascendental es la única manera de explicar nuestro conocimiento de las cosas que nos rodean en el espacio y el tiempo. La misma doctrina es la única explicación en ambas áreas. Y la sola consideración en favor de esta doctrina en ambos casos es lo que constituye la única explicación de nuestro conocimiento.

Pero si no existe en realidad ninguna forma independiente de confirmar una doctrina trascendental, si la única base de su aceptación es que sólo ella explicaría cómo es posible nuestro conocimiento, podríamos preguntarnos si, después de todo, se ha demostrado en verdad tan rigurosamente la falsedad del escepticismo. Se dice que el idealismo trascendental es verdadero porque de otro modo sería imposible nuestro conocimiento de las cosas que nos rodean. Lo que parece equivalente a decir que si no aceptamos el idealismo trascendental no seremos capaces de explicar nuestro conocimiento. Pero aun cuando sea así, ¿proporciona esto una prueba —o al menos una consideración en favor— del idealismo trascendental? Sin una confirmación independiente del idealismo trascendental esto parecería equivalente a decir: el idealismo trascendental o ninguna explicación. Y ¿por qué no podría ser esta segunda opción? ¿Por qué *debe* haber una explicación de nuestro conocimiento?

Existen por lo menos dos sentidos diferentes en los cuales podríamos fracasar en cuanto a tener una explicación del conocimiento del mundo que nos rodea. Primeramente, si el escepticismo fuera verdadero no tendríamos dicho conocimiento; la descripción correcta de nuestra posición sería una en la cual no tenemos conocimiento alguno de ninguna cosa que exista de manera independiente. Kant afirma haber eliminado esta posibilidad, por lo menos empíricamente hablando, pero parece haberlo hecho simplemente volviendo a instaurar una versión trascendental de esa misma descripción. La única explicación que a su parecer podemos dar de nuestra posición es una en la cual no tenemos ningún conocimiento de nada que exista con independencia de nosotros. ¿Es ésta una explicación satisfactoria de nuestro conocimiento, siquiera en el nivel trascendental? Me inclino a pensar que si

entiendo el uso trascendental de los términos que de otro modo serían familiares y si en consecuencia comprendo lo que dice esta explicación, no es satisfactoria. Representa aún mi conocimiento como limitado a las cosas que concibo en dependencia de mí. Por consiguiente, me encuentro restringido a algo que acepto que es puramente subjetivo, sin ninguna posibilidad de aprender nada acerca de lo que es el caso objetivamente. Afrontando del todo el hecho de que no existe ninguna opción frente a esta explicación podría resignarme un poco a mi triste posición, de la misma forma en que un prisionero recién encarcelado puede resignarse a una vida tras las rejas, pero esto no hace de la posición misma algo más satisfactorio. Si entiendo en algo lo trascendental, me parece difícil distinguir el idealismo trascendental, en cuanto a su poder explicativo, del tipo de escepticismo que parecía totalmente inevitable a la luz del argumento de Descartes en la *Primera meditación*. No quiero decir que el idealismo trascendental sea lo mismo que el idealismo empírico; lo que quiero decir es que resulta insatisfactorio como explicación del conocimiento en el nivel trascendental de la misma forma en que el idealismo empírico es insatisfactorio en el nivel empírico. No me permitiría ver ninguna de las aseveraciones o creencias de la ciencia o de la vida diaria como casos de conocimiento de un dominio independiente.

Al hacer estas acusaciones doy sin duda muestras de mi falta de facilidad en lo que al modo trascendental se refiere. Al aceptar el idealismo trascendental, dirá Kant, no pierdo nada. Mi conocimiento no se encuentra limitado a las cosas que dependen empíricamente de mí ni simplemente a lo subjetivo en el sentido empírico. Soy teóricamente capaz de todo lo que pueden proporcionar la mejor física, la química, las matemáticas y otras ciencias. Y me encuentro además en una posición más satisfactoria que aquella en la cual se encontraba Descartes al final de su *Primera meditación*. Al llegar a este punto todo supuesto conocimiento acerca de sillas, mesas y hojas de papel (sin mencionar las ciencias) había sido desacreditado. El idealismo trascendental restituye este conocimiento de forma que cuando alguien en la vida cotidiana dice "Sé que estoy sentado aquí junto al fuego con una hoja de papel en la mano", lo que dice es con frecuencia realmente cierto. Las aseveraciones y creencias que se expresan en la vida diaria son casos de conocimiento de las cosas mismas de las que pretenden ser conocimiento; no ha habido ninguna reducción de su contenido ni de la fuerza de su sustento. Se ha vindicado precisamente ese conocimiento del mundo que nos rodea que Descartes se propuso investigar y justo en la forma en la que originalmente suponíamos poseerlo. Después de todo, es una posesión legítima.

Aunque no obstante, desde el punto de vista trascendental —esto es, visto a partir del único tipo de investigación que puede explicar convenientemente cómo es posible nuestro conocimiento— todo lo que conocemos en la ciencia y en la vida cotidiana ha resultado ser, después de todo, subjetivo o dependiente de la sensibilidad. No es un conocimiento de cómo son realmente las cosas, con independencia de nosotros. Cuando cambiamos a la forma de pensar trascendental nos quedamos con un conocimiento demasiado centrado en nosotros, demasiado subjetivo, y en este respecto con un conocimiento que no es al que originalmente aspirábamos. Más bien es como si se dijera que la negación del movimiento de Zenón después de todo es correcta, pero sólo "trascendentalmente", no "em-

píricamente". ¿Qué tan satisfactoria sería una resolución de nuestra incertidumbre que dijera que, aun cuando no hay una distinción "empírica" evidente entre las cosas que se mueven y las cosas que no se mueven, la única explicación del hecho de que tracemos esta distinción como lo hacemos es que, "trascendentalmente" hablando, nada se mueve? Si en realidad comprendemos esta respuesta, parecería que simplemente pasáramos la paradoja o nuestra angustia a un nivel distinto sin eliminarla.

Pero podría haber otro sentido en el cual podríamos no tener una explicación de nuestro conocimiento del mundo que nos rodea. Simplemente podría no haber una explicación del tipo que buscamos. No porque el escepticismo sea verdadero y no haya nada que explicar, sino porque el problema filosófico general que exige una explicación global no puede plantearse coherentemente con la significación que en filosofía se piensa que tiene. Kant en cierta forma arguye en favor de una versión limitada de esta clase de visión deflacionaria. Considera que si la cuestión de Descartes acerca de cómo podemos tener conocimiento de las cosas externas con base en las ideas que se nos presentan en la experiencia sensorial pudiera siquiera plantearse coherentemente en la forma en que Descartes lo intenta, la respuesta escéptica sería la única respuesta posible. Por consiguiente, él trata de demostrar la ilegitimidad de la cuestión —mostrando que viola una de las condiciones de posibilidad de la experiencia y por tanto de su propia inteligibilidad. Pero la forma en que Kant muestra que no puede haber una explicación de la clase que Descartes tenía en mente es ofreciendo sin embargo otra explicación de la cual es el autor. En ella no explica lo mismo que desatinadamente había querido explicar Descartes, pero sí pretende explicar todo nuestro conocimiento del mundo circundante.

El descontento con el idealismo trascendental que he estado expresando podría verse entonces como otro caso de lo que a mi parecer es una pauta muy común en la teoría del conocimiento. Nos encontramos frente a preguntas acerca del conocimiento que nos llevan o bien a una conclusión escéptica insatisfactoria, o bien a esta o aquella "teoría" del conocimiento que finalmente, después de pensarlo un poco, no proporciona una satisfacción más genuina que la conclusión escéptica original para cuya evasión se destinaba. Después de varios desengaños de esta clase podemos acabar preguntándonos si podría existir una explicación general del conocimiento humano que fuera suficientemente no escéptica o que no estuviera demasiado centrada en el elemento subjetivo como para satisfacerlos. Dadas las preguntas generales de las que parten los filósofos y la idea de que su única posibilidad es el escepticismo o alguna explicación que sería difícil diferenciar de éste, podría esperarse que introdujeran procedimientos deflacionarios en un primer momento en el argumento.

En el siguiente capítulo examino un ejemplo de esta estrategia general. Pretende alcanzar la tranquilizadora conclusión de Kant acerca de nuestro conocimiento cotidiano y científico sin recurrir a las oscuras explicaciones trascendentales consideradas en algún momento como necesarias para sustentarla. La medida en que pueda eludir la explicación filosófica evitando también el escepticismo, será una medida importante de su avance (si hay alguno) con relación a Kant. Kant, a diferencia de Moore, reconoce el atractivo del escepticis-

mo y reconoce la profundidad que tendría que alcanzar toda investigación para lograr un resultado no escéptico satisfactorio. El problema es si podemos aceptar la búsqueda de una explicación, y la profundidad con la que debe entenderse, sin caer una vez más en el escepticismo o en cualquier otra explicación finalmente insatisfactoria de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo circundante.

V. INTERNO Y EXTERNO: SIGNIFICATIVO Y SINSENTIDO

Los términos de la teoría kantiana deben interpretarse "trascendentalmente" o de una forma no empírica si esta teoría ha de explicar y avalar el conocimiento cotidiano y científico que de otro modo se vería amenazado por el argumento escéptico de Descartes. Esto dificulta la comprensión de esta teoría y hace difícil aceptar su explicación y amparo. Cualquier visión que pudiese mostrar cómo la significación o la inteligibilidad de nuestros términos se encuentra restringida a lo que Kant denominaría su uso empírico, eliminaría la oscuridad de la explicación trascendental kantiana, redituando quizá justo el tipo de garantía antiescéptica que esperaba proporcionar Kant.

Decir que una experiencia sensoria posible es pertinente para la aplicación o no aplicación de toda expresión significativa o que, para una oración significativa, una experiencia sensoria posible es pertinente para la determinación de su verdad o falsedad es una versión antiescéptica de la idea de que la significación de nuestros términos se limita a su uso empírico. Desde este punto de vista, solamente podríamos entender o dar a entender algo con una oración si fuera posible que tuviéramos ciertas experiencias sensorias que constituyeran una base de la verdad de la oración o de su falsedad. "El principio de verificabilidad empírica de la significación" es la doctrina de que una oración es significativa si y sólo si es verificable o falsificable por lo menos en cierto grado, y la confirmación o la refutación parte en última instancia de la experiencia sensorial. Ha resultado imposible enunciar siquiera, ya no digamos establecer, algún principio de acuerdo a estos lineamientos que tenga precisamente las consecuencias que sus partidarios desean defender,¹ pero la falta de una enunciación sin ambigüedades y completamente precisa no ha sido nunca un obstáculo para el éxito de ideas filosóficas importantes en el pasado, y esta concepción del significado no es la excepción.

Kant opinaba que las disputas filosóficas más tradicionales eran interminables, y recomendaba una "crítica de la razón pura" como el único antídoto posible. La esfera misma de la razón debe descubrirse y describirse, es necesario trazar los límites dentro de los cuales puede proceder la razón sobre una base firme y resolver los problemas que esto plantea, en consecuencia todo lo que caiga fuera de estos límites será un sinsentido o una ilusión. Éste también es el punto en el principio de verificabilidad de la significación. Cualquier oración indicativa aparentemente bien formada que no resulte verdadera a partir de un curso posible de experiencia sensorial, por lo menos con más probabilidad que a partir de otro curso posible de experiencia, es literalmente un sinsentido: no dice nada que pueda ser ver-

¹ Para una exposición de algunos de los principales problemas, véase C. G. Hempel, "Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes", en su *Aspects of Scientific Explanation* (Nueva York, 1965).

dadero o falso. Y una oración interrogativa aparentemente bien formada es significativa y formula un problema real sólo si existe alguna experiencia sensoria posible que pueda hacer con más probabilidad verdadera una respuesta a ella de lo que pueda hacerla alguna otra experiencia sensoria. De otra manera, es una simple "seudopregunta", no un problema real, y cualquier supuesta respuesta a ella no es más que un "seudoenunciado" que no puede ser verdadero ni falso.² La búsqueda de respuestas a estas "seudopreguntas" no podría basarse más que en algún tipo de ilusión; no puede haber tales respuestas dado que las preguntas mismas carecen de sentido. Pese a que pudiera parecer lo contrario, literalmente no están preguntando nada.

Se piensa que las preguntas filosóficas típicas acerca de la realidad chocan con esta prueba de significación. Cualquier concepto de realidad que podamos comprender, desde este punto de vista, debe ser un concepto "empírico" de realidad; las afirmaciones respecto a que tal y cual cosa existe o es real deben ser verificables o confirmables en la experiencia —de lo contrario serían sinsentidos. Ahora bien, en la vida diaria y en la ciencia ciertamente verificamos o confirmamos con mucha frecuencia las aseveraciones acerca de la existencia o realidad de cierto tipo de cosas. Supóngase, tomando un ejemplo de Carnap, que se ha formulado una pregunta en cuanto a si cierta montaña es real o sólo mítica: ¿existe o no esta montaña en algún lugar de África? Dos geógrafos que se proponen resolver el misterio pueden coincidir en lo que van a descubrir cuando lleguen allí. Si encuentran una montaña de cierta clase más o menos en el sitio en el que se suponía que estaba, pueden informar que es real, que sí existe y que no es sólo una leyenda. Al hacer esto, dice Carnap, están empleando un "concepto empírico, científico, no metafísico" de realidad.³ Están situando la montaña en el marco espacio-temporal de cierto lugar, y están afirmando que se encuentra relacionada con otras cosas en este marco según leyes empíricas conocidas.

Pero supóngase que estos geógrafos son también filósofos; uno de ellos se dice "realista", el otro "idealista". El primero declara que la montaña no sólo tiene todas las características que ellos han descubierto, incluyendo sus dimensiones espaciales y su ubicación, sino que también es real: existe independientemente de toda experiencia. El segundo niega esto; indudablemente la montaña tiene todas las características espaciales y otras que ellos han descubierto y en consecuencia no es legendaria, pero tampoco es real en el sentido que el realista tiene en mente; pues al igual que todo lo que existe, depende para existir de que sea percibida. Es claro, piensa Carnap, que "esta divergencia entre los dos científicos no se da en el dominio empírico, pues existe una completa unanimidad en lo que a los hechos empíricos se refiere" (PsP, 333-334). El problema entre ellos no es una cuestión que consideren que pueda dirimirse por medios empíricos. De acuerdo con el principio de verificabilidad no existe por tanto entre ellos un problema significativo.

Lo que es verdadero en el caso de la montaña es cierto para el mundo externo en general... *ni la tesis del realismo de que el mundo externo es real, ni la del idealismo de que*

² Véase R. Carnap, "Pseudoproblems in Philosophy", en su obra *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (Londres, 1967). (En adelante se citará como PsP.)

³ R. Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", Anexo A de su obra *Meaning and Necessity*, 2a. ed. (Chicago, 1958), p. 207. (En adelante citada como ESO.)

el mundo externo no es real pueden considerarse científicamente significativas. Esto no significa que ambas tesis sean falsas; más bien no tienen ningún sentido, de modo que no puede plantearse siquiera la cuestión de su verdad y falsedad [PsP, 334].

La tesis de Kant del idealismo trascendental quedaría eliminada dado que no tendría sentido de acuerdo con esta prueba. Este criterio está destinado a avalar, y por tanto a ser compatible con, la realidad empírica y la cognoscibilidad de las cosas que nos rodean en el espacio. Para el verificador no hay más preguntas significativas que las preguntas empíricas familiares acerca de la realidad a las cuales la tesis de Kant posiblemente podría dar una respuesta. Una vez que él ha convenido en que podemos resolver, y de hecho lo hacemos, las cuestiones empíricas empleando el concepto empírico de realidad tal y como lo empleamos, no hay ninguna otra cuestión respecto a la disputa entre realismo e idealismo que quede sin resolver. Ni el idealismo trascendental ni el realismo trascendental son significativos. Kant diría que su idealismo trascendental no puede carecer de sentido puesto que se requiere su verdad para garantizar que realmente podemos establecer de manera empírica cualquier otra cuestión significativa acerca de la realidad; sin el idealismo trascendental estaríamos expuestos al escepticismo. Pero, de acuerdo con el principio de verificabilidad, el idealismo trascendental es una "seudoteoría" que no puede explicar ni garantizar nada. En consecuencia, sus presuntos poderes explicativos no pueden ser una razón para aceptarlo. No obstante, su pérdida no supone una incitación hacia el escepticismo, pues el escepticismo a su vez quedaría eliminado como sinsentido. Nuestra posibilidad de dirimir cualquier cuestión significativa acerca de la realidad por medios empíricos está garantizada por el solo principio de verificabilidad de la significación.

El escepticismo filosófico acerca de un área o tema particular parece decir que nunca podemos tener ningún conocimiento en lo que respecta a esa área, ni tener una razón en lugar de otra para creer algo en esa área. Si fuera verdadero se seguiría del principio de verificabilidad que no hay nada que sea significativo o inteligible en dicha área de lo que no tengamos conocimiento o para creer lo cual carezcamos de razones. Expresando el punto de manera positiva, *debemos* ser capaces de conocer el valor de verdad de todo aquello que sea significativo; o al menos debe ser posible que se tengan razones más convincentes para creer que tiene cierto valor de verdad que para creer que tiene el otro valor de verdad. Una consecuencia, por tanto, del principio de verificabilidad es que es imposible que sea verdadera cualquier forma del escepticismo. Pero sería erróneo decir que por lo tanto el escepticismo es falso, incluso necesariamente falso. Si perennemente fuésemos incapaces de tener el conocimiento o la creencia razonable que el escepticismo parece negarnos, no habría nada que no fuera inteligible de lo cual no tuviéramos conocimiento o una creencia razonable. Por tanto, en el enunciado apócrifo del escepticismo el cual reza "Nadie puede nunca saber si...", el espacio en blanco "... " sería llenado con una expresión que es un sinsentido puesto que es inverificable. Tratar de afirmar la tesis del escepticismo sería entonces como intentar decir (tomando un ejemplo de Russell) "Nadie puede saber jamás si la cuadruplicidad bebe demora". El veredicto correcto no es la verdad ni la falsedad para el caso de esta expresión oracional; tiene un componente que carece de sentido, de tal suerte es un sinsentido tanto como lo es ese componente.

Descartes examinó el conocimiento humano y llegó a la conclusión de que nadie podía nunca tener ningún conocimiento acerca del mundo circundante. Encontró que, independientemente de qué pudiera parecer nuestra experiencia, siempre habrá un sinnúmero de posibilidades incompatibles que no obstante resultan compatibles con toda la evidencia que en algún momento pudiéramos obtener. De acuerdo con el principio de verificabilidad, si Descartes estuviera en lo correcto en cuanto a que ningún curso de experiencia sensorial posible podría constituir una prueba en favor de la verdad de "Existen objetos externos", o de su falsedad, sería literalmente un sinsentido y no diría nada en absoluto. En consecuencia, la correspondiente oración interrogativa, "¿Existen los objetos externos?", no preguntaría nada. No podría ser una pregunta a la cual uno no pudiera saber cómo responder; no porque sea obvio cuál es la respuesta, sino porque no existe ninguna respuesta significativa y por tanto la pregunta tampoco lo es. Carnap en algún momento compara la supuesta afirmación del realismo acerca del mundo externo con expresiones como "Este triángulo es virtuoso" o "Berlín caballo azul" (PsP, 326). Estas expresiones no enuncian nada que pueda ser verdadero o falso. No enuncian nada de lo que podamos o no tener un conocimiento. No afirman nada. Si Descartes tiene razón en cuanto a que nadie podría nunca saber si es verdadera la oración "Existen objetos externos", esta oración por tanto no enuncia nada tampoco.

Esto no significa negar que haya preguntas perfectamente significativas respecto a la existencia de objetos externos, las cuales puedan plantearse y responderse de manera empírica. Los dos geógrafos resolvieron una pregunta semejante en el caso de la montaña. Si más tarde ellos descubrieran otra montaña cerca de allí, podrían incluso decir "Aquí hay una montaña" y "Aquí hay otra". Si se les pidiera que describieran algunas características de África, o de la tierra, podrían decir de manera totalmente legítima, "Hay montañas". Esto resumiría una parte de lo que habrían encontrado a partir de sus observaciones. No parecería objetable que realizaran un estudio más a fondo, en caso de que la ocasión pareciera exigirlo, y que anunciaran un resultado todavía más general. Nadie negaría que una montaña es una cosa externa. Tal vez los pensamientos repentinos, las penas, o las postimágenes no sean objetos externos, pero las montañas son cosas externas si algo ha de serlo. Podría esperarse que los geógrafos, al igual que cualquier otra persona, sepan que lo son. De tal suerte, con todo el apoyo empírico que originalmente tenían para decir "La montaña es real, no es mítica", o "Aquí hay una montaña" y "Aquí hay otra", podrían también decir "Existen los objetos externos". Puede tenerse conocimiento de lo que ellos dicen con base en la experiencia, y por consiguiente no es un sinsentido según el principio de verificabilidad. Aunque esa misma oración, "Existen los objetos externos", haya sido declarada sinsentido cuando se pretende que exprese aquello que Descartes consideraba que nunca podríamos conocer. Obviamente, no es la sola secuencia de palabras, sino la posibilidad de su confirmación o refutación con base en la experiencia, lo que determina si una oración por lo demás bien formada es o no significativa.

En la situación imaginada de los geógrafos y semejante a la de Moore se emplea solamente el concepto "empírico" de objeto externo y, por tanto, un concepto "empírico" de realidad o existencia como el mismo Moore afirmó haber hecho en su prueba. En consecuencia, el verificador no tiene nada que objetar a lo que

Moore dice o hace. Pero por esa misma razón nada de lo que Moore o los geógrafos dicen o hacen podría ser pertinente para la pregunta de Descartes acerca del mundo externo. Esta pregunta es, según las razones verificadoras, literalmente un sinsentido y, por la misma razón, es igualmente un sinsentido la tesis falaz de que nadie sabe si existen las cosas externas. Por consiguiente, cuando Moore dice en la forma en que lo hace que sabe que existen las cosas externas, o cuando los geógrafos lo dicen, no pueden estar contradiciendo la conclusión de Descartes. Suponer que ellos estaban haciendo tal cosa sería suponer que pueda deducirse claramente la verdad de la oración de Descartes "Existen los objetos externos" a partir de "Aquí hay una mano" o "Aquí hay una montaña", o la falsedad de la conclusión escéptica de Descartes "Nadie sabe si existen las cosas externas" a partir de "Sé que aquí hay una mano" o "Sabemos que existen las montañas". Hay oraciones compuestas por estas mismas palabras en el mismo orden, que las afirmaciones verdaderas de Moore y de los geógrafos muestran como, respectivamente, verdadera una y falsa la otra. Pero por esta misma razón, dichas oraciones no pueden expresar lo que Descartes expresa por medio de sus palabras. De acuerdo con el principio de verificabilidad, él no expresa realmente nada significativo con sus palabras, de modo que lo que dicen Moore y los geógrafos no puede implicar ni entrar en conflicto con lo que él dice. Aquello que es verdadero y tiene un sentido cabal no puede implicar ni entrar en conflicto con lo que es un sinsentido.

Esta concepción verificadora proporciona por tanto otro modo de entender cómo es que todo lo que dice G. E. Moore puede ser perfectamente verdadero, legítimo y no dogmático aun cuando no refute ninguna tesis filosófica ni resuelva ningún problema filosófico. No es que, como en el caso de Kant, la pregunta filosófica entendida de manera apropiada sea "trascendental" y no empírica, de tal suerte que nada de lo que dice Moore "empíricamente" podría implicar o entrar en conflicto con alguna respuesta a ella, sino más bien es que la pregunta, entendida con propiedad, resulta ser una "seudopregunta" sin sentido y no una pregunta real. Nada empíricamente cognoscible y en consecuencia nada significativo podría implicar o entrar en conflicto con ninguna respuesta a esta "pregunta" por la simple razón de que cualquier supuesta "respuesta" a esta supuesta "pregunta" es, ella misma, un sinsentido. Moore pensaba que estaba refutando lo que dijera Descartes y consideraba haber ofrecido una respuesta positiva a su pregunta acerca del mundo externo y de nuestro conocimiento del mismo. Según la concepción kantiana, él no estaba haciendo tal cosa, pero seguía habiendo con todo un problema legítimo respecto a nuestro conocimiento, el cual no puede resolverse a la manera de Moore ni de ningún otro modo empírico. Para el verificador, Moore no responde tampoco la pregunta de Descartes, pero no hay nada significativo que él ignore.

Por tanto, esta teoría verificadora de la significación se encuentra en franca oposición con la concepción de Descartes de la relación que hay entre las observaciones "internas", comprometidas, empíricas de Moore y de todos nosotros en la vida diaria y las cuestiones y tesis "externas", objetivas, del filósofo. De acuerdo con esta concepción tradicional, lo que Moore ignora es la posibilidad de una evaluación filosófica objetiva de los asertos y afirmaciones de conocimiento que hacemos en la vida diaria. La conclusión de esta evaluación es que ninguna de estas

convencidas aseveraciones es, estrictamente hablando, un caso de conocimiento, y por tanto que ninguna de nuestras afirmaciones de conocimiento acerca del mundo que nos rodea es, estrictamente hablando, verdadera. Existe un conflicto abierto entre la conclusión filosófica y nuestras afirmaciones de la vida cotidiana. Pero esto no implica en sí mismo que tales afirmaciones no deban hacerse o aceptarse en la vida diaria. De acuerdo con la concepción tradicional, estas aseveraciones cotidianas se hacen y son aceptadas dentro de un conjunto de restricciones tácitas que son impuestas por las exigencias prácticas de la acción y de la comunicación humana. Cuando estas restricciones son suprimidas o ignoradas, en la investigación filosófica puramente teórica se descubre que nuestras afirmaciones cotidianas de conocimiento, con el mismo significado que tienen en la vida diaria nunca son, estrictamente hablando, verdaderas. Existe un conflicto directo entre la conclusión filosófica y nuestras afirmaciones de la vida diaria. Nunca tenemos conocimiento de ninguna de las cosas que decimos de manera totalmente significativa e inteligible acerca del mundo que nos rodea.

De acuerdo con el principio de verificabilidad, esto no puede ser. Cualquier conclusión filosófica en el sentido de que no podemos saber nada acerca del mundo circundante colocaría todo discurso del mundo que nos rodea más allá de los límites de lo significativo. Si el filósofo escéptico acepta siquiera que las cosas que decimos en la vida diaria acerca del mundo circundante son en algo significativas, su evaluación filosófica "externa", objetiva, no puede ser correcta al declararlas incognoscibles. El principio de verificabilidad garantiza que debe ser cognoscible la verdad o la falsedad de estas observaciones cotidianas. La concepción tradicional debe estar equivocada.

No es sorprendente descubrir que el principio de verificabilidad entra en conflicto en este sentido con lo que he llamado la concepción tradicional de nuestra posición en la vida cotidiana. De acuerdo con esta concepción según la he descrito, lo que pregunto al preguntar si existe una montaña de más de 5 000 metros de altura en África es algo que se cumple o no se cumple, muy independientemente de si alguien puede en algún momento saber, creer razonablemente o afirmar de manera justificada que allí hay una montaña con esa altura, o que no la hay. Pero, según el principio de verificabilidad, lo que estoy preguntando es significativo y por consiguiente sólo podría ser verdadero si es posible que alguien sepa o tenga alguna razón para creer que allí hay una montaña, o que no la hay. Este principio contradice abiertamente cualquier concepción de la objetividad que no considere la posibilidad de que conozcamos o tengamos buenas razones para creer que los hechos objetivos son de tal o cual manera. Cualquier concepción de la objetividad que incluya y, en consecuencia, avale la posibilidad del conocimiento, hace obviamente imposible el escepticismo acerca de los hechos objetivos.

Se sigue que de acuerdo con el principio de verificabilidad no puede decirse siquiera que tengamos una creencia en el mundo externo de la clase que el filósofo tradicional nos atribuye. Puede decirse desde luego que todos nosotros creemos en, o asentimos a, la verdad de "Existen las cosas externas" cuando esto se interpreta como una consecuencia obvia e incontrovertible de "Existen las montañas" o "Aquí hay una mano". Pero ésta no es la forma en la que Carnap piensa que el filósofo escéptico lo entiende en su investigación respecto a nuestra creencia en

el mundo externo. Se supone que la conclusión escéptica muestra que se trata de una creencia que no puede confirmarse ni refutarse en la experiencia. Según el principio de verificabilidad, por tanto, "no hay tal creencia, aseveración o supuesto" (ESO, 208). Carnap no descubre que no tenemos esta creencia haciendo un inventario de todas las cosas que creen los seres humanos y viendo que esta creencia no se encuentra entre ellas; deduce a partir de su principio de verificabilidad que lo que las personas creerían, si creyesen lo que dice el filósofo que creen, es un sinsentido. No hay nada en ello que pueda ser verdadero o falso de lo que pueda decirse que se tiene una creencia. Pero si ni siquiera tenemos dicha creencia, no hay nada que pueda evaluar el filósofo tradicional, nada cuyas credenciales sea posible examinar. La justificación que él busca no es por lo tanto más que una quimera, y la afirmación final de su escepticismo no es más que una pseudoafirmación.

Este veredicto aparentemente violento sobre la empresa epistemológica tradicional está, empero, basado en un entendimiento más profundo y penetrante de su verdadera naturaleza de lo que G. E. Moore parece haber expresado. Carnap y sus colegas verificadores comprenden lo suficientemente bien el problema tradicional del mundo externo para ver que no puede solucionarse a la manera de Moore, y que en realidad no puede resolverse en forma alguna, y que por tanto es un sinsentido. Aunque él declara públicamente que es un "seudoproblema" ininteligible, podría decirse que Carnap entiende de sobra el problema. Se encuentra en posición de afirmar positivamente que no tiene sentido. Hace este descubrimiento al seguir el argumento del filósofo tradicional y ver que para él ninguna experiencia posible podría hacer más justificada una creencia en la existencia del mundo externo que una creencia en su inexistencia. Moore no hizo tal hallazgo respecto al argumento escéptico.

Carnap da muestras de algo más que una comprensión de lo que está haciendo el epistemólogo tradicional; está totalmente a favor e incluso de acuerdo del todo con la conclusión escéptica del filósofo, o al menos con lo que ella significaría si fuese inteligible. Si no fuera así, no podría obtener el veredicto de que carece de sentido. La única razón que tiene Carnap para declarar que la conclusión escéptica carece de sentido es que la "afirmación" del filósofo acerca de la existencia del mundo externo no puede confirmarse ni refutarse con la experiencia. Pero es precisamente ésta la razón que tiene el filósofo escéptico para declarar que el escepticismo es verdadero: toda experiencia posible es igualmente compatible con la existencia y con la inexistencia del mundo externo. Ésta es la razón por la que nunca podemos saber mediante la experiencia si existe o no un mundo externo. Los fundamentos de Carnap para la acusación de carencia de sentido son en consecuencia los mismos fundamentos en que sustenta su escepticismo el filósofo escéptico. Carnap no puede alcanzar su conclusión devastadora a menos que acepte lo que podría denominarse la "corrección condicional" del escepticismo: si el filósofo tradicional consiguiese plantear realmente una pregunta significativa acerca de nuestro conocimiento del mundo, su respuesta escéptica a ella sería correcta. De acuerdo con el principio de verificabilidad el problema carecerá de sentido sólo si es verdadero este condicional; si por lo menos fuera posible una respuesta no escéptica, la afirmación de la existencia del mundo externo sería después de todo empíricamente significativa.

Otra forma de describir la imbricación entre el verificacionismo y el escepticismo es decir que ambas partes concuerdan en que si en realidad tenemos una creencia en el mundo externo de la clase que el filósofo nos atribuye, es correcto concluir que el escepticismo es verdadero. Esta creencia no podría jamás confirmarse ni refutarse. Por esta razón precisamente Carnap niega que tengamos una creencia semejante. Pero difiere del escepticismo únicamente en tanto que añade a ello el principio de verificabilidad de la significación. Lo que le hace posible al verificador esgrimir su poderoso principio es, ni más ni menos, la corrección condicional del escepticismo. La indecibilidad empírica de la cuestión es esencial, pero la indecibilidad empírica de nuestra creencia en un mundo externo es lo único en lo que insiste el filósofo escéptico y es también lo único en lo que insiste Carnap, junto con una mínima ayuda del principio de verificabilidad, cuando dice que el filósofo escéptico está equivocado al suponer en primer lugar que tenemos una creencia semejante.

El principio de verificabilidad está destinado a tener efectos devastadores sobre la práctica de la filosofía y sobre nuestro entendimiento de ella. Condenaría a ser sinsentido a muchas cuestiones y teorías de la filosofía tradicional. Usado con fines puramente negativos, expondría simplemente cada uno de los problemas filosóficos carentes de sentido que se han planteado y que han dejado de serlo. Para seguir una estrategia deflacionaria semejante no necesitaríamos basarnos en, y ni siquiera tener alguna concepción de, el origen y la naturaleza de los problemas filosóficos. Para descartar un problema bastaría con descubrir que no es empíricamente razonable. Así como G. E. Moore intentó simplemente responder a las preguntas filosóficas, el verificador destructivo y prudente podría nada más eliminarlas, aunque sin dar muestras de una mayor curiosidad que la que mostró Moore respecto a qué tipo de preguntas son o a qué podría haber realmente tras ellas.

Los grandes verificadores no se limitan a esta política de no compromiso y contraataque. Son más filosóficos que Moore. Consideran que la misma doctrina verificadora debe fundamentarse en una filosofía positiva sólida, y es característico en ellos el hecho de ofrecer una explicación de la invalidez de los procedimientos del filósofo tradicional. La distinción entre el filosofar legítimo y respetable y las ilusiones vacuas de la tradición, es una parte de la importante tarea de darle un lugar a la filosofía en el plano intelectual.

Carnap, por ejemplo, no expone solamente los problemas filosóficos tradicionales como carentes de significado en términos empíricos. No sólo sugiere además una explicación positiva de su naturaleza y origen, sino que también —quizá a causa de esto— ofrece realmente la que considera es la descripción correcta de nuestra posición en la vida cotidiana con relación a aquello acerca de lo cual tenemos un conocimiento, y da una explicación de cómo es posible este conocimiento. Ésta difiere de la concepción tradicional, pero está destinada a hacer inteligible lo mismo que de forma evidente el escepticismo no logra explicar. Tuvimos razones para dudar que la teoría positiva de Kant represente al fin de cuentas un progreso real respecto al escepticismo a cuya sustitución estaba destinada. Queda por verse si la explicación de Carnap es más satisfactoria que el escepticismo tradicional y que la teoría kantiana.

Carnap llega a la conclusión de que las preguntas filosóficas parecen diferir de las preguntas típicamente planteadas en la vida cotidiana o en la ciencia, en tanto

que son más generales. Las preguntas filosóficas acerca de la existencia o la realidad tienden a referirse no a esta o aquella cosa en particular o tipo de cosas, sino a todas las cosas o a todos los tipos de cosas de cierto dominio. Moore también juzgó generales las preguntas del filósofo; ésta es la razón por la que pensaba que podrían resolverse de una u otra forma citando los hechos particulares que consideraba innegables. Hemos visto además que hay un sentido en el cual pueden establecerse proposiciones completamente generales mediante lo que sabía Moore. Sin embargo, para Carnap estas proposiciones generales de Moore y las cuestiones a las cuales responden no son filosóficas; no son cuestiones "externas" de la clase que la filosofía ha intentado responder. Cuando los dos geógrafos decían saber que existían los objetos externos no estaban respondiendo a lo que Carnap denomina "la pregunta externa acerca de la realidad del mundo objeto mismo" (ESO, 207). Esta pregunta no es planteada, dice Carnap, "ni por el hombre de la calle ni por los científicos, sino sólo por los filósofos" (ESO, 207). ¿Qué clase de pregunta es y qué la hace filosófica?

No puede tratarse simplemente de que la pregunta o su respuesta sean filosóficas por ser completamente generales. "Existen los objetos externos", dicho por los geógrafos, es algo completamente general, pero no responde la pregunta filosófica acerca de las cosas externas. Tampoco puede ser simplemente porque sea planteada o enunciada por un filósofo. G. E. Moore es un filósofo que dijo "Existen las cosas externas", pero según Carnap no logró con ello responder a ninguna pregunta filosófica. Más bien el problema o la afirmación se vuelven filosóficos en su opinión solamente cuando su generalidad se interpreta de cierta forma. El "concepto empírico de realidad" aplicado a la montaña de los geógrafos no plantea este problema.

Reconocer algo como un objeto o suceso real significa tener éxito en cuanto a incorporarlo a un sistema de cosas en una posición espacio-temporal particular de manera que se adecue a las demás cosas reconocidas como reales, según las reglas de la estructura... Ser real en el sentido científico significa ser un elemento del sistema; de ahí que este concepto no pueda aplicarse significativamente al sistema mismo [ESO, 207].

El problema de la realidad del sistema completo de las cosas externas es la cuestión que Carnap considera que sólo es planteada por los filósofos. Opina que no puede formularse de manera significativa. ¿Por qué opina esto? Partiendo del hecho de que "ser real en el sentido científico significa ser un elemento del sistema", Carnap concluye que "de ahí que" el concepto de realidad no pueda aplicarse al sistema en su totalidad. ¿En qué se está basando para hacer tal inferencia? Podría parecer como si fuese sólo la completa generalidad de la pregunta lo que él tiene en mente, pues parecería que niega que la oración general "Existen las cosas externas" sea significativa. Afirma que "la tesis de la realidad del mundo objeto... no puede formularse en el lenguaje objeto o, al parecer, en ningún otro lenguaje teórico" (ESO, 208). Esto podría hacer que pareciera que Carnap piensa que el filósofo está planteando o diciendo algo cuya sola formulación va más allá de los recursos expresivos del lenguaje mismo en el cual intenta decirlo, y que ésta es la razón por la cual él no consigue formular una pregunta con sentido o afirmar una proposición significativa.

Quine parece interpretar lo que dice Carnap como la sustentación de un punto de vista semejante. Considera que la distinción que hace Carnap entre las cuestiones filosóficas "externas" y las cuestiones científicas "internas" es una distinción entre lo que él llama cuestiones de "categoría" y de "subclase" acerca de la existencia. Para Quine esto no es más que una distinción entre dos modos de formalización del lenguaje en el cual se habla de las cosas que están en discusión. En un lenguaje formalizado, con un solo tipo de variable ligada que abarca por completo el dominio de las cosas, la pregunta "¿Existen tales y cuales cosas?" será una cuestión "externa" o de "categoría", pero cuando hay un tipo de variable para cierto tipo de objeto y otro para otro, una pregunta planteada acerca de tal y cual objeto de una de estas clases será una cuestión "interna" o de "subclase" que no abarcará todos los objetos de los que se pueda hablar. Entendida de esta forma, la distinción es realmente una distinción entre dos maneras diferentes de escribir las oraciones acerca de lo que hay. El hecho de optar por una notación en lugar de otra es lo que determina cómo han de clasificarse los distintos tipos de preguntas acerca de la existencia de tales y cuales objetos.

Una diferencia fundamental entre Quine y Carnap es la convicción de Quine de que la filosofía difiere de otros intentos de búsqueda de la verdad como lo son la geografía, la física o las matemáticas "sólo en la extensión de las categorías".⁴ Su interpretación de la distinción de Carnap entre lo "interno" y lo "externo" parece ser justamente una expresión de esta creencia. Quine es de la opinión de que las preguntas "externas" o de "categoría" del filósofo sólo difieren en su generalidad de las preguntas de "subclase" consideradas en las ciencias más especializadas, y han de responderse esencialmente de esas mismas formas. Podemos pasar a las preguntas de "categoría" o afirmaciones más generales tomando simplemente un tipo de variable que abarque objetos de todas las clases. En el siguiente capítulo examinaré con más detalle la concepción "empírica" de Quine de la filosofía y, particularmente, su tratamiento del problema filosófico del mundo externo. Por el momento, es suficiente decir que Carnap debe tener algo más en mente al trazar la distinción "externo-interno" como lo hace.

Carnap aceptaría que hay una pregunta perfectamente significativa a la cual es una respuesta incontrovertible la oración general irreprochablemente significativa "Existen objetos externos". Es precisamente porque se trata de una respuesta significativa e incontrovertible que no debe confundirse con una pregunta filosófica "externa" acerca de los objetos externos. Carnap diferencia una variedad de "lenguajes" o "sistemas" diferentes, y en casi todos los casos que considera asegura él que existe una afirmación general "interna" como "Existen los números", "Existen las proposiciones", "Existen las propiedades", "Existen los puntos espacio-temporales", etc. Son oraciones significativas y evidentemente verdaderas, pero no enuncian respuestas a lo que pregunta un filósofo cuando formula la cuestión "externa" acerca de si existen los números, las proposiciones, las propiedades, etc. De tal suerte lo que impide que la pregunta filosófica sea significativa no puede ser simplemente el hecho de que rebasa los límites de los recursos expresivos de la terminología en la cual se formula. Hay una cuestión expresada en esta terminología que es perfectamente significativa y a la cual es posible dar respuesta.

⁴ W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960), p. 275.

Por ejemplo, contamos con un entramado lingüístico en el cual hablamos y demostramos cosas acerca de los números. Dentro de este entramado el enunciado "Existen los números" se sigue del enunciado "interno" (analítico en este caso) de que cinco es un número. Por consiguiente, el enunciado "interno" "Existen los números" "no dice nada más aparte de que el... sistema no es vacío" (ESO, 209). Pero en general cuando los filósofos preguntan si existen los números, presumiblemente no están preguntando si cinco es un número o si hay un número entre el cuatro y el seis. En el sistema de los números que tenemos, a partir del hecho de que cinco es un número o de que existe un número entre el cuatro y el seis, se sigue que existen los números. Del mismo modo, para Carnap la pregunta "¿Existen los puntos espacio-temporales?" "puede entenderse como una pregunta interna; la respuesta afirmativa es, entonces, obviamente analítica y trivial" (ESO, 213). Es analítica porque las afirmaciones acerca de la existencia de puntos de las cuales se sigue son analíticas a su vez, al igual que los enunciados sobre números. Y en otros "sistemas" la respuesta afirmativa a la pregunta "interna" es igualmente obvia y trivial aunque "empírica" y no analítica. Por ejemplo, la afirmación "interna" "Existe un f tal que f es un color, y ..." es "de naturaleza empírica, fáctica" (ESO, 212). Y la afirmación general "interna" "Existen los colores" se sigue de ella, de modo que esta afirmación también es "empírica" y "fáctica", pese a ser de manera obvia verdadera. Lo mismo puede decirse para "Existen los objetos externos", considerada de manera "interna" respecto al "sistema" de los objetos físicos, aunque Carnap no lo diga explícitamente. Se sigue en forma trivial e incontrovertible a partir del hallazgo de los geógrafos así como de las premisas de la prueba de Moore.

Las cuestiones "externas" de la clase que Carnap considera que sólo los filósofos plantean, no tienen respuestas incontrovertibles. Los diversos filósofos que plantean la cuestión de si existen los números "ofrecen extensísimos argumentos en uno u otro sentido" (ESO, 209), mostrando con ello que no tienen en mente la pregunta interna. Y cuando la pregunta resulta ser una cuestión acerca de la realidad de las cosas "la controversia continúa durante siglos sin jamás ser resuelta". La razón de esto es que "no puede resolverse": "está formulada de manera errónea" (ESO, 207).

La pregunta filosófica o "externa" acerca del mundo de las cosas se distingue de su contraparte "interna" y se identifica como filosófica precisamente con base en su indecibilidad y en su malformación. No es que sea gramatical o sintácticamente malformada; su contraparte "interna" sintácticamente idéntica es perfectamente significativa y contestable. La única razón que ofrece Carnap para decir que la pregunta "externa" acerca del sistema total de las cosas está formulada "de manera errónea" es simplemente que en términos empíricos es una pregunta a la cual no es posible dar respuesta.⁵ La afirmación filosófica del "realismo", en tanto respuesta a esta "pregunta", carece también de sentido y no es verdadera ni falsa. No existe ninguna forma empírica posible de establecer su verdad, o su falsedad.

⁵ Señala que "el carácter no cognoscitivo de las cuestiones que aquí hemos llamado externas" fue resaltado por el Círculo de Viena y, al explicar su rechazo "tanto de la tesis de la realidad del mundo externo como de la tesis de su irrealidad en tanto seudoenunciado", se refiere explícitamente a su *Pseudoproblems in Philosophy* y a "Positivism and Realism" de Schlick (ESO, 215). En estas obras, el único argumento usado para mostrar que estas "tesis" carecen de sentido es la apelación al principio de verificabilidad de la significación.

Cuando Carnap dice que "la tesis de la realidad del mundo objeto... no puede formularse en el lenguaje objeto ni, al parecer, en ningún otro lenguaje teórico", no está diciendo, entonces, simplemente que "Existen los objetos externos" no es una oración significativa, o que no puede formularse en el lenguaje objeto, o que no es verdadera ni falsa y por tanto no puede expresar la respuesta a una pregunta "teórica" completamente significativa. Lo que quiere decir es que la misma oración, tomada como una respuesta a la pregunta filosófica "externa" de la realidad del mundo de las cosas, o tomada como una afirmación de la tesis filosófica del "realismo", es un sinsentido y por lo tanto no podría ser una respuesta a ninguna pregunta teórica significativa. Decir que no existe ningún "lenguaje teórico" en el cual pueda formularse significa decir que en ningún lenguaje podría expresar algo que sea verdadero o falso. Y esto es así sencillamente porque, según lo considera Carnap, ninguna experiencia sensoria posible es pertinente para determinar su verdad o falsedad.

En este caso se están distinguiendo las cuestiones "teóricas" de las cuestiones "prácticas"; las cuestiones cuyas respuestas son verdades se distinguen de los problemas cuyas soluciones son acciones. Una pregunta "externa" planteada por un filósofo respecto al sistema de las cosas en su totalidad está interpretada erróneamente como una pregunta "teórica" con una respuesta correcta o incorrecta. Para Carnap en realidad se trata de "una cuestión práctica, un asunto de decisión práctica con referencia a la estructura de nuestro lenguaje. Tenemos que elegir si aceptar y emplear o no las formas de expresión del entramado en cuestión" (ESO, 207). Esta clase de elección no podría hacerse, obviamente, a partir de las aseveraciones "internas" de Moore o de los geógrafos, con todo y que estas aseveraciones podrían ser legítimas. No es una pregunta teórica que pueda decidirse mediante investigación y descubrimiento; es cuestión de decisión.

La solución práctica podría ser influida por el conocimiento teórico; podríamos tratar de determinar qué tan eficaz o fructífera sería la adopción de cierta forma de lenguaje. Pero una cosa es cuáles pueden ser probablemente los efectos de adoptarla, y otra cosa muy distinta el hecho de adoptarla o decidir adoptarla. Aun cuando la decisión esté completamente justificada por sus efectos predichos, sigue siendo cierto, con todo, que lo que se justifica con ello es nuestra adopción o uso de algo, no una verdad o conjunto de verdades acerca de las cosas de las que nos permite hablar el lenguaje adoptado. El lenguaje acerca de objetos indudablemente ha resultado ser útil y fructífero, pero para Carnap "sería erróneo describir esta situación diciendo 'El hecho de la eficacia del lenguaje objeto es una prueba confirmatoria de la realidad del mundo de las cosas'; deberíamos más bien decir en lugar de ello: 'Este hecho hace razonable aceptar el lenguaje objeto'" (ESO, 208). Esto no es, en general, una objeción a la idea de confirmar una hipótesis con base en su mayor utilidad o simplicidad. Carnap está señalando en este caso que simplemente no hay ninguna hipótesis o tesis que pueda justificarse de esta forma o de alguna otra forma. El principio de verificabilidad implica que no existe tal proposición y que por tanto no tenemos esta creencia.

Esta concepción positiva de las preguntas filosóficas "externas" como cuestiones "prácticas" y no "teóricas" va sin duda más allá de una simple apelación al principio de verificabilidad de la significación. Ya hemos visto que si las preguntas

filosóficas son empíricamente irresolubles, este principio implica que no son "teóricas": no tienen respuestas que sean verdaderas o falsas. Esto a su vez implica que el escepticismo es un sinsentido. Pero Carnap sostiene además que lo que en opinión del filósofo tradicional parece ser una cuestión "teórica", en realidad es una cuestión "práctica" acerca de la elección de un entramado lingüístico. Esta tesis respecto a las cuestiones "externas" no se sigue del solo principio de verificabilidad. Es parte de una teoría general del conocimiento de acuerdo a la cual se revelarían la carencia de sentido del objetivo tradicional y se daría una respuesta no escéptica a la pregunta de cómo es posible nuestro conocimiento. Podemos intentar comprender esta teoría comparándola con la desafortunada concepción tradicional a la cual pretende remplazar.

Para Carnap hay dos componentes esenciales de nuestro conocimiento de las cosas que nos rodean: la experiencia en la que se basa y el entramado lingüístico en cuyos términos interpretamos esa experiencia. El lenguaje de las cosas externas, de hecho cualquier lenguaje, es un conjunto de "reglas para formar enunciados y para ponerlos a prueba, aceptarlos o rechazarlos" (ESO, 208). Una vez que contamos con ciertas reglas para decir las cosas y para poner a prueba y aceptar o rechazar lo que decimos, estamos en condiciones de reconocer que algunas de las cosas que decimos acerca del mundo que nos rodea están sustentadas por nuestra experiencia y otras no. Sin los enunciados que nuestra aceptación del lenguaje de objetos nos permite formular, no habría nada que la experiencia pudiera confirmarnos o refutarlos.

Hasta aquí no hay nada a lo que pueda objetar el filósofo tradicional. Él también insistiría en que debemos tener términos para hablar acerca de las cosas que nos rodean, y modos de sustentar y evaluar lo que con ellos se dice, si hemos de ser capaces de tener un conocimiento del mundo. Pero Carnap considera que el filósofo tradicional interpreta de manera equivocada la relación que hay entre el entramado lingüístico de las cosas externas y las verdades que él puede expresar y conocer acerca de las cosas externas desde "dentro" de este marco. Dado que es necesario un entramado lingüístico para buscar y expresar el conocimiento de las cosas circundantes, el filósofo tradicional parece considerar que el entramado sólo es necesario para expresar algo que es verdadero o falso de manera objetiva y completamente independiente de la adopción de ese entramado. Esto es lo que le permite preguntar si el mundo es en realidad en la forma en la que consideramos que es, aun cuando todos nuestros métodos cotidianos y científicos para obtener conocimiento hayan sido seguidos de modo escrupuloso. Esto en realidad significa preguntar si es correcto aceptar el lenguaje de las cosas externas, si puede saberse si representa de manera adecuada cómo son las cosas independientemente.

Esto para Carnap es un sinsentido. Cualquier discurso sobre los hechos objetivos o sobre cómo son las cosas es o bien "interno" a algún entramado lingüístico y por tanto no puede servir para justificar nuestra posesión de dicho entramado, o bien es "externo" a todo entramado y por consiguiente carente de sentido. Las únicas preguntas "teóricas" que pueden plantearse significativamente acerca de un entramado lingüístico en su totalidad son aquellas respecto a cuáles son sus reglas y principios, y a cuáles serían probablemente los efectos del hecho de que las siguiéramos. Esto lleva únicamente a la cuestión "práctica" de la adopción o no del

entramado. Preguntarnos si su adopción nos colocaría en mejores condiciones para decir y saber cosas que son verdaderas independientemente de que lo adoptemos es plantear una pregunta "externa" carente de sentido acerca de cosas de las que únicamente el entramado nos hace posible hablar. Es aquí donde radica el error del filósofo tradicional, según Carnap; no existen hechos o verdades independientes que puedan hacer que la elección de un entramado sea la elección correcta (o la errónea). El problema de adoptar o no un entramado lingüístico es siempre una cuestión de grado. Es una cuestión que tiene que ver con qué tan fructífero y eficaz puede ser el entramado para los propósitos que se tienen.

Como hipótesis histórica o psicológica resulta inverosímil la idea de que realmente elegimos o adoptamos la clase de lenguaje que empleamos para hablar acerca del mundo que nos rodea, para no decir otra cosa peor. Es más realista decir que simplemente crecemos aprendiendo del mundo circundante; no hay ninguna decisión o elección implicada en esto. Carnap concede que "todos hemos aceptado el lenguaje objeto muy pronto en nuestras vidas como algo natural" (ESO, 207). Pero para él esto no debe entenderse como el hecho de que hayamos aceptado la verdad de cierta tesis "externa" acerca del mundo de las cosas; simplemente hemos aceptado o adoptado cierto lenguaje. No hubo ninguna "elección deliberada", ni tampoco un acuerdo explícito.

Podemos, no obstante, considerarla una cuestión de decisión en este sentido: somos libres de continuar o no usando el lenguaje objeto; en caso de que sucediera lo último podríamos limitarnos a un lenguaje de datos sensoriales y otras entidades "fenoménicas", o bien podríamos crear una opción frente al lenguaje objeto habitual con otra estructura, o, finalmente, podríamos abstenemos de hablar [ESO, 207].

Es la completa "libertad" que seguimos teniendo respecto al entramado lingüístico de las cosas externas, y no un descubrimiento histórico acerca del aprendizaje del lenguaje en la niñez, lo que pone de manifiesto el carácter convencional o puramente "práctico" de la cuestión referente a la adopción de este entramado. Es un asunto de decisión, y no una cuestión que pueda resolverse mediante algún hecho objetivo acerca de los objetos externos.

No es fácil entender qué tipo de "libertad" es esencial a la explicación de Carnap. Dice que somos libres de permanecer callados, pero ningún filósofo tradicional negaría esta posibilidad. Puede admitirse que podríamos no haber dicho ni creído nada acerca del mundo circundante; podríamos no haber tenido nunca un lenguaje de objetos, o podríamos llegar a no tenerlo más. La clase de "libertad" a la que se refiere Carnap no se establece tampoco simplemente por el hecho de que existen muchos entramados lingüísticos diferentes. Cuando él dice que "somos libres de continuar o no usando el lenguaje objeto", no quiere decir tan sólo que haya otros lenguajes que también podamos usar: los "sistemas" de los números naturales, las proposiciones, o los puntos espacio-temporales, por ejemplo. El filósofo tradicional estaría de acuerdo en que podemos hablar de otras cosas y no de los objetos físicos externos que consideramos nos rodean.

Carnap habla de un lenguaje alternativo al lenguaje objeto con otra estructura, y con ello se refiere a un lenguaje *alternativo* real al lenguaje objeto, no sólo a un

lenguaje diferente. ¿Qué sería un lenguaje "alternativo" en este sentido? Debe ser un lenguaje que nos permita hacer todo lo que ahora hacemos con el lenguaje objeto que hemos tenido. Pero, ¿eso basta? Carnap sugiere que "un lenguaje de datos sensoriales y otras entidades "fenoménicas" es una opción frente al lenguaje de las cosas externas. Obviamente, en cierto sentido el filósofo escéptico no negaría esto. Él afirma haber descubierto que, estrictamente hablando, los datos sensoriales u otras entidades fenoménicas son lo único acerca de lo cual podemos estar empíricamente justificados en hablar y creer. Ésta es precisamente la razón por la cual el problema de nuestro conocimiento del mundo externo se plantea así; parece imposible pasar a una creencia razonable en las cosas externas e independientes a partir de estos "datos". Si queremos limitarnos a lo que podemos conocer o a aquello acerca de lo cual podemos tener razones para creer, hemos de restringirnos a la alternativa "fenoménica" a nuestras formas habituales de hablar sobre los objetos independientes que nos rodean. El lenguaje "fenoménico" ofrece una mejor posibilidad que el lenguaje objeto para afirmar lo que conocemos o lo que estamos justificados en creer. Pero de acuerdo con el punto de vista tradicional esto no implica que no existan hechos objetivos acerca de las cosas externas; tan sólo quiere decir que, dado que nunca podemos tener un conocimiento de lo que es verdadero o falso respecto a las cosas que nos rodean, debemos limitarnos a los "fenómenos" si queremos expresar algún conocimiento o creencia razonable. Éste no es el sentido de "alternativa" que tiene en mente Carnap.

Para Carnap el lenguaje de los datos sensoriales no es sólo un lenguaje que podríamos adoptar en caso de que nos diéramos cuenta de que no estamos justificados en afirmar las más de las cosas que actualmente expresamos en el lenguaje objeto. Intenta oponerse al punto de vista de que, al elegir un lenguaje alternativo por encima del lenguaje objeto, estaríamos perdiendo algo, dejando sin decir o sin conocer un sinnúmero de cosas que siguen siendo verdaderas independientemente del hecho de que adoptemos ese lenguaje para afirmarlas. El lenguaje de los datos sensoriales es una opción real frente al lenguaje de las cosas externas en el sentido requerido solamente si de una u otra forma es una vía alternativa para conseguir el mismo propósito. No debemos concebir las afirmaciones expresables en los dos sistemas distintos como rivales potenciales en la empresa de enunciar lo que es verdadero independientemente de la adopción de este o aquel entramado. No existe ninguna empresa significativa semejante; no existen verdades "externas" que las afirmaciones "internas" a un entramado particular aprehendan o no logren aprehender. Las afirmaciones "internas" a un entramado no entran en conflicto con las afirmaciones "internas" a otro. Al igual que los entramados a los que pertenecen, constituyen auténticas opciones y no son rivales cuyos méritos relativos puedan evaluarse sobre una base teórica o en función de la verdad o la falsedad.

Esta idea de un enunciado en un entramado que es una opción frente a —y no sólo diferente o un rival de— otro en otro entramado es esencial para la concepción de Carnap de los entramados lingüísticos alternativos. Sin ella podríamos preguntar aún cuál de los diversos entramados nos permite enunciar mejor la verdad, o cuál es más adecuado para investigar acerca del mundo objetivo. Si los concibiéramos como aspectos meramente instrumentales en este sentido de la búsqueda de la verdad objetiva, podríamos adoptar simultáneamente todos aquellos

entramados que no entraran en conflicto. No habría necesidad de elegir entre las opciones. Por lo tanto, la relación de "ser una opción frente a" no debe entenderse en términos de la verdad o la falsedad, sino conforme a alguna finalidad o propósito para los cuales se adoptan los entramados lingüísticos.

No cabe duda de que sería demasiado esperar que sea posible que especifiquemos con toda precisión el objetivo u objetivos en relación con los cuales han de considerarse auténticas alternativas los entramados lingüísticos. Con todo, incluso con algo tan vago como la finalidad de "darle sentido a nuestra experiencia", tropezamos con dificultades para comprender el punto de vista de Carnap. El lenguaje de los datos sensoriales, el lenguaje de las cosas y las opciones al lenguaje de cosas con estructuras diferentes son, todos presumiblemente, modos distintos de darle sentido a nuestra experiencia, y somos libres de elegir entre ellos para este propósito. Sin embargo, la descripción misma de esta finalidad común parece comprometida a algo llamado "nosotros" y a algo que nos sucede, llamado "experiencia". El hecho de que existimos y de que tenemos experiencias no puede ser simplemente una verdad "interna" al lenguaje objeto, al lenguaje "fenoménico" o a algún otro lenguaje particular que pudiéramos esperar que nos condujera a esta finalidad, pues es algo que presumiblemente sigue siendo cierto sea cual sea la opción que elijamos. Pues de otro modo los diferentes lenguajes no serían auténticas opciones que favorecen el mismo objetivo común; serían simplemente distintos. ¿La verdad acerca de "nosotros" y nuestra "experiencia" es algo común a todos estos entramados alternativos, con un enunciado común "interno" a cada uno de ellos? Si no, ¿a dónde pertenece? No puede ser "externo" a todos los entramados lingüísticos, pues carecería entonces de sentido. Pero si es "interno" a uno o más de los entramados, ¿qué efecto tendría el hecho de que abandonáramos estos entramados a los que pertenece en favor de uno alternativo que carezca por completo de él?

Éstas son cuestiones a las que Carnap no responde —lo cual quizá no es sorprendente—, pero aun dejándolas de lado sigue habiendo dificultad para comprender su teoría positiva. Considera que el filósofo tradicional interpreta erróneamente la relación que hay entre el entramado lingüístico de las cosas externas y las verdades expresadas y conocidas "dentro" de ese entramado, pero ¿cuál es exactamente su explicación no escéptica de esta relación? Él se opone al punto de vista de que existen verdades que son válidas muy independientemente de que adoptemos este o aquel entramado, y esto sugiere que para Carnap los enunciados respecto a las cosas externas no serían verdaderos ni falsos si no hubiésemos adoptado el lenguaje objeto. Aparte del problema, recién planteado, de a qué entramado lingüístico pertenece esta tesis, está ahora el problema de comprender con exactitud lo que dice, o de hallar alguna razón para aceptarla.

¿Qué significa decir que los enunciados que hacemos respecto a las cosas externas en el "entramado lingüístico" de los objetos externos no serían ni verdaderos ni falsos si no hubiéramos adoptado este entramado? Considérese la verdad de que existen montañas en África. Presumiblemente es una afirmación "interna" al lenguaje de las cosas. No sólo es verdadera, también sabemos que lo es. Provisos de las reglas para formar oraciones acerca de los objetos externos y para someterlas a prueba, aceptarlas, o rechazarlas, los seres humanos han tenido las experien-

cias adecuadas y con ello han confirmado esa afirmación. Tanto como esto es lo que constituye la teoría de Carnap del conocimiento. ¿Qué se quiere decir al afirmar además que ésta no es una verdad que sea válida independientemente del hecho de que adoptemos el lenguaje de objetos? Concedamos que bajo ciertas circunstancias podríamos no haber adoptado el lenguaje de objetos, e incluso que ahora podríamos decir rechazar este lenguaje y no hablar más de esa forma. ¿Se sigue a partir del punto de vista de Carnap que la afirmación que podemos hacer ahora y entender acerca de las montañas en África no sería ya verdadera? Sin duda nunca habría sido hecha si nadie hubiera tenido un lenguaje en el que pudiese hablar acerca de objetos externos, y no cabe duda además de que nunca se haría nuevamente si de ahora en adelante nadie hablara o pensara jamás de esta forma. Pero no es esto lo que estoy preguntando. Lo que pregunto es si la idea de Carnap es que esta afirmación que podemos hacer y comprender ahora acerca de las montañas en África ya no sería verdadera si abandonáramos el lenguaje objeto, o si no habría sido verdadera en caso de que nunca lo hubiéramos adoptado.

Si en verdad se sigue esto del punto de vista de Carnap, es difícil ver cómo podría ser correcta su teoría. Decir que no habría sido verdadero que hay montañas en África si no hubiésemos adoptado el lenguaje de objetos, o que no sería verdadero si tuviéramos que abandonar ese lenguaje, equivale al parecer a la absurda idea de que el hecho de que haya o no montañas en África depende de cómo elijamos hablar o pensar. Éste sería un idealismo de proporciones verdaderamente heroicas. Resulta absurdo porque sabemos ya lo suficiente acerca de las montañas para saber que lo que son se ve afectado por una u otra forma en la que los seres humanos deciden hablar o pensar. Las montañas estaban allí (o no estaban) mucho antes de que apareciera en escena el ser humano o cualquier otro sujeto perceptor o pensante. Esto también es algo que sabemos "dentro" del lenguaje de los objetos. Tomada como una afirmación "interna" al lenguaje de las cosas, la tesis de Carnap es obviamente falsa. Contradice muchas de las cosas que consideramos que ya sabemos acerca de los objetos que nos rodean. Considerada "empíricamente", es una forma de idealismo que simplemente hace caso omiso de los hechos conocidos.

Es sin duda un error considerar la tesis de Carnap "empírica" o "internamente", como si fuese ella misma algo dicho "dentro" del lenguaje de los objetos. Sin embargo, debe ser "interna" a uno u otro entramado, o de otra forma sería un sin-sentido. En cualquier caso, es un punto de vista acerca de la relación entre la adopción de un entramado lingüístico y los enunciados expresables "dentro" de ese entramado, y si implica que estos enunciados "internos" no serían ni verdaderos ni falsos en caso de que el entramado en cuestión no hubiese sido adoptado, parece con todo un idealismo inaceptable, sea "empírico" o no. Parece aún implicar que en cierta forma las montañas de África dependen de la elección humana o de las formas humanas de pensar o hablar. Y desde luego no se trata sólo de las montañas de África y ni siquiera de los objetos externos en general. Los valores de verdad de todos los enunciados "internos" de cualquier "sistema" dependerían de la elección humana o del discurso o pensamiento humanos en la misma forma. De tal suerte, lo que decimos acerca de los números, las proposiciones, los puntos espacio-temporales, o sobre cualquier otra cosa, no sería verdadero si no hubiéramos decidido hablar de esa manera.

Vale la pena hacer hincapié en qué tan importante es para un enfoque como el de Carnap esta tesis idealista aparentemente inevitable. Si no se sigue de su punto de vista que las verdades "internas" al lenguaje no serían ni verdaderas ni falsas en caso de que no se hubiese adoptado este entramado, su explicación no puede distinguirse de la concepción escéptica tradicional a la que pretendía sustituir. Estaría, entonces, dejando abierta la posibilidad de que las verdades acerca de los objetos sigan siéndolo aun cuando abandonáramos el lenguaje objeto, y de que hayan sido verdades independientemente del hecho de que lo hayamos adoptado. Y con esto aceptaría a su vez (como sucede con el punto de vista tradicional) que nuestra adopción de un entramado lingüístico sólo es necesaria a fin de proveernos de ciertos medios para formular y finalmente llegar a saber lo que es o no verdadero independientemente del hecho de que adoptemos ese entramado. Justo es esto lo que hace inteligible aquello que Carnap denominaría una cuestión "teórica" acerca de la adecuación o aceptabilidad del lenguaje de objetos como un todo. Tendría entonces sentido preguntar si los medios particulares que hemos elegido, realmente nos permiten o no conocer la forma en que objetivamente son las cosas.

La ininteligibilidad de cualquier cuestión "teórica" semejante con respecto al lenguaje objeto como un todo, es el corazón mismo de la oposición de Carnap a la concepción tradicional. Es fácil ver por qué. La idea de que la forma en la que objetivamente son las cosas es por completo independiente de nosotros y de nuestro lenguaje, y de que buscamos un conocimiento de estos hechos independientes, es lo que subyace a la investigación filosófica tradicional de nuestro conocimiento. Es esto lo que hace posible la conclusión de que aun cuando se sigan nuestros mejores procedimientos tan cuidadosa y concienzudamente como sea humanamente posible, las cosas sin embargo podrían ser distintas de como creemos que son, y de ahí que nunca podamos conocer.

Carnap acepta lo que he denominado la corrección condicional del escepticismo: si el filósofo tradicional no lograra formular una pregunta significativa acerca de nuestro conocimiento del mundo, su conclusión escéptica sería correcta: nunca podríamos conocer. Si Carnap no negara que las afirmaciones que actualmente hacemos "dentro" del lenguaje objeto sigan siendo verdaderas o falsas independientemente de nuestra adopción de dicho lenguaje, su explicación sería tan tolerante con el problema escéptico como lo es la concepción tradicional de nuestra relación con los objetos que nos rodean. Por consiguiente, esta negativa es esencial para la posición de Carnap a pesar de su falta de claridad y de su aparente compromiso con cierta forma de idealismo.

Kant también acepta lo que he llamado la corrección condicional del escepticismo. Él advierte también que si la descripción de Descartes de nuestra experiencia y de su relación con las cosas que nos rodean fuera correcta, nunca podríamos saber si existen los objetos externos. Kant está consciente de la profundidad y del alcance de los que precisaría cualquier investigación para poder refutar satisfactoriamente esta concepción de Descartes. Tendría que descubrir las condiciones mismas para que seamos capaces de concebir un mundo externo —incluso, ciertamente, las condiciones para que seamos capaces de pensar en general—, y sólo a partir de estas condiciones podría derivarse la imposibilidad del idealismo "empírico" o escéptico. Pero vimos que para Kant la única forma en que puede te-

ner éxito esta derivación, y por ello la única manera en que puede explicarse nuestro conocimiento, es mediante el establecimiento de la verdad del idealismo. Si no hiciéramos del idealismo nuestro refugio, y si no aceptáramos el argumento "copernicano" de que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento o a la constitución de nuestro entendimiento y sensibilidad, nunca podríamos explicar cómo es posible nuestro conocimiento.

Kant considera que lo que hace imposible una explicación del conocimiento es lo que podría denominarse la idea "precopernicana" de que nuestra percepción y conocimiento simplemente se conforman o no se conforman a los objetos. Ésta es la razón por la cual las "cosas externas" no pueden ser consideradas como cosas en sí mismas independientes de nosotros, y la razón por la que debe aceptarse el idealismo en lugar del realismo en la explicación filosófica de nuestro conocimiento. La tesis de Carnap de que las verdades que llegamos a conocer una vez que hemos adoptado un entramado lingüístico particular no deben concebirse como verdaderas independientemente de nuestra adopción de este entramado es otra versión de esta misma idea kantiana o "copernicana". Y está sustentada por las mismas razones. Si pudiéramos concebir estos enunciados como verdaderos o falsos independientemente de si hemos adoptado o no un entramado particular en el cual expresarlos, no habría ninguna explicación de cómo es posible un conocimiento de ellos. Se habría abierto una distancia potencial entre la mayor parte de lo que podemos establecer "dentro" del entramado y lo que es objetivamente verdadero independientemente de él. En este respecto, la explicación de Carnap de nuestro conocimiento es totalmente kantiana y al parecer también es heredera de toda la oscuridad y el idealismo de la teoría kantiana. Quizá no sea un idealismo "empírico", "interno" al entramado de nuestro conocimiento de los objetos que nos rodean, pero con todo es un idealismo o no realismo. Si no, no habría ninguna explicación de cómo es posible el conocimiento.

De hecho, la explicación de Carnap es paralela a la teoría de Kant en casi cualquier otro respecto. Para ambos filósofos puede haber una especie de separación o retraimiento de nuestras creencias acerca de las cosas externas. Podemos empeñarnos en un escrutinio filosófico de nuestras creencias cotidianas tomadas en su conjunto. Pero dicha investigación filosófica de estas creencias no es una simple evaluación de sus credenciales, un examen de qué tan bien, si es el caso, las apoya la experiencia. Más bien se ocupa de las condiciones que hacen incluso posibles estas creencias, de cómo podemos concebir incluso las cosas que nos rodean en el espacio de manera inteligible. Kant y Carnap afirman que a partir de estas solas condiciones se deriva la consecuencia de que la conclusión escéptica de Descartes no puede nunca alcanzarse. Se sostiene que el principio de verificabilidad expresa una condición del pensamiento inteligible y conduce directamente a la imposibilidad del escepticismo. Pero para expresar cómo es posible nuestro conocimiento y cómo el filósofo tradicional se ve erróneamente llevado al escepticismo, Carnap proporciona también una teoría del conocimiento que explicaría por qué la inteligibilidad requiere la verificabilidad. Su noción de entramados lingüísticos alternativos niega la posibilidad de que tales entramados puedan juzgarse adecuados o inadecuados con base en fundamentos teóricos "externos". La investigación kantiana paralela es el idealismo trascendental; el escepticismo sería inevitable si

aceptáramos que las cosas que intentamos conocer fueran por completo independientes de nuestra forma de percibir las y conocerlas. Es difícil empatar al idealismo trascendental con un principio de verificabilidad empírica del significado. ¿Proporciona alguna pauta mejor en este respecto la teoría positiva de Carnap?

Es cuestión de la categoría de la propia teoría de Carnap. La teoría está destinada a explicar lo mismo que el idealismo trascendental de Kant —la posibilidad de nuestro conocimiento empírico—, pero sin sobrepasar ella misma los límites de la inteligibilidad como parece hacer, sobre bases verificadoras, el idealismo trascendental de Kant. La teoría de Kant es *a priori*, pero para el verificador las únicas verdades que pueden conocerse *a priori* son analíticas, aquellas que son verdaderas sólo en virtud de los significados de sus términos. Esto no es un rechazo de la idea kantiana de la filosofía como una disciplina *a priori* separada que investiga los conceptos y principios empleados en las ciencias y en la vida cotidiana, es una impugnación a que podamos descubrir por medios *a priori* algunas verdades que no estén ya incluidas en, o avaladas por, los significados de esos mismos conceptos y principios. Desde este punto de vista, la filosofía es "análisis conceptual". Para el verificador no es que Kant se equivoque en su concepción de la filosofía como algo *a priori*, ni en su idea de que la imposibilidad del escepticismo puede establecerse y explicarse sobre fundamentos puramente *a priori*, sino sólo en su concepción del alcance y la naturaleza del conocimiento *a priori* mismo. Kant pensaba que el idealismo trascendental tenía que ser verdadero incluso para la investigación *a priori* que él consideraba posible, pero no pensaba que sus investigaciones *a priori* llevaran sólo a verdades analíticas. Carnap condenaría al idealismo trascendental como una teoría carente de sentido, pero para dejar lugar a su propia teoría tendría que mostrar que lo único en lo que se fundamenta su propia investigación filosófica de la posibilidad del conocimiento es en verdades analíticas, que son tales sólo en virtud del significado de sus términos. ¿Puede decirse esto de la tesis de Carnap de que ningún enunciado acerca de los objetos externos es verdadero o falso independientemente del hecho de que adoptemos el lenguaje de objetos o no? ¿De qué conceptos es un análisis? ¿A qué entramado pertenecen estos conceptos? Y ¿esta tesis es en sí misma "interna" a algún entramado particular, independientemente de si es analítica o no? Y, séalo o no, ¿no es acaso una expresión del idealismo en la misma medida en que lo es el idealismo trascendental de Kant?

Éstas son todas las dificultades a las que nos enfrentamos al tratar de entender la teoría positiva de Carnap de los entramados lingüísticos alternativos. No me abocaré más a ellas, pues por el momento podríamos comenzar por preguntarnos si son realmente dificultades que se presentan en el camino hacia una comprensión y aceptación del principio de verificabilidad mismo. Aun cuando la teoría de Carnap no suponga una mejoría sobre la oscura explicación idealista de Kant de nuestro conocimiento del mundo, y aun cuando no sea ningún avance sobre el escepticismo o el idealismo que al parecer son inevitables en el acercamiento tradicional, lo que podría mostrar es que el error básico es tratar de proporcionar una teoría que compita con la que ofrece el filósofo tradicional. Un uso puramente negativo o deflacionario del principio de verificabilidad eliminaría simplemente el problema tradicional por carecer de sentido. Si éste tuviera éxito, no se necesitaría nada más

para minar la amenaza del escepticismo, y sería aconsejable para resistir cualquier tentación que pudiésemos sentir de ofrecer una respuesta positiva aceptable a la que después de todo habría de eliminarse por ser una seudopregunta carente de sentido.

Pero incluso una estrategia antifilosófica semejante puramente negativa, con toda su austeridad, tropieza aún con el tremendo problema de la categoría o aceptabilidad del principio mismo de verificabilidad. Kant vio la aceptación del idealismo trascendental como la única manera de obtener una prueba de la imposibilidad del escepticismo de Descartes. El principio de verificabilidad conduce directamente a este resultado antiescético, pero esto sólo podrá darnos una razón para abandonar el escepticismo de Descartes como algo carente de sentido si tenemos buenas razones para aceptar el principio de verificabilidad como la enunciación de una condición necesaria de cualquier oración significativa o de cualquier pensamiento inteligible. El que pueda considerarse de esta forma el principio, depende de cómo se establezca. Puede esperarse que el hecho de intentar establecerlo en la forma adecuada nos conduzca más allá de la austera estrategia deflacionaria de simplemente aplicar un principio para erradicar lo que, según el mismo principio, son las exuberantes excrescencias de la especulación filosófica carente de sentido.

El principio tiene como finalidad distinguir lo que es significativo de lo que no lo es, y lo que esto podría sugerir será aceptable en la medida en que trace correctamente esta distinción: si en verdad es significativo todo lo que satisface las condiciones enunciadas en el principio y si no es significativo todo lo que no las satisface. Juzgar la aceptabilidad del principio sería cuestión entonces de apreciar qué tan bien refleja una distinción que ya sabemos trazar. La única prueba eficaz sería ver si las oraciones que ya consideramos significativas y las que consideramos que no lo son quedan clasificadas en la que a nuestro parecer es la forma correcta. Pero aun cuando el principio resultara extensional o descriptivamente correcto hasta donde lo hayamos probado en un momento determinado, y por consiguiente pareciera trazar la distinción entre lo significativo y lo carente de sentido, muy probablemente en todos los sitios en los que nosotros lo hacemos, no nos colocaría nunca en posición de excluir como carente de sentido algo que de manera totalmente independiente ya consideramos inteligible. Tomado como una enunciación de las condiciones en las que realmente nos basamos para hacer la distinción en la forma en que la hacemos, el principio tendría que responder a nuestros juicios independientes de significatividad y no podría usarse como un arma para privarnos de algo que estamos por completo seguros que ya entendemos.

Esta capacidad del principio para responder a nuestros juicios previos debía ser hasta cierto punto admitida por quienes trataron con muchas dificultades de formular un principio satisfactorio de significación. Al igual que los autores de las leyes de inmigración, ellos ya sabían lo que querían excluir, y el objetivo era encontrar un principio aceptablemente expresado que realmente excluyera todo aquello que fuera indeseable, pero no más. Los primeros esbozos fueron rechazados cuando se vio que admitían lo que de manera obvia era inaceptable (v. gr., los enunciados acerca de lo Absoluto) o que hacían imposible que se aceptara lo que evidentemente resultaba respetable (v. gr., las leyes generales de la naturaleza). Nunca se formuló ninguna ley por completo satisfactoria. Pero aun cuando se hubiese formulado, tendría que haberse mostrado que era algo más que un principio que casual-

mente refleja una distinción que todos sabemos cómo trazar y, ciertamente, algo más que un dispositivo que apartaría lo que los positivistas lógicos aprueban de lo que querrían excluir de las cuestiones intelectuales serias.

Detrás de cualquier uso realmente deflacionario del principio de verificabilidad, tendría que haber por lo menos un esbozo de una concepción o teoría de cómo es posible el pensamiento inteligible, y sólo en la articulación y defensa de esta concepción o teoría podrían hallarse las bases para eliminar como carentes de sentido a los problemas filosóficos que de otro modo parecen inteligibles. La explicación y defensa de una teoría semejante no sería simplemente una cuestión de aplicar un poderoso instrumento destructivo a un problema filosófico carente de sentido. Requeriría lo que Kant, con todo y su falta de claridad e idealismo, trató de proporcionar. Tendría que explicarse por qué es correcto el principio de verificabilidad, por qué cualquier pensamiento inteligible requiere la posibilidad de la confirmación empírica. Con esto no estoy sugiriendo que eso no pueda hacerse, lo que sí sugiero es que el hecho de hacerlo sería indistinguible de explicar cómo son posibles el pensamiento y el conocimiento acerca del mundo circundante. Precisamente esto es lo que intenta explicar el epistemólogo tradicional.

Los defensores originales del principio de verificabilidad fundamentaban su aceptación, primero, en la idea de que una oración sólo es significativa si tiene un "contenido fáctico" o expresa un estado de cosas, y segundo, en la afirmación de que comprender una oración implica saber qué estado de cosas se daría si fuese verdadera o no se daría si fuese falsa.⁶ Hasta aquí no hay nada en esto extraordinariamente compatible con el verificacionismo. Lo que da a estas reflexiones un giro verificador es la idea posterior de que no podemos siquiera comprender algo que nunca pueda ser conocido como verdadero o falso, o de lo que no podamos tener al menos más razones para su aceptación que para su rechazo. La confirmabilidad empírica fue tomada, en buena medida sin argumento alguno, como el criterio de la significación, y el problema de formular un principio de significación aceptable se convirtió en el problema de formular una definición aceptable de la confirmabilidad empírica. Incluso como un intento de discernir entre las oraciones empíricamente confirmables y todas las otras expresiones que podemos formular, el programa fracasó. Pero si hubiese tenido éxito esta empresa definitoria, necesitaríamos aún un argumento más para mostrar que lo empíricamente confirmable así definido es coextensivo respecto a lo significativo, y explicar por qué es así. La discusión sobre el principio de verificabilidad nunca llegó a esta cuestión fundamental. Se quedó varada en un paso anterior: en la definición misma de "empíricamente confirmable".

Como en el caso de la mayoría de estos programas en filosofía, lo interesante e importante no es que fracasaran sino por qué fracasaron. En este caso la dificultad surgió de aquellas oraciones y métodos de confirmación que en cierto modo suponían una "teoría" o "entidades inferidas" que no podían ser simples informes de la observación directa.⁷ Si nuestra única fuente de conocimiento empírico fuera

⁶ V. gr., véase el esquema de Carnap de "The Meaning Criterion" (PsP, 325-328).

⁷ Además del artículo clásico de Hempel, "Empiricist Criteria of Cognitive Significance"; véase "The Theoretician's Dilemma: A Study in the Logic of Theory Construction", en su obra *Aspects of Scientific Explanation*.

la inducción enumerativa simple con base en generalizaciones hechas solamente en predicados definibles en términos incuestionablemente "sensoriales", el éxito tal vez habría estado cerca. Pero nuestros términos y nuestros razonamientos no siempre (y quizá nunca) siguen este patrón simple; no están vinculados de manera tan estricta a lo que bajo esta concepción se denomina "experiencia sensoria". La historia del fracaso del positivismo lógico no es mi interés fundamental. Lo importante para los presentes propósitos es que los verificadores sólo podrían haber tenido éxito si hubieran podido explicar cómo podemos confirmar y de hecho confirmamos nuestras creencias en la experiencia, y por consiguiente cómo podemos llegar a tener un conocimiento acerca del mundo circundante. Esto es lo que tendría que proporcionar una definición adecuada de la confirmabilidad empírica. Pero si se hubiera hecho esto no habría habido necesidad de pasar a forjar un instrumento con el cual eliminar al escepticismo filosófico por ser un sinsentido. Tendríamos ya una explicación positiva no escéptica de cómo es posible nuestro conocimiento del mundo: una teoría filosófica positiva del conocimiento que explicaría precisamente lo que intentaba explicar el epistemólogo tradicional.

Esto saca a colación un hecho importante y muy poco reconocido acerca de la relación entre la teoría verificadora de la significación y el problema tradicional de nuestro conocimiento del mundo externo. Es habitual ver sólo un aspecto de la controversia entre ellos: el principio implica que la respuesta escéptica al problema es un sinsentido, por lo tanto el problema mismo carece de sentido si conduce inevitablemente a una respuesta escéptica. Pero de hecho el filósofo tradicional interesado en comprender nuestro conocimiento del mundo circundante y el verificador que busca un principio que restrinja el campo de las oraciones significativas a lo empíricamente confirmable, se enfrentan ambos exactamente a la misma tarea: explicar cómo pueden confirmarse de manera empírica nuestras creencias, o cómo nuestra experiencia puede proporcionarnos más razones para creer algo que para creer otra cosa. Al llevar a cabo esta tarea común, el filósofo escéptico y el verificador difieren en cuanto a si algo que cumple con las normas verificadoras de la confirmación empírica equivale realmente a un caso de confirmación o no. Ésta es una disputa respecto a cuáles son realmente nuestros criterios, a de qué manera deben inferirse de nuestras prácticas en la vida cotidiana y en la ciencia, y a si hay algo que realmente los cumpla. Ninguna de las partes se encuentra automáticamente en una mejor posición que la otra para responder a estas preguntas. Es un problema compartido.

Tomando nuestro conocido ejemplo, la oración "Estoy sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano" parecería fácilmente confirmable o refutable, de acuerdo con los criterios ordinarios mirando simplemente a mi alrededor y viendo qué encuentro. Esto es lo que sucede en la vida cotidiana. Pero si, como sostiene el filósofo escéptico tradicional, lo que normalmente aceptamos en la vida cotidiana como una confirmación no cumple todas las condiciones que, después de pensarlo nosotros mismos, podemos ver que son estrictamente necesarias para la confirmación empírica, una definición de la confirmación que simplemente codifique estos procedimientos irreflexivos de la vida cotidiana será inadecuada. Si, estrictamente hablando, debo saber que no estoy soñando si he de saber que esta simple oración es verdadera, entonces en caso de que no haya excluido o

siquiera considerado esa posibilidad (como ciertamente no habré hecho en la vida cotidiana), la manera en que se me aparece y la sensación que tengo de estar sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano no me proporciona más razones para creer que en realidad me encuentro ahí sentado que para creer que no lo estoy. Bajo la concepción tradicional, lo que por lo general se acepta como una confirmación positiva no es, estrictamente hablando, ninguna confirmación. Ningún enunciado acerca del mundo circundante sería confirmable o refutable en grado alguno. El principio de verificabilidad implica que si esto fuese cierto no sería significativo ningún enunciado acerca del mundo externo y en consecuencia sería incoherente el escepticismo. Pero éste no es en sí mismo ningún argumento en contra de la concepción tradicional de nuestros criterios de confirmación. El conflicto entre los dos puntos de vista surge incluso en el intento mismo de formular el principio de verificabilidad, en el intento de definir la confirmabilidad empírica. Un principio de verificabilidad adecuado implicaría que no puede haber ninguna dificultad significativa de la clase que plantea el filósofo tradicional. Pero no puede apelarse a ningún principio semejante simplemente para eliminar lo que en efecto constituye una objeción a la noción fundamental de confirmación usada en la formulación del principio mismo.

Este empate muestra que una definición y defensa de una noción de la confirmabilidad empírica que realmente se aplique a las oraciones que emitimos y aceptamos acerca del mundo que nos rodea, tendría que explicar en qué sentido y por qué es errónea la que he llamado la concepción tradicional de nuestras prácticas de confirmación cotidianas. Finalmente, los argumentos escépticos no pueden descartarse hasta que se haya mostrado que es incoherente su concepción implícita de la relación existente entre las afirmaciones "internas", comprometidas, de la vida diaria y la evaluación objetiva que hacemos de ellas en filosofía. Según esa concepción, por diversas razones prácticas, normalmente nos sentimos satisfechos con menos de lo que podemos ver que constituye la totalidad de las condiciones del conocimiento o de la creencia razonable y puede mostrárenos que en la vida cotidiana nunca se satisfacen todas estas condiciones. Cualquier teoría acertada de la confirmabilidad empírica tendría por tanto que mostrar qué es lo erróneo en esta concepción; por qué lo que se considera generalmente como una confirmación, después de todo es en realidad confirmación.⁸ Hasta que no se haga esto, la concepción tradicional constituirá un desafío constante a cualquier definición que se proponga.

Podría pensarse que mis esfuerzos por nivelar la balanza entre el verificacionismo y la empresa epistemológica tradicional impone exigencias poco razonables al verificador, sin exigir una perfección y precisión comparables de parte del

⁸ Este requisito en parte fue satisfecho en los intentos de resolver el problema de la justificación de la "inducción". Lo que había que explicar era cómo la obtención de algo más de lo que normalmente se considera una "evidencia positiva" de hecho nos proporciona más razones para creer una hipótesis. Es interesante notar que los verificadores que intentaron resolver este problema de la inducción no se contentaron simplemente con apelar a su principio para excluir el problema entero como un sinsentido —aunque esto se sigue del principio de verificabilidad, así como se sigue la carencia de significado del problema del mundo externo. Se hizo más de un intento de exponer en detalle los supuestos "ilegítimos" que subyacen al argumento escéptico de Hume acerca de la "inducción", más de los que se hicieron en el caso paralelo del argumento de Descartes del mundo externo.

filósofo escéptico tradicional. He argumentado que una definición y defensa ciento por ciento exitosas de una noción aplicable de la confirmación empírica, exigirían solucionar el mismo problema que enfrenta el epistemólogo tradicional. Sólo entonces podría formularse con precisión un principio de verificabilidad empírica de la significación. Pero, aun cuando dicho principio no haya sido enunciado de manera precisa y definitiva, y aun cuando queden sin resolver muchos problemas, puede pensarse que no obstante el verificacionismo se encuentra en el camino correcto. Cualesquiera que pudieran ser las dificultades de una formulación final, podría bastarnos una idea intuitiva de la confirmación empírica para ver que de una u otra forma bien podría ser acertado un principio de verificabilidad de la significación. Es claro que no deberíamos exigir una enunciación definitiva de la idea, antes de que podamos siquiera comenzar a evaluar su plausibilidad y a reflexionar sobre sus implicaciones.

En este caso particular parece especialmente fuera de lugar una insistencia respecto a los detalles de la formulación precisa, pues el problema del mundo externo según se ha concebido tradicionalmente es de manera obvia empíricamente indecible bajo cualquier concepción de la confirmabilidad empírica que elijamos. En esto radica precisamente la dificultad respecto a nuestro conocimiento de cualquier cosa del mundo que nos rodea: la imposibilidad de que obtengamos una evidencia empírica que haga más razonable una creencia acerca del mundo circundante de lo que la hace a su contraria. Esta base común deben compartirla el escéptico y el verificador. De tal suerte, puede parecer insensato exigir que el principio de verificabilidad deba enunciarse de manera escrupulosa y precisa antes de que pueda usarse para socavar el escepticismo. Incluso el propio filósofo escéptico insiste en la imposibilidad de la confirmación o refutación empírica de lo que decimos o creemos respecto al mundo que nos rodea. En la medida en que la verificabilidad de una u otra manera se encuentra vinculada con la significación, todo nuestro discurso acerca del mundo que nos rodea estará condenado a no tener sentido si el escéptico tiene la razón en cuanto a que nunca podemos saber o tener razón alguna para creer nada acerca del mundo.

Pienso que esto coloca el problema en el equilibrio adecuado. Podemos dejar de lado numerosas cuestiones acerca de la plausibilidad de una "reconstrucción racional" de todo el conocimiento humano y simplemente examinar la plausibilidad de la idea de que la significación se encuentra directamente vinculada con la verificabilidad. Pero, ¿cómo hemos de evaluar la plausibilidad del verificacionismo en estos bastos términos? Me parece que no podemos hacerlo independientemente de una evaluación de la plausibilidad de los argumentos escépticos que pretende descartar. G. E. Moore pensaba que él sencillamente sabía que la conclusión escéptica era falsa, al igual que el detective sabía que era errónea la sugerencia original del aprendiz, y que no había por tanto ninguna necesidad real de examinar escrupulosamente el razonamiento que la sustentaba. Pero alguien que se encuentra tan convencido de la verdad del principio de verificabilidad, como lo estaba Moore de la existencia de sus manos, no puede negarse tan fácilmente a examinar con cuidado la fuente de la plausibilidad (para él espuria) de los argumentos escépticos. Incluso si el verificacionismo fuera verdadero, necesitaríamos no obstante una explicación de cómo y por qué fracasa la investigación filosófica tradicional.

No quiero decir que necesitemos dicha explicación sólo para satisfacer una curiosidad pedantesca o para dar cuenta del hecho de que muchas personas hayan considerado convincentes estos argumentos. Lo que quiero decir es que necesitamos un diagnóstico inteligible de en qué sentido y por qué fracasa el escepticismo, incluso para aceptar definitivamente el principio de verificabilidad. El principio de verificabilidad dice que carece de sentido la conclusión de las reflexiones de Descartes según las he presentado, pero ciertamente no *parece* un sinsentido. Sean cuales sean las reacciones que podamos tener a ella y por muy intolerable que nos parezca, pienso que en principio no la descartamos porque la consideremos literalmente carente de sentido. Parecemos entenderla bastante bien como para advertir qué sucedería si fuese verdadera. Esta apariencia inicial de inteligibilidad, desde luego, podría resultar ilusoria después de un análisis. Pero también podría no ser ilusoria. En un intento de decidir la cuestión de si es o no inteligible la conclusión escéptica, nuestra respuesta original al razonamiento que conduce a ella constituye una parte importante del camino que tenemos que recorrer. No podemos descartar simplemente nuestra respuesta ante cierto principio que, tal vez sobre otras bases, parece bastante plausible y contradice esa respuesta.

El punto es que para alguien que considere convincente en algo el argumento escéptico, su mismo carácter convincente proporciona un argumento tan contundente en contra de la aceptación del principio de verificabilidad como el que puede proporcionar este principio en contra de la significatividad de la conclusión escéptica. El escepticismo dice que nadie tiene jamás razón alguna para creer nada acerca del mundo que nos rodea. El verificacionismo dice que, en consecuencia, ningún enunciado acerca del mundo circundante sería significativo. Pero esto equivale tanto a una *reductio ad absurdum* del principio de verificabilidad como a un rechazo del escepticismo acerca del mundo externo. Claramente, sería inaceptable cualquier teoría de la significación que implicara que no significan nada oraciones evidentemente inteligibles como "Hay montañas de África", "Estoy sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano" y "He aquí una mano". Desde luego, el principio de verificabilidad implica que estas oraciones no tienen significado sólo cuando se une a la investigación epistemológica tradicional que concluye que nunca puede tenerse conocimiento de ellas. Pero a menos que descubramos en qué sentido y por qué es inaceptable este argumento escéptico, tendremos excelentes razones para no aceptar el principio de verificabilidad. Nuestra reflexión sobre el vínculo entre significación y verificabilidad habría de tropezarse con el contraejemplo obvio del escepticismo acerca del mundo externo.

Para anticipar este tipo de objeción, tendríamos que vislumbrar en qué sentido y por qué el principio de verificabilidad no tiene que temerle al argumento escéptico. Para esto requeriríamos una explicación de en qué sentido puede no ser significativa la conclusión escéptica general (como implica el principio) aun cuando las aseveraciones y afirmaciones de conocimiento cotidianas particulares acerca del mundo circundante sean perfectamente significativas de acuerdo con la verificabilidad. No puede ser simplemente porque las aseveraciones significativas son particulares y las conclusiones escépticas son generales. La fuerza de la conclusión de Descartes proviene de nuestra inclinación a considerar que lo que él dice acerca del caso particular que examina es representativo de todo nuestro

supuesto conocimiento del mundo. Sabemos que los verificadores tienen buenas razones para desconfiar del hecho de que se pase a generalizar. Para Carnap, las afirmaciones hechas acerca de la realidad "dentro" del entramado de las cosas, no pueden hacerse significativamente acerca del sistema en su totalidad. Pero lo que impide este paso no es simplemente la completa generalidad de estas afirmaciones supuestamente carentes de sentido. "Existen objetos externos" y "Sabemos que existen los objetos externos" son oraciones generales, y son perfectamente significativas en tanto sean tomadas "internamente", como una consecuencia trivial de las aseveraciones o afirmaciones de conocimiento particulares acerca del mundo que nos rodea. Solamente cuando se las considera "externamente" es que se vuelven sinsentidos de acuerdo a la verificabilidad, en consecuencia lo que debe explicarse es la imposibilidad de pasar de lo "interno" a lo "externo", y no del paso de lo particular a lo general. Esto exigiría una explicación de por qué no puede ser correcta la concepción tradicional de la relación entre las cuestiones y afirmaciones "internas" y "externas". Esto es justamente lo que a mi parecer debe explicarse si ha de eludirse el escepticismo.

La conclusión de Descartes podría rechazarse, de acuerdo al verificador, argumentando que aun el caso particular que él considera es un sinsentido desde un principio, pues "Estoy sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano" se trata como si fuera inverificable. Tendría que explicarse entonces por qué el principio de verificabilidad no implica que todos los juicios particulares de la vida diaria son igualmente carentes de sentido. "No sé si el hecho de sentarse junto a una corriente de aire puede causar un resfriado" o "El vigía de los aviones no sabe si ese avión es un F" no se consideran sinsentidos con base en la verificabilidad, y ciertamente tampoco se considera carente de sentido la oración "No sé si estoy sentado o no junto al fuego con una hoja de papel en la mano". Algunas veces podría ser verdadera. Si el principio de verificabilidad la condena como sinsentido cuando la usa Descartes en esa circunstancia particular, debe haber algún sentido en el que su uso en esas circunstancias se desvíe de la manera en que se usa cuando se emplea significativamente. Sin una comprensión de esta diferencia, el verificador se encontrará simplemente en la posición de saber que hay *algo* erróneo en el razonamiento de Descartes, pero su única base para esta sospecha de que carece de sentido será el principio de verificabilidad mismo. Una vez más, sería más plausible que se rechazara este principio a que se concediera que la oración de Descartes nunca significa nada. Si Descartes en efecto está tratando en algún momento este caso particular "externamente", por así decirlo, desde el principio y no como uno trataría dicha cuestión en un caso "interno" particular, debe darse alguna explicación de la diferencia que hay entre ambas cosas. El filósofo escéptico tradicional tiene su propia explicación de esta diferencia y de por qué sólo un juicio "externo" objetivo puede proporcionarnos la verdad acerca de nuestra posición. El principio de verificabilidad seguirá siendo implausible hasta que no se sepa por qué no puede ser correcta esta concepción tradicional de lo "interno" y lo "externo".

De tal suerte no parece haber ningún atajo verificador para descartar el escepticismo filosófico. Si, como el verificador estaría de acuerdo, no puede atacarse o refutarse directamente mediante la experiencia como trató de hacerlo Moore, la única manera en que puede exponerse el problema mismo como carente de sentido

sin condenar también todo lo demás como sinsentido, es dismantelar escrupulosamente la concepción tradicional del problema y explicar en qué sentido y por qué no puede pasarse de las aseveraciones "internas" significativas a las "externas" carentes de sentido. Cuando se ha llevado a cabo esto, en lo que a la suerte del escepticismo se refiere, no importaría si el principio de verificabilidad de la significación fuera verdadero o no. Nos percataríamos ya de que la conclusión escéptica cartesiana no puede alcanzarse, y quizá comprenderíamos incluso por qué. Pero en tanto siga pareciendo alcanzable esta conclusión escéptica, y tal vez incluso razonable, ésa será precisamente una razón para rechazar el principio de verificabilidad del significado.

VI. EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA

EL EXAMEN cartesiano tradicional tiene por objetivo una evaluación de todo nuestro conocimiento del mundo tomado en su conjunto, y adopta la forma de un juicio sobre este conocimiento hecho a partir de la que parecería ser una posición "externa" objetiva. He intentado mostrar que bajo la concepción tradicional de la empresa filosófica y de su relación con las afirmaciones de conocimiento que hacemos en la ciencia y en la vida cotidiana, no tiene ninguna solidez la acusación conocida de que el escepticismo viola o distorsiona los significados de las palabras mismas que se emplean para expresarlo. Y he tratado de sugerir lo difícil que se vuelve ver cómo, una vez que nos hemos familiarizado con la perspectiva de este pretencioso punto de vista filosófico objetivo, algo que no sea el escepticismo podría ser el veredicto adecuado respecto a nuestro supuesto conocimiento del mundo. El escepticismo puede llegar a parecer inevitable, no sólo invulnerable frente a cierta línea de ataque.

Cuando intentamos explicar todo nuestro conocimiento del mundo como hace Descartes, tratamos de comprender cómo se encuentran relacionadas las cosas en que creemos de la ciencia y de la vida cotidiana con las razones o fundamentos con base en los cuales llegamos a creer en ellas y cómo las sustentan estas razones o fundamentos. Toda la evidencia posible es en última instancia sensorial; nuestro conocimiento del mundo es empírico. Pero no puede negarse que cualquier curso particular de experiencia sensorial podría no darnos una información confiable en cuanto a cómo son las cosas; el mundo puede ser distinto de como se percibe. Dentro del contexto particular del proyecto epistemológico tradicional, parece tener consecuencias desastrosas lo que de otro modo aparentemente no sería más que un truísmo inofensivo. Si todo nuestro conocimiento del mundo que nos rodea está en duda al mismo tiempo, no podemos entonces servirnos de ninguna información independiente, acerca del mundo como generalmente hacemos, para dilucidar la cuestión de si nuestro presente curso de experiencia constituye o no en esta ocasión una guía fiable de cómo son las cosas. Una vez que hemos admitido que los fundamentos o la base de todas nuestras creencias acerca del mundo se encuentran restringidos a lo que podemos aprehender a través de los sentidos y una vez que hemos distinguido, en general, entre todo lo que aprehendemos a través de los sentidos y lo que es o no verdadero acerca del mundo externo que nos rodea, no podrá eliminarse la posibilidad de que el mundo externo sea completamente distinto de como lo percibimos y creemos que es. La posibilidad del sueño según es expuesta en el argumento de Descartes es una ilustración dramática de este punto. Si debe eliminarse esta posibilidad para que el conocimiento del mundo sea posible, y si no puede eliminarse con base en la sola experiencia sensoria, es imposible el conocimiento sensorio del mundo.

Nos parece entonces encontrarnos en la posición en la que se encuentra alguien limitado a la pantalla de una televisión en un cuarto cerrado. Si realmente imagi-

namos que esta persona se encuentra limitada por completo a las imágenes que puede ver, sin ninguna información independiente respecto a si los estados de cosas que estas imágenes indudablemente representan las generan en la forma normal, me parece que debemos concluir que dicha persona no sabe nada del mundo exterior al cuarto. Desde luego sería difícil, aunque no imposible, imaginar un caso real como éste. A menos que la víctima haya sido recluida en la habitación desde su nacimiento, poseería ya al inicio de su confinamiento por lo menos cierta información confiable acerca del mundo exterior. Y a partir de las solas pantallas de televisión, sin ninguna información independiente, esta persona nunca podría conocer. Si nuestra información en la vida diaria se encontrara de igual manera restringida a lo que aprehendemos a través de los sentidos, de modo que siempre fuera un paso adicional el que conduce a una conclusión acerca del mundo que está más allá de los sentidos, nuestro conocimiento se encontraría entonces igualmente limitado a aquello que nos es directamente disponible y nunca podría extenderse al mundo externo que se encuentra más allá.

La aparente inevitabilidad de esta conclusión puede hacer que se piense que lo que se debe eludir es la idea de que puede interpretarse nuestra experiencia sensorial en el modo cartesiano: como si sólo nos proporcionara información que deja abierta la cuestión de si el mundo que nos rodea es de esta forma y no de otra. Es ésta la forma como Kant veía las cosas; una distinción completamente general entre lo que aprehendemos por medio de los sentidos y lo que es o no verdadero del mundo externo nos separaría para siempre del conocimiento del mundo circundante. Aunque tal vez esta distinción general sólo tiene consecuencias escépticas fatales dentro del contexto de la concepción de la tarea epistemológica del filósofo tradicional. Tal vez sea sólo cuando se pone en práctica desde un punto de vista objetivo "externo" que puede considerarse que la distinción entre lo que nos es dado por los sentidos y lo que es verdadero del mundo externo hace imposible el conocimiento. Si es así, el escepticismo podría eludirse y nuestro conocimiento del mundo hacerse inteligible sin el abandono de una distinción general entre "lo dado sensorialmente" y lo que es verdadero del mundo externo. Sería cuestión de descartar y exponer como ilusorio este punto de vista objetivo "externo" desde el cual tradicionalmente se ha visto tan empobrecida nuestra posición epistémica.

La "epistemología naturalizada" de W. V. Quine se basa en el rechazo de cualquier posición "externa" semejante. El conocimiento científico y cotidiano y los lenguajes y procesos de pensamiento con los que se indaga y se expresan estos conocimientos, deben tomarse como fenómenos naturales y estudiarse, describirse y explicarse de manera científica al igual que cualquier otra porción del mundo natural. Éste es precisamente el estudio empírico de cómo es posible el conocimiento que distinguió a la investigación *a priori* especial de Kant. La epistemología o la teoría del conocimiento no es más que el estudio de qué es el conocimiento y de cómo se da. Y para Quine no hay razón para suponer que el estudio del conocimiento, lenguaje o pensamiento humano exija una clase de investigación esencialmente distinta de la que se requiere en el estudio de la física, el comportamiento animal, o las matemáticas. Toda tentativa de indagar acerca de nosotros mismos y acerca del mundo, debe hacerse desde el interior de los recursos científicos y conceptuales que hemos ya desarrollado para investigar acerca de

cualquier cosa. Incluso aquellas cuestiones que tradicionalmente han sido consideradas particularmente filosóficas, sólo pueden investigarse desde el interior de lo que ahora consideramos como nuestro conocimiento o nuestras mejores hipótesis en cuanto a cómo son las cosas. No tenemos ninguna alternativa. Sea cual sea la función propia del filósofo, entonces, ésta no puede reclamar que una investigación del mundo, la ciencia o nuestros recursos conceptuales sea llevada a cabo por alguien que, aun momentáneamente, se encuentre fuera de estas cuestiones. "No hay tal exilio cósmico. Él no puede estudiar y examinar el esquema conceptual fundamental de la ciencia y del sentido común sin tener algún esquema conceptual, el mismo u otro no menos necesitado de un escrutinio filosófico, en el cual trabajar".¹ No existe una posición objetiva especial a partir de la cual un filósofo pueda guiar tales pesquisas.

La ciencia, incluso en las investigaciones más abstractas de la física teórica, procede siempre "desde el interior". Las hipótesis y las teorías se evalúan y aceptan o rechazan a la luz de lo que ya se conoce o puede de algún modo descubrirse. Los científicos, por tanto, son como los marineros que deben reparar y reconstruir su nave mientras se encuentran a bordo en el mar abierto. No existe ningún dique seco en el cual puedan colocar un nuevo barco y comenzar otra vez a partir de nuevas bases; tampoco pueden simplemente abandonar la nave y elegir otra de un diseño más eficiente. No hay de otra. Esta metáfora de Neurath es la imagen favorita de Quine de la empresa científica, y en su opinión "el filósofo y el científico están en el mismo barco" (WO, 3). El filósofo también se ocupa de la realidad, de cómo son las cosas, pero sus investigaciones sólo son más generales que en la geografía, la física o las matemáticas. La tarea del científico natural es determinar qué clases particulares de objetos físicos existen. La de si existen números primos pares, por ejemplo, es una cuestión que le corresponde al matemático. Pero la aceptación del propio reino de los objetos físicos, o del de los números o del de las clases, es una cuestión que típicamente cae dentro del campo del filósofo. Pero estas cuestiones sólo difieren de las otras en cuanto a "la amplitud de las categorías" (WO, 275). La filosofía solamente es un intento más general de descubrir "desde el interior" la verdad y de progresar en nuestra comprensión del mundo y del sitio que ocupamos en él.

Ésta es la visión de Carnap de que las cuestiones filosóficas que aparentemente versan acerca de la realidad o de lo que existe en realidad son cuestiones "prácticas" que se resuelven mediante la adopción de este o aquel entramado lingüístico empleado para hablar de la realidad. La filosofía se ocupa de las palabras o entramados lingüísticos para la comprensión de la realidad, no de la realidad misma. Se trata de una investigación de "segundo orden" o "metafísica". Vimos que cualquier punto de vista similar tendría que aprobar una investigación o actividad que tuviera lugar "fuera" de las matemáticas, la física o el entramado de los objetos espaciales ordinarios; sus problemas serían "externos" a todos estos entramados. Encontramos difícil comprender la "externalidad" de las cuestiones de Carnap y también el aceptar la tesis idealista asociada de que ningún hecho se sostiene o se descarta independientemente de nuestra adopción de este o aquel entramado lingüísti-

¹ W. V. Quine, *Word and Object*, pp. 275-276. (En adelante citado como WO.)

co. Y nos enfrentamos además a la dificultad de identificar el entramado lingüístico al cual pertenece la tesis misma, en caso de que pertenezca a alguno. La concepción de Quine de la filosofía considerada como un continuo con el resto de la ciencia eliminaría todas estas confusiones.

Él no niega que las cuestiones ontológicas tradicionalmente consideradas filosóficas versen al parecer más acerca de las palabras y acerca de nuestro entramado lingüístico que acerca de la realidad extralingüística. Parecen también estar más bien determinadas por consideraciones pragmáticas de conveniencia, simplicidad y economía conceptual del conjunto que por cuestiones generales sobre los hechos observables. Cuando pasamos de preguntar si hay montañas en África o unicornios en algún lugar a preguntar si existen los números, las proposiciones o los objetos físicos, pareciera que pasamos a un tipo distinto de problema. Carnap pensaba que era el tipo de problema que no puede resolverse ni mediante la observación ni mediante las consideraciones teóricas.

En opinión de Quine, debe rechazarse la conclusión de Carnap. Es cierto que en filosofía normalmente es más provechoso hablar acerca de los términos y los entramados que empleamos para comprender la realidad que hablar directamente de la realidad misma. Para Quine esto es simplemente porque el progreso en los problemas filosóficos ontológicos es más probable si los participantes se aplican en un "ascenso semántico" y discuten la eficacia teórica de sus términos mencionándolos en el "modo formal" en lugar de usarlos simplemente en el "modo material" para hablar directamente acerca de lo que existe y no existe. Este uso directo oscurece el carácter teórico de las disputas ontológicas. Y el ascenso semántico del modo "material" al modo "formal" es totalmente posible; no se aplica únicamente a la filosofía, ni siquiera sólo a los niveles más abstractos del discurso. La posibilidad del "ascenso semántico" tampoco muestra que las aseveraciones o cuestiones en las que se mencionan las palabras en lugar de usarse para hablar directamente de la realidad versen realmente sólo acerca de palabras o entramados lingüísticos y no acerca de la realidad para cuya descripción se usan. Por ejemplo, lo que consideramos como una verdad contingente conocida empíricamente en cuanto a que existen marsupiales en Tasmania puede parafrasearse en el "modo formal" como "Marsupial' es verdadero de algunas criaturas de Tasmania", pero esto no la transforma en una afirmación que versa sólo acerca del lenguaje y no acerca de la realidad extralingüística (WO, 272).

De acuerdo con el punto de vista de Quine, la concepción de Carnap de las cuestiones filosóficas como cuestiones lingüísticas decidibles sólo sobre bases pragmáticas y nunca sobre bases fácticas, parte de una interpretación equivocada de la significación del ascenso semántico.

Pues no es que las consideraciones en cuanto a la eficacia sistemática, consideraciones en general pragmáticas, sólo sean operativas cuando hacemos un ascenso semántico y hablamos de la teoría y que las consideraciones fácticas del comportamiento de los objetos en el mundo sean operativas únicamente cuando evitamos el ascenso semántico y hablamos al interior de la teoría. Las consideraciones en cuanto a la eficacia sistemática son igualmente esenciales en ambos casos; es sólo que en un caso las expresamos y en el otro nos guiamos implícitamente por ellas [WO, 274].

Esto no constituye una impugnación al hecho de que Carnap haga hincapié en consideraciones pragmáticas como la conveniencia o la simplicidad en el caso de las cuestiones filosóficas; es más bien un recordatorio de la importancia de estos factores para todas las investigaciones acerca de la realidad, y en consecuencia es un rechazo de la distinción que Carnap trazaría entre la filosofía y cualquier otra disciplina.

Kant también distinguiría entre la filosofía y cualquier otra disciplina, y la "naturalización" de Quine de la filosofía se opone de manera obvia igualmente a la idea kantiana de una investigación filosófica *a priori* especial, y se opone ciertamente también a la creencia de que existe un conocimiento *a priori*. Pero los puntos de vista de Kant y de Carnap, con todo y su falta de claridad, pretendían explicar cómo debe eludirse el escepticismo tradicional acerca del mundo externo. Ambos reconocen lo que he denominado la corrección condicional del escepticismo: si el filósofo tradicional ha planteado un problema teórico significativo acerca del mundo externo, una respuesta escéptica a él sería correcta. Quine rechaza las explicaciones de Kant y de Carnap de los problemas filosóficos e insiste en el carácter "científico" o "teórico" de las cuestiones referentes a los objetos físicos externos y a nuestro conocimiento de ellos. ¿Elimina con ello el escepticismo respecto del cual Kant y Carnap (y Descartes) argumentarían que es por tanto inevitable? ¿Proporciona la epistemología naturalizada o científica de Quine una respuesta satisfactoria a la misma pregunta de la que Kant y Carnap desesperaron de responder directamente por lo que, en justificación desarrollaron una teoría filosófica especial? ¿Intenta Quine siquiera responder a esa misma pregunta? No es fácil decirlo.

Muchas cosas que expone acerca de su concepción de la epistemología hacen que parezca como si pretendiera responder a la misma pregunta a la que se enfrentaba el filósofo tradicional. "Dada sólo la evidencia de nuestros sentidos", se pregunta Quine, "¿cómo llegamos a nuestra teoría del mundo?"² El problema se plantea porque "sólo conocemos las cosas externas de manera mediata por medio de nuestros sentidos"; "los objetos físicos en general, por muy lejanos que estén, sólo llegan a ser conocidos por nosotros a partir de los efectos que ellos ayudan a inducir en nuestras superficies sensoriales" (WO, 1). Aquí tenemos lo que parece un problema completamente general —¿cómo es que llegamos a tener un conocimiento de algo acerca de los objetos físicos externos?— al cual debe responderse con una explicación de cómo lo que aprehendemos a través de los sentidos nos proporciona el conocimiento que queremos explicar. En relación con lo que afirmamos conocer acerca del mundo que nos rodea, dice Quine, nuestro "inducto" sensorial es "exiguo". Esto es lo que suscita el problema: el de explicar cómo pudo el animal humano haber llegado a "una descripción del mundo externo tridimensional y de su historia"³ a partir de "la información sensorial que pudo haberle llegado" (RR, 2) a través de sus superficies sensoriales. Esto se semeja en muchos aspectos justamente al problema con el que Descartes nos deja al final de su *Primera meditación*: ¿cómo, con base en aquello de lo que somos inmediatamente

² W.V. Quine, *The Roots of Reference* (La Salle, Illinois, 1974), p. 1. (En adelante citado como RR.)

³ W.V. Quine, "Epistemology Naturalized", en su obra *Ontological Relativity and Other Essays* (Nueva York, 1969), p. 83. (En adelante citado como EN.)

conscientes en la percepción, podemos en algún momento llegar a conocer algo acerca del mundo que nos rodea?

El objeto de estudio de Quine es la relación que existe entre estos estímulos sensorios y el conocimiento al que finalmente dan lugar, o "la relación entre el exiguo inducto y el educto torrencial" (EN, 83). Pero, dado que esta relación constituye a su vez una parte del mundo que nos rodea, debe estudiarse en la misma forma que cualquier otro fenómeno natural. Podemos observar a los seres humanos y experimentar con ellos haciendo uso de aquellos elementos de la ciencia natural actual que consideremos que podrían sernos útiles. La pregunta es cómo ha llegado a existir nuestra ciencia o nuestro conocimiento del mundo, y la respuesta ha de encontrarse siguiendo esa misma ciencia cuyos orígenes queremos entender. No hay alternativa alguna. La epistemología en opinión de Quine debe considerarse como una parte de la ciencia natural: la "epistemología naturalizada" es la única epistemología posible.

Un aspecto en el cual la concepción de Quine de su tarea filosófica es aparentemente similar a la del epistemólogo tradicional es su distinción completamente general entre todo lo que podemos aprehender a través de los sentidos, por un lado, y lo que es o no es verdadero del mundo externo, por otro lado. Esta distinción es esencial para la formulación del problema que Quine piensa que debe resolver una epistemología naturalizada, así como para el problema tradicional del mundo externo. Pero Quine supone que la distinción en sí misma se deriva de la investigación y la reflexión científica:

...podemos investigar acerca del mundo y acerca del hombre como una parte de él, y descubrir así los indicios que el hombre podría tener acerca de lo que sucede a su alrededor. Restando sus indicios de su visión del mundo, obtenemos como diferencia la contribución neta del hombre. Esta diferencia indica la medida de la soberanía conceptual del hombre, el dominio dentro del cual puede revisar la teoría conservando los datos [WO, 5].

A partir de la investigación descubrimos que los "datos" que pueden "conservarse" son "escasos" con relación al alcance de la "soberanía conceptual" del hombre. Descubrimos entonces la medida en la que toda la ciencia es una "libre creación" del hombre o incluso, en la frase de Eddington, "algo dispuesto de antemano" (RR, 3-4). Con "ciencia" Quine se refiere aquí a todo lo que consideramos verdadero, incluyendo todas las verdades acerca del mundo externo. Lo que descubrimos cuando estudiamos la posición del hombre en el mundo es cómo es que todo aquello que el hombre cree acerca del mundo sobrepasa la "información" o los "datos" que él aprehende a través de sus sentidos.

Es una cuestión de hecho científica, o una teoría, el que nuestra única vía de información respecto a los objetos externos es por medio de la irritación de nuestras superficies sensoriales producida por fuerzas que emanan de estos objetos. Existe en consecuencia un gran abismo entre nuestros datos y nuestro conocimiento del mundo externo, y tender un puente entre ambos supone hacer una inferencia aventurada.⁴

⁴ W.V. Quine, "The Natural Theory of Knowledge", inédito, 1979, p. 2.

Al parecer aquí también se encuentra presente la misma distancia entre "nuestros datos" y "nuestro conocimiento del mundo externo" que suscita el problema tradicional, pero para Quine el hecho de que nuestra teoría rebase sus "bases sensoriales o las de los estímulos" (WO, 3) constituye en sí mismo una declaración de la ciencia, forma parte de la teoría misma del mundo. Tanto mejor sería al parecer para esta distinción y para la empresa epistemológica misma. El problema que debe resolver una epistemología naturalizada lo plantea la ciencia misma cuyo origen se pretende explicar.

Una vez que consideramos de esta manera el problema epistemológico, se sugiere naturalmente cierto tipo de respuesta a él. Claro está que no tenemos todos los detalles para su solución, ni siquiera una idea clara en todos los casos respecto a lo que hay que hacer para descubrirlos. El estudio científico de la percepción, el aprendizaje, la adquisición del lenguaje y el desarrollo y la transmisión del conocimiento humano se encuentra obligado a continuar en direcciones y con métodos que por el momento no podemos prever con claridad. Pero en opinión de Quine las líneas generales de la trama son suficientemente claras como para proporcionarnos una explicación muy abstracta y esquemática, aunque iluminadora con todo, del conocimiento humano. En el nivel de generalidad apropiado para la filosofía podemos explicar cómo es posible el conocimiento humano del mundo externo.

Nuestro conocimiento de las cosas externas en general debe interpretarse en la misma forma que cualquier porción de conocimiento teórico que debe interpretarse con relación a los "datos" en los que se basa. Para explicar algunas de las cosas que les suceden a los objetos perceptibles ordinarios, un físico podría inventar o apelar a una teoría que se compromete con objetos no percibidos o incluso imperceptibles como una manera de introducir una mayor simplicidad y economía en los principios básicos de su explicación global del mundo físico. Las verdades que el físico introduce y acepta respecto a las moléculas, por ejemplo, o a otros objetos extraordinarios, no se determinarán únicamente por medio de todas las verdades de las que tiene conocimiento o que puede en algún momento imaginar acerca de los objetos perceptibles, ordinarios cuyo comportamiento pretende explicar su teoría más amplia. Podría haber muchas teorías posibles distintas, incluso teorías tal vez igualmente simples, que podrían emplearse para implicar y en consecuencia para explicar el mismo conjunto de verdades acerca de los objetos ordinarios perceptibles. El científico no está obligado por estos "datos" a introducir sólo las moléculas como mecanismo explicativo y simplificador. Pero la teoría que en efecto introduce y a la cual apela se acepta y se mantiene porque cumple con su tarea. Con relación a estas verdades acerca de los objetos ordinarios, la existencia de las moléculas es por consiguiente una "hipótesis" o "postulación"; no se sigue de esas solas verdades, sino que se afirma por medio de una teoría que, junto con otros hechos y teorías, puede mostrarse que implica esas verdades observables ordinarias.

De acuerdo con Quine, la existencia de los objetos físicos en general debe asimismo entenderse como una "hipótesis" o "postulado". Desde luego, no es una "hipótesis" o teoría referente a un conjunto de verdades acerca de los objetos perceptibles ordinarios —estas verdades ya implican la existencia de los objetos físicos—. Más bien todos los enunciados semejantes acerca de las cosas físicas ordinarias deben interpretarse como "hipótesis" o enunciados teóricos relativos a lo

que aprehendemos por medio de los sentidos. Todos ellos "exceden con mucho cualquier dato disponible" (WO, 22). La ciencia nos dice que la única información que obtenemos por medio de los sentidos proviene de la irritación de nuestras superficies sensorias, y todas las verdades que creemos acerca del mundo físico que nos rodea "están escasamente determinadas por nuestras irritaciones sensorias" (WO, 22), al igual que las aseveraciones del físico acerca de las moléculas están escasamente determinadas por las verdades observables acerca de los objetos físicos ordinarios. Y en el caso de nuestras creencias acerca del mundo físico en general no se trata simplemente de que nuestra experiencia sea limitada. La subdeterminación persistirá "aun cuando incluyamos todas las irritaciones pasadas, presentes y futuras de todas las extensas superficies de la humanidad" (WO, 22). La teoría o "hipótesis" de los objetos físicos aún excede con mucho todos esos datos. Vista con relación a las irritaciones de nuestra superficie sensoria es, por tanto, semejante a la teoría o hipótesis de las moléculas vista con relación a las verdades acerca de las cosas perceptibles ordinarias. La única diferencia importante para Quine es que:

...el físico postula expresamente [las moléculas] por razones admitidas, mientras que la hipótesis de las cosas ordinarias se oculta en la prehistoria. Aunque en el caso de la hipótesis arcaica e inconsciente de los objetos físicos ordinarios no podemos hablar de más razones que los motivos de los seres humanos o de los mamíferos, sin embargo esta hipótesis y la hipótesis de las moléculas, en lo que a la función y al valor de sobrevivencia se refiere, son semejantes [WO, 22].

Si podemos entender cómo un físico puede llegar a saber que existen las moléculas, podemos también comprender igualmente cómo podemos llegar a saber que existen los objetos físicos.

¿Cuál es la "función y el valor en cuanto a la sobrevivencia" que se dice comparten estos dos tipos de hipótesis? Proporcionar justamente una "teoría" total más simple y económica explicando además los "datos" en los que se basa esta "teoría". Puesto que se encuentra "subdeterminada" por todos los "datos", la elección de la teoría no está determinada de una única manera; con todo y eso, Quine ha declarado que la "hipótesis" de los objetos físicos ha tenido éxito en la tarea para la cual, aunque inconscientemente, se concibió. "Ha probado ser más eficaz que otros mitos en tanto dispositivo para introducir una estructura manejable en el flujo de la experiencia";⁵ nos proporciona "la más simple y adecuada explicación global del mundo" (WO, 4). El origen de la teoría del objeto físico se "oculta en la prehistoria", en la medida en que se encuentra implícita en los lenguajes que han hablado los seres humanos desde tiempos inmemoriales. Al adquirir el lenguaje de nuestra comunidad, cada uno de nosotros llega a dominar gradualmente los mecanismos de referencia objetiva mediante los cuales puede hablarse de las cosas físicas externas, y las irritaciones que inevitablemente experimentamos en nuestras superficies sensorias nos disponen entonces a creer y afirmar cosas acerca de un mundo físico objetivo. Así es como llegamos a tener un conocimiento de las cosas externas.

⁵ W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", en su obra *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), p. 44.

El carácter científico de este esquema de explicación —o el carácter científico del estudio de la relación que hay entre nuestros efectos sensorios y nuestra subsecuente teoría del mundo— es la clave para comprender una epistemología totalmente naturalizada. No sólo el problema o el cometido de la empresa surgen de dentro de la ciencia, su solución debe también buscarse y encontrarse ahí. Dados sus propósitos filosóficos totalmente generales, Quine mismo está más interesado en recomendar y esbozar las líneas de una epistemología naturalizada que en llevarla a cabo con detalle. Aparte de mencionar las "proyecciones ópticas bidimensionales y diversos efectos de las ondas de aire en los tímpanos y algunas reacciones gaseosas en los pasajes nasales y algunas cosillas semejantes" (RR, 2) que aprehendemos por medio de los sentidos, profundiza muy poco en los hechos fisiológicos o psicológicos. Pero el proyecto que recomienda es, no obstante, un proyecto científico que "puede seguirse en cierto grado en el laboratorio, en uno u otro nivel de especulación" (RR, 3). Sus propias especulaciones sobre el tema tienden a centrarse en la adquisición del lenguaje, que es un fenómeno observable del mundo al que, no obstante, podríamos considerar de manera abstracta. Sabemos que un niño al adquirir un lenguaje de sus mayores no cuenta más que con los bombardeos de sus superficies sensorias como base y termina por hablar, al igual que sus mayores, de cosas físicas objetivas. Por consiguiente, un entendimiento genético de cómo se desarrolla esta competencia podría proporcionarnos una comprensión de la relación existente entre nuestros efectos sensoriales y nuestra teoría del mundo. Esto constituiría, según Quine, una comprensión de la relación entre la "observación" y la "teoría científica".⁶ Ésta es la razón por la que juzga que la teoría del lenguaje es vital para la teoría del conocimiento.

El énfasis que pone Quine en el carácter empírico, científico, del problema de nuestro conocimiento del mundo externo hace que parezca que su proyecto o planteamiento no es el mismo problema que ha preocupado al filósofo tradicional. Es cierto que en opinión de Quine el problema surge porque existen muchas posibilidades compatibles con lo que proporcionan los sentidos. Dado que podríamos adoptar cualquiera de las muchas teorías diferentes que se basan en los mismos "datos", el problema es explicar cómo sabemos que existen los objetos externos, cómo sabemos que la "teoría del objeto físico" es la correcta. Quine dice que llegamos a esta teoría, o a cualquier consideración que hagamos para crearla, sobre bases análogas a aquellas sobre las que cualquier científico acepta una teoría que trasciende su evidencia. "El juez último es el llamado método científico, que no obstante es amorfo" (WO, 23). Pero, ¿podría esperarse que se respondiera a la pregunta del filósofo tradicional acerca del mundo externo emulando simplemente y con exactitud los mejores procedimientos científicos? Los científicos explícitamente abocados a la construcción de una teoría, por lo general ni siquiera consideran, y mucho menos excluyen con justificación, las clases de posibilidades planteadas en la formulación del problema tradicional. Un experimentador no establece que no está soñando al someter a prueba cierta teoría química. Si nosotros mortales ordinarios, no científicos, llegamos a nuestra visión del mundo

⁶ W.V. Quine, "The Nature of Natural Knowledge", en S. Guttenplan (comp.), *Mind and Language* (Oxford, 1975), p. 74. (En adelante citado como NNK.)

externo mediante una inferencia del mismo tipo general, no consideraremos ni intentaremos eliminar tampoco esas excéntricas posibilidades. Todo eso se confirma en la explicación de Quine del origen de nuestra teoría del mundo. En ningún lugar de su exposición explica cómo excluimos la posibilidad de que nuestros datos sensoriales sean simplemente producto de un sueño, de un demonio maligno, o alguna otra fuente incompatible con la "hipótesis" de los objetos físicos. Esto sugiere que sea lo que sea lo que se pretende llevar a cabo con la epistemología naturalizada de Quine, con ella no se podría responder a la pregunta misma que ha resultado tan problemática para el epistemólogo tradicional. La exclusión justificada de las posibilidades incompatibles con el conocimiento del mundo físico es justamente lo que estaba en duda en el problema tradicional.

Otra aparente diferencia es que el problema de Quine en cuanto a nuestro conocimiento debe resolverse haciendo uso de la información científica que en cierto momento poseamos o podamos descubrir, mientras que el problema del epistemólogo tradicional implicaba poner en peligro toda esta supuesta información y por tanto hacerla inutilizable para tales propósitos explicativos. Las cuestiones que puede resolver la ciencia empírica no incluyen la del filósofo tradicional. Esto no quiere decir que no puede haber una ciencia del conocimiento humano, sino sólo que nunca podría esperarse que una investigación "interna" semejante, con todo y que sea factible, responda a la pregunta tradicional. Ésta es precisamente la posición de Carnap. Concuere en que puede haber un estudio científico empírico de los seres humanos y de cómo llegan a tener un conocimiento como el que tienen, y no tendría ninguna objeción a la epistemología naturalizada de Quine así concebida. Pero justamente a consecuencia de su carácter empírico, resoluble, la pregunta no podría ser la misma que la cuestión filosófica tradicional. En opinión de Carnap esta cuestión es filosófica y carente de sentido por razón de que ninguna prueba podría ayudarnos a resolverla. Ninguna "teoría" resulta más creíble que alguna otra con base en la información de la que se dice disponemos.

Quine en momentos parece admitir el problema tradicional y estar de acuerdo en que la respuesta escéptica a él es correcta. Considera que los filósofos empiristas del pasado se ocupaban de la relación entre los datos sensoriales y las creencias acerca del mundo externo de dos maneras distintas. Está el problema "conceptual" de si los enunciados acerca de los objetos físicos externos pueden expresarse o reformularse completamente sin que sufran ningún menoscabo en términos puramente "sensoriales", y se encuentra también el problema "doctrinal" de si nuestro conocimiento de las cosas físicas externas puede justificarse de manera adecuada con base en un conocimiento puramente "sensorio" (EN, 69-70). En cuanto a este problema "doctrinal" de justificación, Quine considera que en la actualidad no hemos hecho ningún avance con relación a donde se quedó con Hume la cuestión. "El aprieto humeano es el aprieto humano" (EN, 72). Presumiblemente por ello piensa que nuestras creencias acerca de los cuerpos no están justificadas por nuestros datos sensoriales.

Hay dos razones, al parecer, para este veredicto desesperanzado. La primera es que ningún enunciado general o enunciado acerca del futuro (y presumiblemente tampoco acerca del pasado), aun cuando pudieran expresarse en términos puramente "sensoriales", podrían ser conocidos con certeza con base en las experiencias

presentes de los sentidos. Van más allá de lo que es cierto de las impresiones actuales. La otra razón, por lo menos en opinión de Hume, era que cualquier justificación que nuestras experiencias sensoriales puedan proporcionar de los enunciados que las trascienden, tendría que provenir de la fiabilidad de la inferencia inductiva o no demostrativa. Toda inferencia semejante tendría que llevarnos de lo que ha sido experimentado a lo que no lo ha sido, y el principio de una inferencia de esta clase no podría él mismo ser sólo un informe de las experiencias sensoriales del presente. Aun cuando pudiésemos explicar "científicamente" por qué hacemos el tipo de inferencias que hacemos, no se seguiría que habríamos resuelto el problema "doctrinal" tradicional de si las conclusiones de nuestras inferencias están justificadas por sus premisas. Esto es porque la información científica misma a la que apelamos en nuestra explicación, habría sido obtenida precisamente mediante una inferencia de este tipo.

Quine parece admitir a veces que cualquier intento "científico" de justificar de esta forma la inferencia inductiva entraña una circularidad viciosa. Piensa que la teoría darwiniana de la selección natural, por ejemplo, podría ser de ayuda para explicar por qué la inducción funciona tan bien para nosotros, sobrevivientes cuya razón procede inductivamente; somos descendientes de aquellos que consiguieron "criterios de similitud" aptos. Pero esta explicación biológica no podría justificar la inducción. "Sería circular", concede Quine, "pues el conocimiento biológico se basa en la inducción" (NNK, 70). Críticas similares de circularidad fueron las que determinaron el proyecto tradicional. Si todo nuestro conocimiento del mundo externo se encuentra en duda a la vez, no puede apelarse a ninguna porción de este supuesto conocimiento para explicar cómo tenemos conocimiento del resto; la totalidad de nuestro conocimiento debe justificarse sólo sobre una base "sensorial". Quine admite que:

...la transferencia a la psicología de la carga epistemológica es una treta que fue proscribida en tiempos remotos por tratarse de un razonamiento circular. Si el objetivo del epistemólogo es la validación de los fundamentos de la ciencia empírica, hace que fracasen sus propósitos al usar la psicología u otra ciencia empírica en la validación [EN, 75-76].

La propia epistemología naturalizada de Quine es justamente "una transferencia a la psicología de la carga epistemológica" (y a cualquier otra ciencia que pudiera ayudarnos a comprender el conocimiento humano). Si esto no frustra el propósito de Quine, aunque sí haga fracasar el propósito del epistemólogo tradicional, ¿se debe ello a que el problema que Quine plantea y al cual responde es diferente del problema tradicional? ¿Qué relación existe entonces entre ellos?

Quine sugiere en momentos que los problemas son diferentes. El problema "doctrinal" de justificar nuestro conocimiento de los cuerpos físicos en términos puramente "sensoriales", sugiere, debiera abandonarse como una esperanza vana. Podemos entonces concentrarnos en el proyecto científico factible de comprender la relación existente entre la "observación" y la "ciencia", entre el "exiguo inducto" de nuestras superficies sensoriales y el "educto torrencial" que conforma nuestra teoría del mundo. Porque el epistemólogo tradicional estaba abocado a validar o

justificar nuestro conocimiento del mundo es que insistía en reconocer ciertos objetos de conciencia en la percepción sensorial. Pretendía identificar la información indudable que puede decirse adquirimos en la percepción, de modo que pudiera plantearse de manera más clara y precisa la cuestión de cómo esta información jamás podría justificar nuestras creencias más extensas acerca de un mundo externo. Pero una vez que se abandona el plan de justificar, piensa Quine, podemos evitar el problema de la conciencia y simplemente tratar de explicar cómo surge nuestro educto teórico torrencial de aquellos sucesos que tienen lugar en nuestras superficies sensorias. Al pretender o proporcionar una explicación semejante, obviamente somos libres de emplear cualquier información científica de la que dispongamos en algún momento o que tengamos la suerte de obtener. En este caso nuestro objetivo científico es la comprensión de la relación existente entre dos tipos de sucesos del mundo físico observable, no el proyecto extracientífico imposible de sustentar de alguna manera nuestra rica teoría de la naturaleza sobre la base de ciertas entidades extrañas de las que consideramos que somos, estrictamente hablando, conscientes en la percepción.

Esto hace por tanto parecer como si Quine estuviese simplemente cambiando de tema, o recomendando un tema diferente del que interesara al epistemólogo tradicional. Lo que dejaría abierta la posibilidad, en ocasiones admitida por Quine, de que el escepticismo es y sigue siendo la única respuesta al problema tradicional, y de que nada de lo que él dice en su epistemología naturalizada afecta en modo alguno esta respuesta. Pero Quine también desea resistirse a este arreglo.

En *The Roots of Reference* niega que el "epistemólogo liberado" que ahora marcha bajo la bandera de la psicología empírica haya modificado el tema tradicional; la suya "es más bien una persistencia bien informada en el problema epistemológico tradicional" (RR, 3). El hecho de que esté bien informada se deriva del reconocimiento de que el filósofo tradicional se equivocó en algo. El filósofo tradicional consideraba que apelar a alguna de las ciencias empíricas o a todas ellas para explicar cómo es posible nuestra ciencia empírica del mundo sería un razonamiento circular, de modo que de tal apelación no podría resultar ninguna validación o justificación de nuestro conocimiento del mundo. Pero podemos ahora ver, de acuerdo con Quine, que "este temor de que haya una circularidad es un caso de timidez lógica innecesaria, incluso si se aceptara el proyecto de justificar nuestro conocimiento del mundo externo" (RR, 2). Una epistemología naturalizada liberada parece capaz de proporcionarnos lo que la tímida filosofía tradicional desesperó de hallar. Esta nueva concepción de la epistemología es "ilustrada": "en cuanto que reconoce que el desafío escéptico se deriva de la ciencia misma y que al enfrentarlo somos libres de emplear el conocimiento científico. El viejo epistemólogo no pudo reconocer la fortaleza de su posición" (RR, 3). Lo que el epistemólogo tradicional no pudo reconocer, según Quine, fue que la amenaza que formuló en contra de nuestro conocimiento del mundo procedía de este mismo conocimiento. Las razones que tenía para considerar problemático el conocimiento o para dudar de su validez, eran razones científicas. Si hubiese reconocido la fuente real de sus dudas habría reconocido la fortaleza de su posición y el hecho de que puede hacer uso de la ciencia para resolver las dudas que ha planteado.)

Aquí volvemos al punto importante, antes mencionado, de que el problema al que debe dar respuesta la teoría del conocimiento es planteado por este mismo conocimiento cuyo origen o posibilidad se pretende explicar. La teoría del conocimiento para Quine, en lo que a la tradición se refiere, tiene un origen en la duda y la amenaza del escepticismo. "La duda dio lugar a la teoría del conocimiento, es cierto; pero el conocimiento, también, fue lo que suscitó la duda. El escepticismo es un vástago de la ciencia" (NNK, 67). La "fortaleza de su posición", a la que Quine está señalando para hablar del epistemólogo tradicional, es la disponibilidad del conocimiento científico para resolver su problema. Por muy difícil o complicada que pudiera ser la investigación, es una tarea científica como cualquier otra, de modo que no nos encontramos en peor posición para explicar nuestro conocimiento del mundo que para explicar cualquier otro fenómeno natural.

En opinión de Quine la confusión se centró en el problema de la conciencia. Los antiguos epistemólogos pensaban que los hechos acerca de la poquedad de nuestros datos sensoriales se descubrían mediante la introspección o quizá simplemente atendiendo con cuidado a lo que nos es dado en la percepción. Pero de hecho las razones para considerar escasos nuestros datos y por tanto problemático el conocimiento provienen de la ciencia misma. El conocimiento del mundo y de la manera en la que lo que percibimos puede alejarse de él fueron necesarios para que la epistemología intentara entonces eludir el escepticismo. Lo que se sugiere es que como consecuencia de que el epistemólogo tradicional no pudiera reconocer este hecho importante —que las "dudas escépticas" son realmente "dudas científicas"— no pudo darse cuenta de que se encontraba en la sólida posición de ser capaz de usar su ciencia para resolver estas dudas y explicar cómo es posible el conocimiento científico.

Esto constituye a la vez un diagnóstico del dilema del filósofo tradicional y una defensa de la epistemología científica de Quine como "una persistencia bien informada en el antiguo problema epistemológico". La epistemología naturalizada no sólo es lo único que podemos tener; es todo lo que necesitamos o podemos necesitar. Habiendo subrayado el hecho de que el planteamiento del problema epistemológico depende de la aceptación de ciertos resultados de la ciencia natural, Quine concluye inmediatamente, "La epistemología es mejor vista, por tanto, como una empresa al interior de la ciencia natural" (NNK, 68). Él no está simplemente diciendo aquí que la epistemología pueda considerarse mejor como una empresa al interior de la ciencia natural, como podría hacer si se encontrara cansado de las interminables disputas de los filósofos y considerara mejor (o "lo mejor") centrarse en su lugar en la psicología o la fisiología. Su "por tanto" indica que su concepción científica de la epistemología pretende sustentarse mediante lo que acaba de decirse. Lo que recién se ha dicho es que "las dudas escépticas son dudas científicas", que el problema epistemológico surge al interior de la ciencia misma.

La inferencia es sugerida de manera aún más fuerte en la exposición de Quine del "punto lógico fundamental", que en su posición pasa por alto el epistemólogo tradicional.

El punto lógico fundamental es que el epistemólogo está haciendo frente a un desafío a la ciencia natural que surge del interior de la ciencia natural. El desafío es el siguiente... [Aquí hay una descripción de nuestras exiguas irritaciones sensorias] ¿Cómo, continúa el

desafío, podríamos esperar averiguar algo acerca del mundo externo a partir de indicios tan escasos? En suma, si nuestra ciencia fuese verdadera, ¿cómo podríamos saberlo? Es claro que, al hacer frente a este desafío, el epistemólogo puede emplear libremente toda la teoría científica [RR, 2].

El epistemólogo tradicional no considera que fuera claro que pudiera emplear libremente la teoría científica; le parecía claro que no podía hacerlo. Pero si el "punto lógico" acerca del origen científico de su desafío a la ciencia es lo único en lo que el filósofo tradicional se equivocó, la implicación es que ("claramente") el conocimiento científico puede usarse para hacer frente a este desafío precisamente *porque* el desafío surge del interior de la ciencia misma.

Muchos filósofos se han sentido tentados por una conclusión aún más fuerte a partir del origen científico de las dudas del epistemólogo. Estas dudas generalmente se fundamentan en la posibilidad de la ilusión. Pero si, como Quine dice, "el concepto mismo de ilusión se apoya en la ciencia, pues la cualidad de ser una ilusión consistía simplemente en el hecho de que algo se desviara de la realidad científica externa" (RR, 3), podría parecer que inmediatamente podemos concluir que nunca puede llegarse a una duda escéptica general acerca de todo nuestro conocimiento. Para Quine, "las ilusiones sólo son ilusiones en relación con una aceptación previa de objetos verdaderos con los cuales se las compara", y "los objetos tienen que postularse antes de que pueda haber un motivo, por muy débil que sea, para asentir a un mundo no comprometido de lo inmediatamente dado" (NNK, 67). Esto parece llevar naturalmente a la conclusión de que puesto que se requiere de cierto conocimiento de la ciencia incluso para entender qué es una ilusión, es imposible que una apelación a la posibilidad de la ilusión mine todo nuestro conocimiento científico a la vez. Sería quitar de abajo de nosotros el mismo apoyo que originalmente nos hizo falta para lograr que el proyecto de impugnación tuviera éxito. Lo que se ha impugnado o puesto en duda, parecería, no podría ser en consecuencia la totalidad de nuestro conocimiento científico a la vez. El argumento rezaría así poco más o menos.

Ya antes mencioné argumentos de esta clase general. Se trata de un tipo de crítica en cuanto a que el epistemólogo escéptico sólo podría llegar a su conclusión general distorsionando los significados de sus términos o violando las condiciones necesarias para que dichos términos tengan el sentido que tienen. En este argumento se consideraría que la dependencia de lo que Quine llama aquí "el concepto de ilusión" respecto a un cierto conocimiento no cuestionado de la realidad externa forma parte del significado, o es una condición de la significación, de la noción de ilusión. En el capítulo II expuse algunas dudas generales en cuanto a las posibilidades de éxito si se sigue esta línea. Pero sea que el argumento pueda estar basado en el significado o en la significación, es claro que Quine no lo está haciendo. Su visión del lenguaje y su rechazo del uso filosófico de la sinonimia o de la analiticidad no le permiten apelar a lo que se encuentra o no incluido en el significado de un término particular. Uno de los méritos de los puntos de vista de Quine respecto al lenguaje es que no sustentan este tipo de argumentación dudosa. Pero si él no considera que el origen científico de las dudas del epistemólogo conduzca al escéptico a una contradicción o auto-

rrefutación abierta, ¿por qué juzga que, a causa de que "las dudas escépticas son dudas científicas", el epistemólogo "claramente" es libre de hacer uso de la ciencia empírica para resolverlas?

El problema se hace más difícil con la negación explícita de Quine: "No estoy acusando al escéptico de cometer una petición de principio; tiene todo el derecho de asumir la ciencia para refutar la ciencia; esto, si se hiciera, sería un argumento claro por *reductio ad absurdum*. Sólo estoy indicando que las dudas escépticas son dudas científicas" (NNK, 68). Ésta es una concesión importante y constituye un punto convincente en la defensa del filósofo tradicional. Si no hay nada extraño en términos lógicos o contraproducente en el hecho de partir de cierto conocimiento científico y terminar rechazándolo o dudándolo todo, ¿en qué se convierte "el punto lógico fundamental" en el que se dice que el epistemólogo tradicional se ha equivocado? Si el "único" señalamiento que está haciendo Quine es que "las dudas escépticas son dudas científicas", ¿se sigue que la epistemología, "por tanto", forme parte de la ciencia natural y que "claramente" el epistemólogo puede hacer uso libremente de toda la teoría científica? Una vez que se ha admitido que el escéptico podría estar argumentando por *reductio ad absurdum*, me parece que no se sigue.

La *reductio ad absurdum* presumiblemente se haría en estos términos. O bien la ciencia es verdadera y nos proporciona un conocimiento, o bien no lo es. Si no es verdadera, nada de lo que creemos acerca del mundo físico sería conocimiento. Pero si sí nos proporciona un conocimiento, podemos ver a partir de lo que nos dice respecto a los exiguos efectos de nuestras superficies sensorias durante la percepción que nunca podemos decir si el mundo externo es realmente en la forma en la que lo percibimos. Pero si es así, no podemos saber nada acerca del mundo físico. De tal suerte, una vez más, nada de lo que creemos acerca del mundo físico equivale a un conocimiento. De acuerdo con cualquiera de estas posibilidades, nada sabemos del mundo físico.

No estoy sugiriendo que éste sea el argumento escéptico en sí mismo. Sólo llegaríamos al descubrimiento de la cortedad de nuestros datos sensoriales y a la conclusión de la imposibilidad de que sustenten nuestras creencias acerca del mundo, en el segundo cuerno del dilema de la *reductio* después de reflexiones bastante complejas de la clase que esboqué en el capítulo I. En este momento el problema es únicamente si alguien cuyo razonamiento escéptico se considera que cae dentro de este patrón de *reductio* general, estaría por tanto en condiciones de usar una parte o todo su conocimiento científico del mundo para mostrar cómo es posible, después de todo, el conocimiento. Me parece claro que no estaría en condiciones de hacerlo. Ésta es la razón por la que me parece que la concesión de Quine en cuanto a que puede considerarse que el escéptico está argumentando por *reductio ad absurdum*, marcadamente constituye un apoyo a la concepción que el filósofo tradicional tiene de su problema. Si estoy en lo correcto, el hecho de que "las dudas escépticas son dudas científicas" no coloca al epistemólogo que plantea estas dudas en la posición más firme de tener libertad de emplear el conocimiento científico del mundo en su tentativa de responder a estas dudas y explicar cómo es posible el conocimiento.

Supóngase que preguntamos, como hace Descartes, si tenemos algún conocimiento acerca del mundo que nos rodea y cómo es posible un conocimiento

semejante. Y supóngase que formulamos esta pregunta y consideramos que es difícil darle una respuesta a causa de ciertas cosas que consideramos verdaderas al principio, respecto al mundo físico y a los procesos perceptuales que nos proporcionan el único acceso al mundo con que contamos. Si razonáramos entonces como razona Descartes y llegáramos por *reductio ad absurdum* a la conclusión de que nada sabemos del mundo físico y nos sintiéramos insatisfechos con esta conclusión, es claro que no pasaríamos tranquilamente a contentarnos y a explicar cómo, no obstante, es posible el conocimiento apelando a aquellas mismas creencias acerca del mundo físico que un momento antes hemos consignado al reino de lo que se desconoce. Por nuestros propios argumentos, a pesar de su origen científico, nos veríamos impedidos de emplear, como independientemente fiable, alguna parte de lo que previamente habríamos aceptado como un conocimiento del mundo que nos rodea. El origen científico de nuestra pregunta o dudas originales no serviría de nada, en consecuencia, para mostrar que la respuesta a nuestra pregunta o la resolución de nuestras dudas puede hallarse en un estudio empírico del conocimiento humano como fenómeno observable del mundo físico.

Esto no dice nada acerca de la deseabilidad o plausibilidad independiente de un estudio empírico de la psicología y la fisiología de la percepción, el aprendizaje y la adquisición del lenguaje. Nada he dicho acerca de que la epistemología tradicional pretenda calumniar esto. Lo que se encuentra en duda es sólo la relación que hay entre el proyecto de Quine y la empresa epistemológica tradicional. Yo no calumniaría tampoco las convencidas aseveraciones cotidianas de G. E. Moore. De hecho, intenté eliminar las acusaciones filosóficamente motivadas que le dirigieron otros. En ese caso el único problema también era la pertinencia de las afirmaciones de Moore para lo que identificamos como el proyecto tradicional. Según puntos de vista como los de Carnap y Kant, lo que dice Moore es perfectamente legítimo e inatacable, pero de una u otra forma no hace nada para resolver el problema filosófico. Los resultados de una explicación científica del conocimiento seguida independientemente estarían en el mismo caso. Serían versiones "científicas" de las observaciones de "sentido común" de Moore. Pero si consideramos que la pregunta filosófica no se responde y no podría responderse directamente a la manera simple de Moore (como pienso que sucede), debemos considerar también que no puede responderse mediante afirmaciones aparentemente más científicas en el mismo sentido. El argumento científico no es más verdadero, no está corroborado en un grado más alto, ni se encuentra más claramente fundamentado en la experiencia que lo que dice Moore; es sólo más complejo. Para Quine, "la ciencia es el sentido común consciente de sí mismo" (WO, 3).

Quine no acepta ni la concepción kantiana ni la carnapiana de la empresa filosófica, por tanto su apelación a la separación de lo filosófico de lo científico no es posible en el caso de Quine. Él rechaza la posibilidad de una posición "externa" desde la cual la totalidad de nuestro conocimiento del mundo puede vislumbrarse íntegramente; para él la filosofía es un continuo con la ciencia. Descartes y otros filósofos tradicionales podrían aceptar esta continuidad —por lo menos en tanto consideran que su evaluación filosófica de nuestro conocimiento tiene la consecuencia escéptica de que lo que creíamos que era un conocimiento científico del mundo no es en realidad ningún conocimiento—. No tenemos más razones para

creer en él que para dejar de hacerlo. Esto es algo que ninguna investigación filosófica podría mostrar, de acuerdo con Carnap y Kant. Pero para Descartes la ciencia y nuestra visión de sentido común del mundo pueden caer bajo el ataque filosófico general, y si el argumento puede juzgarse a la manera de Quine como una *reductio ad absurdum*, se considerará que este ataque viene "del interior". Aun cuando las dudas que conducían al eventual rechazo de la ciencia del mundo sean ellas mismas "dudas científicas", terminamos encontrándonos en una posición en la que nada acerca del mundo externo constituye un conocimiento o una creencia sólida, incluyendo las creencias mismas que ayudaron a dar lugar a las dudas en un principio. Dada la posibilidad de una *reductio* el repudio de Quine de una posición objetiva "externa" para la evaluación del conocimiento no sería en sí mismo garantía de la imposibilidad del escepticismo epistemológico. Sería posible un desafío escéptico "desde el interior" y con ello no podría apelarse al conocimiento impugnado para hacer frente a ese desafío.

¿Qué hay entonces, de acuerdo con Quine, errado en el escepticismo? ¿Cómo puede eludirse? En tanto se considere que el reconocimiento del "punto lógico fundamental" de que "las dudas escépticas son dudas científicas" bastaría para "librar" al filósofo tradicional de su conclusión escéptica. Pero si esto no legitima por sí solo una respuesta "científica" a lo que sigue siendo un problema real, la duda continúa ahí.

Pese a este aparente problema, Quine se contenta con hacer hincapié en su "naturalismo", la idea de que en sus reflexiones sobre el conocimiento él está:

...razonando al interior del sistema científico en su conjunto y no de una manera superior o que lo trascienda. Lo mismo se aplica a mi afirmación...de que "No estoy acusando al escéptico de cometer una petición de principio; tiene todo el derecho de asumir la ciencia para refutar la ciencia". El escéptico se niega a reconocer la ciencia porque, según sus propias palabras, es vulnerable a la ilusión; y mi única crítica al escéptico es que está exagerando.⁷

Desde el punto de vista de Quine, el escepticismo acerca del mundo externo no es incoherente. Él defiende el derecho del escéptico a exponerlo ("tiene todo el derecho"); sólo lo critica por extremista.

¿En qué consiste la reacción exagerada del escéptico, de acuerdo con Quine? Podría parecer que en la respuesta alarmista de rechazar completamente la ciencia y de no hacer nunca uso de ella nuevamente porque "es vulnerable a la ilusión, según sus propias palabras". Ésta sería una reacción exagerada, al igual que el hecho de deshacerme de mi coche o de no creer en que arrancará nuevamente porque falló una vez en un clima helado en la alta montaña. Pero he argumentado que el razonamiento escéptico no se centra directamente en el simple hecho de que algunas veces sobrevienen ilusiones. Este solo hecho no implica que no sepamos nada del mundo circundante. La conclusión escéptica sólo se deriva con el entendimiento de que todo lo que aprehendemos a través de los sentidos es compatible con un sinnúmero de "hipótesis" distintas respecto a lo que sucede más allá de estos datos sensoriales, de manera que no hay forma de decidir cuál de las diversas posibilidades realmente acaece. Si ésta es la

⁷ W. V. Quine, "Reply to Stroud", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. VI, 1981, p. 475.

posición en la que nos encontramos, concluir que no podemos saber nada del mundo que nos rodea no es una reacción exagerada. Ésa sería la única reacción razonable ante una situación semejante. Si con base en lo que veo no puedo decir si el pájaro que hay en el jardín es un jilguero, un petirrojo o un canario, concluir que no sé que es un jilguero está lejos de ser una reacción exagerada.

Pero Quine sugiere que el escéptico exagera, toda vez que en este momento realmente no tenemos ninguna buena razón para rechazar la ciencia por las razones del escéptico. Concede que:

La experiencia podría, mañana, dar un vuelco que justificara las dudas del escéptico respecto a los objetos externos. Podría decrecer nuestro acierto en la predicción con base en las observaciones de manera repentina, y en concomitancia con esto podría comenzar a ser acertado en cierto modo el basar las predicciones en los sueños o en las fantasías. En tal caso, podríamos poner en duda razonablemente nuestra teoría de la naturaleza incluso en sus lineamientos más generales. Pero nuestras dudas serían aún inmanentes y paralelas al empeño científico.⁸

Esto sugiere que la "teoría" escéptica no se encuentra, con todo, tan bien confirmada como algunos otros puntos de vista. Tal vez pueda llegar a estarlo, pero por el momento carece de justificación suficiente.

Entre lo que Quine denomina escepticismo en este caso y la posición a la que se llega al final de la *Primera meditación* de Descartes, media un gran abismo. Al apelar a la posibilidad de que esté soñando y argumentar que no es posible que la excluyamos, Descartes no está sugiriendo que debamos basar nuestras predicciones en los sueños o fantasías en lugar de fundamentarlas en lo que nos place llamar observaciones científicas y experimentación. Y al desdeñar la ciencia como fuente de conocimiento del mundo no pretende comunicarnos que el acierto que teníamos al "predecir con base en las observaciones" decrecerá si continuamos razonando y teorizando científicamente como hemos hecho hasta ahora, ni que por tanto deberíamos recurrir a nuestros sueños en su lugar. Quine habla de la experiencia futura como una posible justificación de las dudas del escéptico respecto a los objetos externos, como si de momento estas dudas no estuvieran suficientemente justificadas. Pero la cuestión de si el escepticismo es la respuesta correcta a la pregunta epistemológica no es algo que se establezca mediante una observación o experimentación posterior. Si se plantea correctamente el problema —como Quine mismo lo plantea— sabemos de antemano que cualquier experiencia futura podría ser similar, sólo puede proporcionarnos más datos sensoriales que seguirán siendo irrisoriamente exiguos con relación a la riqueza de nuestro conjunto de creencias acerca del mundo circundante. Siempre nos encontraremos ante el problema de si tenemos más razones para adoptar la "hipótesis" de los objetos físicos que para adoptar alguna de las cientos de otras hipótesis que trascienden de igual manera todos los datos posibles.

El punto de vista escéptico que constituye una respuesta a esta cuestión no toma ninguna posición en cuanto a lo que realmente sucede más allá de los datos —en cuanto a cuál de las diversas "teorías" deberíamos adoptar—, de tal suerte que no es necesario que esperemos que haya más pruebas para decidir si el punto de vista

⁸ "Reply to Stroud", p. 475.

escéptico es más, o menos, merecedor de nuestra aceptación. Si estamos limitados a los datos que subdeterminan con mucho lo que creemos, las dudas escépticas están justificadas en este momento —de hecho, estaban de igual forma justificadas en 1630—. No es cuestión de una mayor experiencia; el escepticismo no dice que la ciencia actual no es un conocimiento del mundo y que en su lugar alguna otra cosa (digamos, la fantasía) lo sea realmente. Dice simplemente que ninguna de las "hipótesis" rivales en cuanto a lo que en verdad sucede más allá de los datos puede llegar a conocerse como verdadera; en efecto, que no podemos tener más razones para creer alguna de ellas en lugar de las otras con base sólo en los datos sensoriales que en cualquier momento podamos tener. Si nuestros datos son tan inevitablemente restringidos con relación a lo que afirmamos conocer sobre su base, la conclusión de que no podemos tener conocimiento de nada más allá de los datos no es, en absoluto, una reacción exagerada.

Kant y Carnap, de modos distintos, ven un escepticismo potencial en la cuestión tradicional. Ésta es la razón por la que se centran en el problema mismo y en la cuestión de en qué sentido es que debe haber algo erróneo en la manera en la que se ha planteado. Quine se abstiene de estas acciones puramente "filosóficas" o de diagnóstico. Él encuentra tranquilidad suficiente en la idea de que el epistemólogo, al igual que cualquier otra persona, debe operar desde el interior del cuerpo acumulativo de la teoría que constantemente estamos evaluando, revisando, ampliando y ajustando según nos vemos llevados por ella. Reconstruimos y reparamos nuestro barco en mar abierto. Pero si puede considerarse que el escéptico argumenta por *reductio* en favor de la conclusión de que no obstante la totalidad de esta ciencia, no nos proporciona ningún conocimiento del mundo, el consuelo del solo naturalismo no será suficiente. Nos dejaría sin modo de asegurar que la mayor parte de nuestro barco, en la medida en que representa lo que conocemos o aquello acerca de lo cual tenemos razones para creer, no puede ser, o quizá ya ha sido, abandonado. Esto le daría a un epistemólogo tradicional que se hallara entre nosotros la posibilidad de aserrar por completo esta exigua parte del barco que representan nuestros datos sensoriales y dejar el resto a la deriva, sin timón en el mar abierto. Ciertamente no constituye ninguna garantía contra este sabotaje el solo pensamiento de que el saboteador debe encontrarse a bordo del barco al inicio del viaje, ni siquiera el hecho de que él tendría, en primer lugar, que tener por lo menos un pie en esta enorme y prescindible porción para desprenderla del barco del conocimiento.

El estudio del conocimiento naturalista de Quine procede en términos de una distinción general entre lo que aprehendemos a través de los sentidos y todo lo que creemos acerca del mundo físico con base en estos datos. Quisiera argumentar ahora que esta concepción del conocimiento y de la empresa epistemológica no sólo tolera el escepticismo, como he estado sólo sugiriendo, sino que se compromete verdaderamente con él. No haría posible que entendiéramos, ni siquiera en sus propios términos, cómo es dable nuestro conocimiento del mundo externo en general. He de hacer hincapié en que no quiero decir que haya algo equivocado en el estudio científico del conocimiento humano. Lo que deseo examinar es la concepción particular de la tarea de la que Quine se sirve. No es sólo cuestión de que averigüemos todo lo que podamos acerca del conocimiento humano mediante

algún medio aceptable; para Quine la tarea específica consiste en entender cómo es posible nuestro conocimiento mediante una comprensión de cómo es que "el exiguo inducto" en nuestras superficies sensorias da lugar al "torrencial educto" en la forma de oraciones acerca del mundo físico externo cuya verdad aceptamos.

Comenzaremos preguntando cómo, en los contextos más ordinarios o incluso en los científicos, explicamos el conocimiento de alguien o cómo explicamos de qué modo es posible. Para Quine se trata de una sencilla cuestión de observación y explicación científica. Examinamos "un fenómeno natural, a saber, un sujeto humano físico. Este sujeto humano recibe cierto inducto experimentalmente controlado —ciertas formas de irradiación en frecuencias variadas, por ejemplo— y finalmente el sujeto formula como salida una descripción del mundo externo tridimensional y de su historia" (EN, 82-83). No hay nada problemático en esta clase de investigación. Como observador o experimentador, yo puedo observar a un ser humano y su medio mientras observo también la "salida" que produce en la forma de las emisiones que interpreto como referentes al mundo que le rodea. Dado lo que conozco acerca de su medio y lo que (de acuerdo con Quine) me dice la ciencia acerca de los procesos de la percepción, puedo tratar de explicar cómo se encuentra relacionado el "torrencial educto" al que tengo acceso con, o cómo es producido por, el "exiguo inducto" que sé que está recibiendo en sus superficies sensorias. Toda vez que sé qué tan "exiguos" son estos "inductos", sé que lo que dice acerca del mundo se encuentra grandemente subdeterminado por sus efectos sensoriales: de hecho, desde el punto de vista de Quine por todos los efectos sensoriales que él o cualquier otra persona tendrá alguna vez (WO, 22).⁹ En este sentido, puedo ver su discurso acerca de los objetos físicos como una "hipótesis" relativa a sus "datos". Nada de lo que él dice acerca del mundo físico se sigue de verdades referentes a lo que está sucediendo en sus superficies sensorias. Con relación a estos efectos sensoriales, los objetos físicos son para él "postulados", algo que "proyecta" a partir de sus "datos" (EN, 83).

Al denominar "postulado" o "proyección" a partir de los datos a su concepción del mundo físico, no estoy implicando en este contexto normal que no sepa nada acerca del mundo físico o que sus creencias al respecto no sean verdaderas o razonables. Dado que estoy en condiciones de percibir si lo que la persona dice acerca del mundo que le rodea es verdadero, puedo determinar si su creencia en una situación particular es un *mero* postulado o proyección: algo que esta persona cree y afirma pero sin tener de hecho ninguna base. Si descubro, en un caso particular o en general, que lo que dice del mundo que le rodea es cierto, puedo no obstante sostener que sus creencias bien pueden ir más allá de sus efectos sensoria-

⁹ Decir que las verdades acerca del mundo físico "trascienden con mucho cualquier dato de que se disponga" o que "se encuentran poco determinadas por nuestras irritaciones en las superficies" podría significar que i) las verdades acerca del mundo físico no se siguen del hecho de que ocurran ciertas irritaciones en las superficies, o que ii) las verdades acerca del mundo físico no se siguen de los "datos" o "información" proporcionados por estas irritaciones en las superficies. Bajo la primera interpretación, no *todas* las verdades acerca del mundo físico estarían subdeterminadas por los efectos sensoriales, ya que la verdad "Los efectos I_1, I_2, \dots ocurridos en las superficies sensorias S_1, S_2, \dots " no está subdeterminada por esos efectos y es una verdad acerca del mundo físico. Más adelante ofrezco más razones para pensar que a Quine debe interpretársele de la segunda forma, a pesar de que explícitamente repudia la noción de "tener conocimiento" o "datos".

les y en ese sentido son "proyecciones", aun cuando no vayan más allá ni desvirtúen de alguna otra forma lo que realmente sucede ante sus ojos. Si esta persona dice "Hay un árbol" en una situación en la cual considero que hay un árbol frente a ella, sé que lo que dice es verdad. Si estuviese explicando su conocimiento del mundo en esta situación, tendría que explicar por lo menos cómo es que apprehendió correctamente las cosas en tal situación. En el caso normal esto no es desde luego difícil. Como observador del sujeto que estoy examinando puedo decir si él apprehende o no de manera correcta las cosas, pues puedo saber tanto lo que él está diciendo acerca del mundo que le rodea como lo que en el mundo del que está hablando es verdadero. Ésta es la razón por la que mi admisión de que las creencias del sujeto acerca del mundo son "hipótesis" o "postulados" relativos a los exiguos efectos en sus superficies sensorias no implica, en sí misma, que él no sepa nada del mundo o que yo no pueda explicar cómo es posible su conocimiento.

En ocasiones, cuando estoy observando a otro sujeto humano puedo advertir que no es verdadero lo que dice o cree acerca del mundo que le rodea; que no hay ningún árbol o alguna otra cosa frente a él, pese a su firme aseveración de que lo hay. En tal caso, me doy cuenta de inmediato de que no sabe que hay un árbol frente a él, solamente cree que ahí está. Podría decir entonces que está *sólo* proyectando, que su creencia en el árbol es un simple postulado y que no es verdadera. Podría continuar intentando explicar cómo y por qué ha llegado a esta creencia falsa, pero ésta no sería desde luego una explicación de cómo es que sabe que hay ahí un árbol, de cómo es posible su conocimiento, o de cómo llegó a apprehender bien las cosas. En este caso yo sabría que él no las apprehendió correctamente, que no sabe que ahí haya un árbol. Dado que advierto que su creencia es falsa y que no tiene conocimiento, mi explicación no explica su conocimiento, ni explica tampoco cómo llegó él a tener una creencia verdadera. Por lo tanto, no toda explicación de las creencias de un sujeto es una explicación de un conocimiento, ni tampoco de una creencia verdadera.

¿Qué se necesita entonces para que expliquemos el conocimiento de alguien o incluso la creencia verdadera en el tipo de situación experimental que imagina Quine? Me parece que las dos clases de casos consideradas hasta ahora muestran que la verdad de lo que cree la persona debe jugar un papel esencial. Sin embargo, aunque la verdad de las creencias del sujeto es siempre relevante para la cuestión de si tiene o no conocimiento, no es suficiente. Aun cuando yo pueda explicar cómo y por qué la persona llegó a creer lo que cree, no por ello habré explicado necesariamente cómo llegó a saberlo, o cómo llegó a tener una creencia verdadera, incluso si su creencia es en efecto verdadera y yo como observador sé que lo es. Esto se debe a que es posible que alguien tenga una creencia verdadera y que sin embargo carezca de conocimiento: podría haber sido una coincidencia, una conjuntura afortunada o una creencia sostenida por razones no vinculadas con la verdad de lo que se cree. Un sujeto que se encuentra en una posición semejante no tendría conocimiento, a pesar de la verdad de su creencia, y por lo tanto ninguna explicación de su creencia sería una explicación de su conocimiento.

Esta importante condición en cuanto a que debe conseguirse la clase de explicación que proporcionaría incluso una epistemología naturalizada, no es

una consecuencia de la imposición de normas poco razonables de rigor o certeza a la noción de conocimiento. Cualquier explicación de la clase deseada debe explicar al menos cómo llega el sujeto a aprehender correctamente las cosas, cómo llega a tener una creencia verdadera, sea lo que sea (si algo) lo que se piense que implica la noción de conocimiento además de esta condición mínima.¹⁰ Desde luego, yo podría ser capaz de explicar cómo una persona llega a creer lo que cree y podría ser capaz también de explicar cómo y por qué sucedió realmente el estado de cosas en el que cree, pero esto no constituiría en sí mismo una explicación de una creencia verdadera de la clase que cualquier teoría del conocimiento debe proporcionar. Supóngase que alguien cree que hay exactamente 1417 frijoles en un determinado recipiente, y supóngase que yo como estudioso de la conducta humana puedo explicar cómo fue que llegó a tener esta creencia. No contó los frijoles, ni vio cuando los estaban metiendo al recipiente, nadie que tuviera que ver con el llenado del recipiente le dijo cuántos frijoles hay, pero esa persona está convencida de que hay justo ese número de frijoles, y yo sé cómo llegó a esa creencia. Supóngase además que yo casualmente también sé que en efecto hay ese número de frijoles en el recipiente, tal vez porque yo mismo los puse allí, y puedo explicar cómo y por qué llegó allí exactamente ese número de frijoles. Ahora bien, podría decirse que estas dos explicaciones juntas —la explicación de la creencia de la persona y la explicación del hecho de que el recipiente contenga precisamente ese número de frijoles— me proporcionan una explicación de cómo esta persona ha llegado a tener una creencia verdadera, o de cómo llegó a ser verdadero lo que cree, pero no será una explicación de cómo esta persona llegó a aprehender correctamente las cosas. No será la clase de explicación de una creencia verdadera que debe darse en cualquier explicación del conocimiento humano.

La clase de explicación que se requiere para explicar el conocimiento de alguien supone algo más. No bastará si no se encuentra una conexión entre la verdad de lo que se cree y el hecho de que se crea. Mi explicación combinada de la verdad de la creencia de la persona respecto a los frijoles en el recipiente no logra esto. Deja la posibilidad de que la verdad de la creencia sea un accidente o una coincidencia. No es accidental el hecho de que la persona crea lo que cree —cuento con una explicación totalmente satisfactoria del mismo— y no es accidental el que haya precisamente ese número de frijoles en el recipiente —esto también puedo explicarlo. Pero el hecho de que simplemente acepte ambas explicaciones no me proporciona una conexión inteligible entre la verdad de la creencia y el que sea una creencia de esta persona. En la clase de situación experimental que Quine está imaginando, entonces, sólo puedo explicar el conocimiento del sujeto en la

¹⁰ Algunos filósofos sostienen que el conocimiento no requiere más que una creencia verdadera de que *p*, la cual en parte es causada, explicada o está sustentada por la verdad de *p*. Incluso en el caso de una teoría como ésta, una explicación del conocimiento de alguien tendría que explicar cómo la persona llega a aprehender correctamente las cosas. Para algunos ejemplos de visiones acordes a estos lineamientos, véase A. Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, 1967; P. Unger, "Experience and Factual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 1968, y "An Analysis of Factual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 1967; F. Dretske, "Conclusive Reasons", *Australasian Journal of Philosophy*, 1971; R. Nozick, *Philosophical Explanations*, cap. III.

forma correcta si sé que el mundo que lo rodea es como él dice que es y que el hecho de que sea de esta manera es en parte la causa de que él diga o crea que es de esta manera. Sólo entonces estará haciendo algo más que explicar el origen de una creencia que casualmente es verdadera. La apelación a su verdad jugaría un papel esencial en la explicación del origen de la creencia.

No estoy planteando una dificultad del estudio científico experimental del conocimiento humano. Es evidente que podemos, y de hecho lo hacemos, observar a los seres humanos en interacción con su ambiente, que podemos, y así lo hacemos, considerar que saben cosas acerca de este medio y que podemos explicar, y así lo hacemos, cómo llegan a tener conocimiento de estas cosas. Mi interés ha sido sólo hacer hincapié en una de las condiciones para nuestra comprensión de cómo se da este conocimiento. Debemos ser capaces de establecer alguna conexión entre la verdad de lo que los seres humanos creen y el hecho de que lo crean. No bastaría con saber solamente qué creen, ni siquiera con saber que resulta ser verdadero lo que creen.

Esta cuestión se confirma mediante un análisis de otra posición en la que es posible que nos encontremos cuando estamos observando a otra persona. Hasta aquí he considerado un caso en el cual sé cuales son las creencias del sujeto y además sé si son o no verdaderas. Si sé que son verdaderas y puedo explicar cómo llegaron a tener la relación adecuada con los hechos sobre los que versan, puedo entender cómo es que la persona sabe lo que sabe. Si no son verdaderas, puedo ver que dicha persona no tiene conocimiento. Pero, en ocasiones, podría no ser capaz de decir si las creencias de las que me ocupo son o no verdaderas. Podría ser capaz de observar al sujeto que examino y determinar cuáles son sus efectos sensoriales, podría saber también qué creencias se expresan en esta parte de su "educto torrencial" que ahora me interesa, pero podría ser que por alguna razón no pudiera advertir u obtener ninguna otra información acerca del estado de cosas que el sujeto cree que acontece. Puede ser que alguna barrera obstruya mi visión, de modo que no pueda en ese momento decir, por ejemplo, si hay o no un árbol frente a él. En una situación semejante me encontraría limitado a lo que está sucediendo en el sujeto mismo y a su "educto", pero no sabría nada acerca del mundo que está describiendo.

Ésta, desde luego, no es la posición a partir de la cual se conduce la investigación científica del conocimiento de éste o de cualquier otro sujeto, y no se está sugiriendo que sea la posición en la que normalmente nos encontramos. Si algún tipo de barrera me impide comprobar la verdad de sus creencias, lo que debo hacer es quitarla, esperar que desaparezca, o como mínimo examinar aquellas de sus creencias que puedo corroborar sin dificultad. No menciono esta posibilidad con el fin de sugerir que hay dificultades para el estudio empírico del hombre.

El punto es que en esta posición atípica y excepcionalmente restringida no podría establecer si el sujeto realmente sabe o no algo acerca del mundo que está describiendo. Sabría lo que cree y conocería quizá qué efectos en sus superficies sensoriales lo llevaron a creer eso, pero toda vez que no tendría acceso a la parte del mundo sobre la que versan estas creencias simplemente sería imposible saber si constituyen o no un conocimiento. No podría comparar lo que dice, con el mundo del que habla, como puedo hacer en la posición de observación normal no obstaculizada, de manera que no podría explicar la relación o falta de relación entre ambas

cosas. Dado sólo aquello a lo que tendría acceso en esta posición excepcionalmente restringida, podría considerar sus creencias como "proyecciones" a partir de sus "datos", y podría por tanto decir "Él proyecta (postula o propone) que...", pero no podría decir "Cree correctamente que..." ni "Sabe que..." No podría ver estas creencias como algo más que una *simple* proyección o postulación suya. Esto no quiere decir que me encontraría en posición de decir que no son más que una simple proyección y que en realidad no son verdaderas. No podría afirmar ninguna de estas cosas. Es sólo que no estaría en posición de considerarlas como algo más que eso.

Aun cuando pudiera explicar de algún modo, encontrándome en esta posición, cómo es que el "inducto sensorial exiguo" del sujeto lo ha llevado a hacer y adoptar la "construcción" o "proyección" que sé que ha hecho (y no es ni siquiera claro cómo podría yo saber esto),¹¹ esta explicación no sería una explicación de su conocimiento ni de cómo llega a tener una creencia verdadera. Simplemente no me encuentro en posición de considerar conocimiento a sus creencias, o de considerarlas verdaderas. Para explicar cómo es posible su conocimiento, o su creencia verdadera, debo saber cuáles son sus creencias y debo saber qué sucede en el mundo sobre el que versan. Y debo obtener mi conocimiento del mundo independiente del simple conocimiento de cuáles son las creencias del sujeto; el hecho de que él crea que hay un árbol frente a él no me es suficiente para saber si esta creencia es verdadera. Sólo teniendo esta información independiente podría yo comparar su creencia con el mundo sobre el que versa, y comprobar si es o no verdadera.

Hasta aquí he examinado algunas condiciones para el éxito en el estudio experimental de casos particulares del conocimiento de otra persona en circunstancias observables. Este estudio, según lo concibe Quine, procede en términos de una distinción entre los "datos" sensoriales "exiguos" de una persona, y todo lo que ella cree que es verdadero respecto al mundo físico externo con base en estos datos. Aun cuando no haya nada problemático en esta distinción cuando se aplica a casos particulares, nos enfrentamos todavía al problema completamente general de cómo

¹¹ El problema es que si no tuviéramos ninguna información acerca del mundo aparte de la proporcionada por las superficies sensorias del sujeto, sólo podríamos "explicar" su "educto" rastreando su génesis hasta sus superficies sensorias. No podríamos ir más allá y explicar por qué sus superficies sensorias son estimuladas precisamente de la manera en que son estimuladas. Ésta sería en el mejor de los casos una "explicación" muy limitada de cómo nuestro sujeto "postula" cuerpos y "proyecta" su física a partir de sus "datos". Por otra parte, no podríamos nunca explicar cómo el sujeto llegó a hablar como lo hace, y por tanto no podríamos explicar tampoco cómo llegó a creer lo que cree. El aprendizaje del lenguaje debe explicarse exponiendo cómo es que el sujeto llega a comportarse lingüísticamente de maneras que se conforman a las prácticas generales prevalecientes en su comunidad lingüística, pero, puesto que esta comunidad se encuentra más allá de las superficies sensorias del sujeto, no sabríamos nada de ella. La razón por la que el sujeto dice las cosas que dice en la forma particular en que lo hace no puede explicarse por sus solos efectos sensoriales. Un inglés y un francés a menudo tienen los mismos efectos. Más aún, sin una información independiente acerca del mundo al que refieren las emisiones del sujeto, no podríamos ni siquiera comprender esas emisiones y en consecuencia no podríamos identificar sus creencias respecto al mundo. De tal suerte, incluso suponer que tenemos acceso al "educto" del sujeto presupone que sabemos algo acerca del mundo al que está aludiendo —aun cuando, en circunstancias particulares de ciertas emisiones, pudiéramos no tener dicha información—. Esta posición excepcionalmente restringida respecto al conocimiento de otra persona no es, por consiguiente, una posición en la que podríamos encontrarlos en la generalidad de los casos. Donald Davidson hace hincapié sobre este punto en su teoría de la "interpretación radical".

es posible cualquier conocimiento humano del mundo físico externo. Una explicación en términos del "exiguo inducto" y del "torrencial educto" solamente me ayudaría a explicar cómo es que alguien puede en algún momento llegar a conocer algo del mundo físico externo, si puedo ver que esta misma clase de explicación es aplicable de manera totalmente general a cualquier otra persona y a mí mismo. Por ahora hemos aprendido al menos a ser suspicaces respecto a estas generalizaciones en filosofía. Para una conclusión general acerca de todo el conocimiento humano necesitamos examinar con cuidado la extensión de lo que parece proceder en los casos particulares. Si resultase que sólo podría aplicar acertadamente esta distinción en ciertas ocasiones a ciertas personas porque no podría aplicarla simultáneamente a todos, o si pudiera aplicarla a cualquiera sólo en tanto no pudiera aplicarla simultáneamente a mí mismo, no me sería dable comprender con completa generalidad cómo es posible nuestro conocimiento del mundo. Supongamos por el momento que puedo entender, a la manera de Quine, cómo es posible el conocimiento de otras personas. Esto plantea la duda de si puedo comprender en esta forma cómo es posible mi propio conocimiento del mundo físico externo.

Parecería que no hay dificultad alguna aquí. Quine explica cómo hemos de lograr la generalidad requerida:

Estamos investigando cómo el sujeto humano que examinamos postula los cuerpos y proyecta su física a partir de sus datos, y nos percatamos de que nuestra posición en el mundo es estrictamente similar a la suya. Nuestra misma empresa epistemológica, por lo tanto, y la psicología de la que es un capítulo y toda la ciencia natural de la que la psicología es un tomo, todo esto es nuestra propia construcción o proyección a partir de estímulos similares a aquellos que estábamos atribuyendo a nuestro sujeto epistemológico [EN, 83].

La posición en la que consideramos que se encuentra otro sujeto humano, de acuerdo con el punto de vista de Quine, es la de "postular" cuerpos o "proyectar" toda la física a partir de los "exiguos" datos sensoriales a los cuales está limitado en su contacto con el mundo que concibe como existente. Si cada uno de nosotros, al reflexionar sobre sí mismo, debe "percatarse de que nuestra posición en el mundo es estrictamente similar a la suya", cada uno de nosotros tendrá que percatarse de que también se encuentra restringido a los datos sensoriales "exiguos", y de que la totalidad de nuestras creencias acerca del mundo físico que nos rodea van más allá de, o están en gran medida subdeterminadas por, estos datos.

Me parece que no podemos realizar este acto de "apreciación" —no podemos concebir todas nuestras propias creencias acerca del mundo como una "construcción o proyección a partir de los estímulos"— explicando sin embargo cómo es posible nuestro propio conocimiento, o el de algún otro. No quiero decir simplemente que no pueda ver todas mis creencias acerca del mundo físico como "postulados" o "proyecciones" que van más allá de los "exiguos" datos que reciben mis superficies sensorias. Tal vez pueda lograr juzgar de esta manera mi posición. Ciertamente parece posible considerar a otra persona en esta restringida posición. Tampoco quiero decir que una explicación de cómo es posible el conocimiento de otro no pueda concebirse aplicada también a mi propio conocimiento. Soy un ser humano semejante a cualquier otro, de modo que lo que es verdadero en general

para el caso de los otros es cierto también en mi caso, incluyendo las maneras en las que llegamos a tener un conocimiento del mundo que nos rodea. Pero sí niego que me sea posible hacer ambas cosas a la vez. Considero que no puedo ver todas mis creencias acerca del mundo físico como una "construcción o proyección a partir de los estímulos" y, al mismo tiempo, explicar cómo es que puedo saber algo acerca del mundo que me rodea. Aun cuando pueda ver las creencias de los otros en esta forma y explicar sin embargo su conocimiento del mundo en estos términos, como parece ser que puedo, lo que intento argumentar es que no puedo explicar cómo es posible mi propio conocimiento si considero que todas mis creencias acerca del mundo que me rodea son "postulados" o "proyecciones" que trascienden mis "exiguos" datos sensoriales. Y si no puedo entender de esta forma cómo es posible mi propio conocimiento, no puedo tampoco entender en esta forma cómo es posible el conocimiento de cualquier otra persona. O, para decirlo de otro modo, puedo concebir el conocimiento de otros como una "proyección" a partir de "exiguos" datos sensoriales a condición solamente de que no entienda de esta forma *todo* el conocimiento humano del mundo. Esto es lo que trataré de mostrar en seguida.

¿Qué sucede cuando trato de adoptar el punto de vista de que todas mis creencias acerca del mundo físico externo equivalen a una "construcción o proyección" a partir de los "datos" sensoriales "exiguos"? Sé cuáles son todas mis creencias respecto al mundo, pero no tengo ningún acceso independiente al mundo sobre el que versan estas creencias con base en el cual pudiera determinar si ellas son o no verdaderas. En el caso normal en el que estoy estudiando a otra persona en interacción con el mundo, puedo hacer esto. Sé cuáles son sus creencias y puedo saber, independientemente del hecho de que él tenga estas creencias, qué sucede en el mundo sobre el que ellas versan. Esto es lo que me permite explicar cómo es posible en esta situación su conocimiento. En mi propio caso, si considero que todas mis creencias acerca del mundo son "postulados" o "proyecciones" a partir de los datos sensoriales, no estaría en posición de hacerlo. Me vería a mí mismo con un conjunto de creencias o disposiciones a afirmar ciertas cosas acerca del mundo físico, pero no tendría un acceso independiente al mundo sobre el que versan estas creencias.

Desde luego, podría intentar lo que normalmente se considera como la corroboración de si mis creencias acerca del mundo son verdaderas. Podría realizar lo que llamamos un examen del mundo que me rodea, o quizá escuchar, alargar la mano y tocar, o incluso medir o hacer experimentos para ver si mis creencias son o no verdaderas. Pero en tanto mantenga la idea de que *todas* mis creencias acerca del mundo físico son una "construcción o proyección a partir de estímulos" que ellas trascienden con mucho (como debo hacer si he de llevar a cabo el acto de "apreciación" de Quine), tendré que considerar que no me está dado lograr acercarme a un conocimiento respecto a si mis creencias acerca del mundo son verdaderas o no. Después de "examinar el mundo" (o de hacer experimentos sobre él) tendría, en el mejor de los casos, un conjunto de creencias o disposiciones a afirmar cosas acerca de un mundo físico más firmes o quizá alteradas. Sabría cuáles son estas creencias reforzadas o nuevamente adquiridas, pero tendría que considerarlas a su vez como simples elementos adicionales de mi "construcción o proyección" a partir de mi "inducto" recién ampliado, pero aún extremada-

mente exiguo. No podría pensarse que estas "confirmaciones", "verificaciones" o "experimentos" me darían una información independiente acerca del mundo en contraposición al cual se ha sometido a prueba la verdad de las creencias originales. Sólo me proporcionarían más información similar. Y no sabría aún si alguna parte de mi "construcción o proyección" es verdadera.

No estoy señalando simplemente que es imposible corroborar nuestras creencias con el mundo acerca del cual versan. De hecho considero que en el caso normal esto *es* posible: de cualquier modo no me parece equivocado describir nuestros métodos de verificación o de sometimiento a prueba de esta manera. Si digo o creo que cierto libro se encuentra en determinada posición en la habitación contigua, y entro entonces en esa habitación para averiguar si tengo razón en lo que digo o creo, no encuentro nada erróneo en decir que corroboré mi creencia con los hechos, ni siquiera en la afirmación de que comparé mi aseveración o creencia con la forma en que son las cosas. Pienso que estas cosas suceden todos los días y que pueden describirse de estas formas. Mi punto es en este momento que yo no podría contrastar mis creencias acerca del mundo físico con los hechos del mundo de este modo *si* considerara al mismo tiempo que *todas* mis creencias acerca del mundo físico no son más que una "construcción o proyección a partir de estímulos" como pretende Quine. No contaría con ninguna información independiente acerca de este mundo que pudiera emplear como prueba o corroboración.

Vimos que al estudiar a otra persona es posible que nos encontremos, al menos temporalmente, impedidos de obtener información acerca del mundo sobre el que versan las creencias de la persona. En esta situación con mucho inhabitual pero aun así posible, me está vedado un acceso independiente a los hechos, de modo que no puedo considerar que las creencias de esa persona sean conocimiento ni tampoco explicar cómo es posible que tenga conocimiento o incluso una creencia verdadera. Sabría lo suficiente para decir "El proyecta (postula o propone) que...", pero no tendría forma de pasar al juicio más fuerte de que "Cree correctamente que..." o de que "Sabe que..." No me encontraría en mejor posición respecto a mis propias creencias acerca del mundo físico si siguiera la propuesta de Quine en cuanto a considerar todas mis creencias como una "construcción o proyección a partir de estímulos". Podría concebirme como creyendo, "proyectando" o "postulando" diversas cosas respecto al mundo físico, pero no podría considerar que tengo un conocimiento, y ni siquiera una creencia verdadera acerca de ese mundo, de manera que no podría dar una explicación que aclarara mi conocimiento o que explicara cómo llegué a aprehender correctamente las cosas.

Esto no significa negar que podría juzgar posible que tuviera creencias verdaderas, en el sentido de que nada impide que mis creencias sean verdaderas. Y si concibo que creencia verdadera equivale a conocimiento en tanto que el estado de cosas en el que creo esté conectado de manera adecuada con mi creencia, podría pensar también que es posible que mis creencias sean conocimiento, pues no encuentro ninguna contradicción en la idea de que mis creencias estén de esta forma conectadas con el mundo sobre el que versan. Debe esperarse que piense esto, pues si creo algo consideraré también que no es imposible que sea verdadero, y si afirmo que sé algo, no supondré que es imposible que lo sepa. Pero incluso si mis creencias resultasen ser verdaderas o resultara que están conectadas con los estados de cosas sobre los que versan, no podría explicar con todo,

o comprender, mi creencia verdadera o conocimiento en la forma en que debe explicarlo una teoría del conocimiento. Nunca podría mostrar que lo que creo, es en efecto verdadero o explicar cómo o por qué equivale a un conocimiento, en tanto mantenga la idea de que todas mis creencias acerca del mundo son una "construcción o proyección" a partir de "exiguos" efectos que reciben mis superficies sensorias.

En efecto, si nos tomamos totalmente en serio estas palabras acerca de las superficies sensorias, podemos ver que el hecho de aplicar a nuestro propio caso la propuesta de Quine nos dejaría a cada uno de nosotros en una posición incluso peor que la que he descrito hasta aquí, y peor aun con respecto a nosotros mismos que la situación excepcionalmente restringida en la que podemos encontrarnos cuando carecemos de un conocimiento del ambiente de otra persona. El problema epistemológico de Quine es el de explicar la relación que hay entre el "exiguo inducto" que reciben nuestras superficies sensorias y nuestro "educto torrencial" que toma la forma de un conjunto de creencias o aseveraciones respecto a un mundo físico. Y, estrictamente hablando, mi creencia de que sufro efectos en mis superficies sensorias y de que efectivamente incluso tengo superficies sensorias, son a su vez creencias mías acerca de un mundo físico externo. Incluso mi creencia "científica" de que mis creencias acerca del mundo físico son "proyecciones" a partir de los efectos que reciben mis superficies sensorias es a su vez una creencia acerca del mundo físico. Si he de considerar este "descubrimiento" también como no más que una "proyección" a partir de mis "datos", ¿qué actitud he de tomar entonces respecto al problema mismo de a qué se supone que responde una epistemología naturalizada? Al tratar de estudiar a otra persona, aunque carezca de un acceso a su ambiente, puedo saber al menos qué está sucediendo en sus superficies sensorias y cuáles son sus creencias acerca del mundo. No puedo responder totalmente a la pregunta en cuanto a la relación que hay entre su "exiguo inducto" y su "torrencial educto" encontrándome en esta posición, pero sí cuento con cierta información independiente por lo menos respecto a una parte del mundo físico; sé en qué consisten estos "efectos". Pero en mi propio caso, siguiendo la propuesta de Quine, no contaría ni siquiera con esto. La indiscutida información acerca de una parte del mundo físico que me permite plantear al menos el problema respecto a otra persona, tendría que ser considerada en mi propio caso como no más que una porción más de una elaborada "proyección" de un mundo físico que de algún modo me he visto llevado a "construir y creer. Concebiría todas mis creencias respecto a mis superficies sensorias sólo como una expresión más de mi "torrencial educto", y habría perdido el acceso independiente a cualquier cosa física cuyo papel en la producción de mi "educto" pude en algún momento pretender investigar o explicar.

El hecho de tratar de seguir la propuesta de Quine y de aplicar su concepción del conocimiento a mi propio caso me colocaría, entonces, en una posición aun peor que la de un observador que sólo se ve impedido de obtener información acerca de la verdad de la creencia del sujeto que examina. Quizá el paralelismo más cercano a esta situación en el caso de una tercera persona, es que me encontrara solo en una oscuridad y silencio total y repentinamente escuchara las palabras "Hay un árbol" provenientes de algún lugar. Es obvio que simplemente no es posible saber en esta situación si estas palabras expresan un conocimiento, o siquiera una verdad, de manera que no habría posibilidad de explicar, sólo con esta clase de

información, cómo es posible en este caso el conocimiento o incluso la creencia verdadera. No contaría más que con un "educto" para trabajar. Y ésta es la posición en la que me encontraría siempre respecto a mis propias creencias acerca del mundo físico si "estimara" que todas mis creencias acerca del mundo físico son "proyecciones" a partir de datos sensoriales "exiguos". No tendría más que mi propio "educto". Esto no constituiría para mí algo mejor que un silbido en la oscuridad.

Aunque siga considerando que todas mis creencias respecto al mundo físico son "proyecciones", y me encuentre por tanto todavía en esta posición tan limitada, podría no obstante llegar a preguntarme cómo se encuentran relacionadas o conectadas algunas de las cosas en las que creo con el hecho de que crea y afirme lo que creo. Creo en los efectos que reciben mis superficies sensorias, por ejemplo, y creo que mi "inducto" sensorial es escaso y que mi "educto" científico es torrencial. Una curiosidad natural, sin hablar de las "razones que siempre alentaron a la epistemología" (EN, 83), podría entonces llevarme a buscar alguna explicación de cómo podría generarse este "educto" torrencial sobre estas escasas bases. En un esfuerzo por comprender esta ignota relación entre algunas de las cosas que creo, podría apelar a otras de mis creencias: por ejemplo, respecto a la psicología, la fisiología o la adquisición del lenguaje o a alguna otra porción de la ciencia que considere que podría ayudarme. Pero en tanto tome en cuenta que toda la "ciencia" a la que estoy apelando equivale a su vez a más y más "proyecciones" a partir de mis "datos", apreciaré que contarme a mí mismo esta compleja historia acerca del "inducto" y el "educto" no es más que la expresión de más "construcciones o proyecciones" complejas de un mundo físico que yo realizo. No podría considerar que mis esfuerzos me proporcionan una explicación que en sí misma es algo que sé, o respecto a la cual tengo razones para creer, en comparación con una complicada historia que acepto totalmente y la cual me encuentro dispuesto a contarme de vez en vez.

El requisito de que consideremos todas nuestras creencias acerca del mundo físico como "proyecciones" tiene terribles consecuencias para la teoría del conocimiento. Pienso que tendemos a pasarlas por alto o a negarlas porque (lo cual no es sorprendente) por lo general no logramos cumplir el requisito completamente, ni siquiera en nuestras reflexiones. Sin darnos cuenta tomamos *algunas* cosas como si fueran verdades incuestionables acerca del mundo físico y no como simples "proyecciones", incluso al estar tratando de reflexionar sobre el conocimiento humano a la manera de Quine. Pero si aceptamos de una manera por completo general la idea de que el conocimiento humano es una combinación de un factor subjetivo y uno objetivo, y consideramos que la contribución objetiva del mundo es mínima con relación al conjunto total de las creencias que tenemos acerca del mundo, debemos considerar el factor subjetivo (la contribución del sujeto cognoscente) como lo que determina en gran parte el conjunto total de nuestras creencias acerca del mundo. Podría "proyectarse" un sinnúmero de "hipótesis" o "teorías" a partir de estos mismos "datos" escasos, de modo que si aceptásemos una de estas "teorías" por encima de las otras, no podría ser a causa de alguna superioridad objetiva de la que gozase ésta por sobre las rivales posibles o reales. Toda "teoría" consistente que sea compatible con estos mismos exiguos "datos" es, en este sentido, una rival de la "teoría" que ahora aceptamos, de modo que nuestra per-

sistente adhesión a nuestra "teoría" actual sólo podría explicarse apelando a una u otra característica de los sujetos cognoscentes más que a un rasgo del mundo que ellos afirman conocer. Y esto es precisamente lo que el epistemólogo tradicional ha considerado siempre que socava nuestro conocimiento del mundo externo. La posibilidad de que nuestra creencia en un mundo externo no sea más que una simple "proyección" nuestra, de que únicamente sea algo que aceptamos a causa de ciertas cosas que son verdaderas con respecto a nosotros y no acerca del mundo independiente en el que creemos, es exactamente lo mismo que debe mostrarse que no sucede si hemos de entender cómo es que nuestra creencia en un mundo externo viene a ser un conocimiento o incluso algo en lo que tenemos razones para creer.

La idea de Quine es que bastaría con despojar al supuesto filósofo de una posición ventajosa externa a nuestro conocimiento del mundo para eliminar la posibilidad de un resultado totalmente escéptico en reflexiones sobre el conocimiento. Esto significaría que la epistemología naturalizada, científica, sería la única epistemología que podría haber. No deja de ser sensata esta estrategia, aunque he argumentado que no tendrá éxito en tanto consideremos todo nuestro conocimiento del mundo como una "proyección" a partir de datos sensoriales escasos que la subdeterminan considerablemente. Por ello me adhiero a la idea de Kant de que una distinción totalmente general entre todo lo que aprehendemos a través de los sentidos, por un lado, y lo que es o no verdadero del mundo externo, por el otro, nos alejaría para siempre del conocimiento del mundo que nos rodea. Esta distinción epistémica general resulta fatal para el proyecto naturalizador. Tiene el efecto de echarnos de nuestro propio conocimiento del mundo, por así decirlo, y de dejarnos sin ninguna razón independiente para suponer que algunas de nuestras "proyecciones" son verdaderas. Parece proporcionar justo la clase de sitio al que podría acudir un exilado epistémico cuando se da cuenta de la pobreza de su posición respecto al conocimiento del mundo. Si no tuviera que haber un exilio semejante, no habría tal lugar.

Sin embargo, para Quine la distinción misma que he dicho que nos conduciría a dificultades es, a su vez, una declaración de la ciencia. "Es una cuestión de hecho científica, o una teoría", dice Quine, "que nuestra única vía de información acerca de los objetos externos es por medio de la irritación de nuestras superficies sensorias que efectúan las fuerzas que emanan de estos objetos". Y "la ciencia misma nos enseña que... la única información que pueden obtener nuestras superficies sensorias de los objetos externos debe limitarse a las proyecciones ópticas bidimensionales" y a cosas similares (RR, 2). Si esto es en efecto lo que "la ciencia nos dice" (NNK, 68), ¿cómo es que esta distinción general podría tener las consecuencias que he extraído de ella? Al argumentar que no podemos interpretar todo nuestro conocimiento del mundo como una "construcción o proyección" "torrencial" a partir de "datos" sensoriales "exiguos", ¿no estoy en realidad haciendo caso omiso de los hechos científicos?

No lo creo así. Nada de lo que he dicho implica que no podamos observar a una persona en interacción con su ambiente y aislar de todo lo demás ciertos sucesos que están ocurriendo en sus superficies sensorias. Conocemos, y él podría conocer, una gran cantidad de otras cosas además de estos sucesos respecto a lo que está sucediendo en el mundo que le rodea. De hecho es extremadamente improbable

que él mismo pueda tener alguna idea de a qué se semejan estos sucesos de sus superficies sensorias. Pero existen estos sucesos, y si tenemos un conocimiento suficiente acerca de la fisiología, y acerca de él, podemos distinguirlos de todo lo demás. Y desde luego esto se cumple en la generalidad de los casos. Cada vez que cualquiera de nosotros interactúa con su ambiente, hay sucesos que tienen lugar en sus superficies sensorias. No cabe duda de que estos sucesos deben reconocerse como lo que causa en parte el hecho de que tengamos las creencias que tenemos acerca del mundo que nos rodea. Parece obvio que si nuestras superficies sensorias no fueran estimuladas, no llegaríamos nunca a creer nada acerca del mundo que nos rodea. La ciencia (en el sentido omnímodo de Quine) de hecho "nos dice", según lo expresa Quine, "que no existe la clarividencia" (RR, 2). Existen cadenas causales de sucesos que conducen de los objetos que nos rodean a oscuros sucesos en nuestros cerebros, y los sucesos que tienen lugar en nuestras superficies sensorias ocurren como parte de estas cadenas. No podría haber ninguna objeción a que se estudiaran estos sucesos y a que se investigara a qué es a lo que conducen, y a qué conducen a su vez sus efectos, y así sucesivamente.

Quine describe en ocasiones su proyecto de una epistemología naturalizada en esta forma, especialmente cuando está haciendo hincapié en cuanto a la manera en la que evitaría las preocupaciones tradicionales respecto a la circularidad y a la prioridad epistémica. El epistemólogo tradicional estaba interesado en distinguir algo de lo que nosotros nos percatamos directamente en la percepción, y esto condujo a controversias entre los teóricos de "los datos sensoriales" y los psicólogos de la Gestalt con respecto a la clase de elemento mental que está presente a la conciencia en la percepción. Quine eludiría la cuestión "hablando directamente del inducto en el sentido de los receptores" (RR, 4). Puesto que la recepción es claramente física (RR, 4), "las estimulaciones de nuestros receptores sensorios son simplemente lo que mejor puede considerarse como el inducto de nuestro mecanismo cognoscitivo" (EN, 84). No hay entonces necesidad de hablar de la conciencia ni de la noción de prioridad epistémica que era esencial para la cuestión tradicional.

Ahora que no tenemos impedimento alguno para apelar a la estimulación física, el problema se disuelve; A es epistemológicamente prior a B si A se encuentra más cerca que B de los receptores sensoriales. O, lo que es en cierta forma mejor, sólo se habla explícitamente en términos de proximidad causal a los receptores sensoriales y se deja de hablar de la prioridad epistemológica [EN, 85].

Una epistemología naturalizada así entendida, estudiaría la relación que hay entre nuestro "inducto" y el hecho de que finalmente lleguemos a creer lo que creemos acerca del mundo que nos rodea investigando cómo estos sucesos que tienen lugar en nuestras superficies sensorias causan otros sucesos más cercanos a "nuestro mecanismo cognoscitivo" y, finalmente, propician nuestras creencias acerca del mundo circundante. Más estrictamente, estudiaría las maneras en las que los sucesos que tienen lugar en nuestras superficies sensorias causan estos sucesos que son el principio para creer algo acerca del mundo que nos rodea. Pero cualquier cosa que sea lo que se consiga descubrir y explicar con una investigación semejante, no

proporcionaría una explicación de cómo nuestros "exiguos datos sensoriales" dan lugar a un "educto torrencial" acerca del mundo que se encuentra en gran medida subdeterminado por estos datos. No mostraría mediante qué "atrevida inferencia" conseguimos "tender un puente" en el "extenso vacío que hay entre nuestros datos y nuestro conocimiento del mundo externo". Ésta es la razón por la que no tiene sentido decir que entre uno y otro suceso de la misma cadena causal hay un "vacío" que ha de "llenarse" mediante la "inferencia". Existe sólo un suceso que conduce a otro y luego a otro, y así sucesivamente. No tiene sentido decir de un suceso (v. gr., un efecto que recibe una superficie sensorial) que "subdetermina" a otro suceso (v. gr., el inicio de que se crea algo) que ocurre más tarde en la serie. Es cierto desde luego que todos los sucesos que ocurren en el intervalo entre el primero y el último suceso también son necesarios para causar el último suceso, de modo que en este sentido el efecto por sí solo no es la causa de que se crea algo, pero esta clase de insuficiencia causal no es a lo que Quine se refiere al hablar de "subdeterminación".

Con ello Quine quiere decir que los "datos" no implican el "educto torrencial"; que no determinan lógicamente lo que sería el "educto"; muchos "eductos" diferentes son lógicamente compatibles con estos mismos "escasos datos". Así como las "verdades acerca de las moléculas" se encuentran subdeterminadas por las "verdades que pueden decirse en términos del sentido común acerca de los objetos ordinarios", así las "verdades que pueden decirse en términos del sentido común acerca de los objetos ordinarios" quedan "determinadas por las irritaciones de nuestras superficies" (WO, 22, las cursivas son mías). La verdad o la falsedad del contenido del "educto" es lo que Quine dice que no está "determinado" por los datos o los efectos sensoriales; la relación de "subdeterminación" se da entre uno y otro conjunto de verdades. Los efectos sensoriales o irritaciones (junto con los sucesos que intervienen) *causan* el suceso que es el principio de que se crea o de que se esté dispuesto a afirmar el "educto", pero ésta no es la clase de "subdeterminación" epistemológica que Quine tiene en mente al plantear su problema epistemológico. Lo que él se pregunta es cómo es posible el conocimiento, dado que "la única información que pueden obtener nuestras superficies sensoriales de los objetos externos" (RR, 2, las cursivas son mías) es "escasa" con relación a lo que llegamos a creer acerca de estos objetos como resultado de recibir esta "información" sensorial. Esta distancia es precisamente lo que da lugar al problema epistemológico de Quine. Ésta es la razón por la que al responder a él sabremos "cómo se relaciona la evidencia con la teoría, y en qué sentidos nuestra teoría de la naturaleza trasciende cualquier evidencia de que se disponga" (EN, 83).

El "efecto" mismo, el suceso, no es "exiguo" con relación a otro suceso que es "torrencial". Sucede algo en nuestra superficie sensorial y después ocurre el que lleguemos a creer algo acerca del mundo. La relación que hay entre estos dos sucesos es simplemente que el primero causa el segundo (con la ayuda de los sucesos intermedios). Pero la "subdeterminación" se refiere a una relación entre algo que es "exiguo" en relación a otra cosa que es "torrencial"; lo segundo "trasciende" lo primero. Si consideramos solamente los sucesos que intervienen —los sucesos que tienen lugar en las superficies sensoriales y los que están más cercanos a "nuestro mecanismo cognoscitivo" que tienen como resultado el hecho de que creamos lo

que creamos— y evitamos por completo hablar de "escasez", "subdeterminación", "educto torrencial", etc., ¿qué es de la cuestión de Quine acerca de nuestro conocimiento del mundo que nos rodea? Nos quedamos con cuestiones acerca de una serie de sucesos físicos y quizá con cuestiones acerca de cómo estos sucesos producen que creamos lo que creamos acerca del mundo que nos rodea. Pero al tratar de responder a estas preguntas no nos estaremos aplicando de una manera científica "bien informada" a un estudio de la relación existente entre la "observación" y la "teoría científica", ni a las formas en que nuestra teoría de la naturaleza trasciende cualquier evidencia de que se disponga, ni al "dominio dentro del cual [el hombre] puede revisar la teoría manteniendo los datos". Estaremos estudiando la conexión que hay entre un tipo de suceso y otro.

Pienso que el problema que Quine plantea en términos de la "subdeterminación" del "educto torrencial" por parte del "exiguo inducto" hace un uso esencial de una noción de prioridad epistémica. Puesto que la "información" que obtenemos en el "inducto" no determina exclusivamente la verdad de lo que afirmamos como "educto", debemos explicar cómo obtenemos a partir del primero el último. Podríamos tener conocimiento de todo lo que constituye nuestra "evidencia" sin por ello conocer ninguna de las cosas que se afirman en nuestra "teoría". Si el "inducto" no se interpretara como la "evidencia", los "datos" o la "información" de esta manera, no tendría sentido decir que "subdetermina" el "educto", o no tendría el sentido que para Quine tiene. Pero si el "inducto" ha de entenderse de esta manera, nuestros "datos" deben concebirse como algo de lo que, después de todo, tenemos conocimiento en cierto sentido. Sólo así podrían describirse como "evidencia" o "información". Quine niega explícitamente que él esté interpretando de esta manera los efectos que reciben nuestras superficies sensoriales; desea evitar cualquier cuestión que tenga que ver con percatarse. Pero sólo puede hacerlo si elude también cualquier discurso sobre el carácter "exiguo" de nuestro "inducto" con relación a nuestro "educto torrencial".

Podría parecer que nuevamente sólo nos estamos tropezando con las declaraciones de la ciencia. "Fue la ciencia misma", dice Quine, "la que demostró la limitación de la evidencia para la ciencia" (RR, 3). ¿Ha demostrado esto la ciencia? Quine no especifica en qué resultados está pensando al decir esto. No podría ser simplemente en el hecho de que no creeríamos ni conoceríamos nada acerca del mundo que nos rodea a menos que recibiéramos ciertos efectos en nuestras superficies sensoriales. Esto no nos dice nada acerca de la "evidencia" con la que podríamos contar para nuestras creencias acerca del mundo, y por consiguiente tampoco nos dice nada acerca de "la limitación de la evidencia". Sin embargo, tal y como están las cosas, es cierto que no existe la clarividencia. Parece innegable que la interacción causal entre el mundo y las superficies sensoriales activas es indispensable. Lo que he querido negar, con Kant, es que podamos considerar que todas nuestras creencias acerca del mundo son "proyecciones" o "teorizaciones" con relación a ciertos "datos" o fragmentos de "evidencia" epistémicamente anteriores a ellas y, al mismo tiempo, explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo. No veo qué descubrimientos científicos reales, o incluso posibles, podrían contradecir lo antes dicho. El proyecto de Quine de una epistemología naturalizada tiene el interés que tiene para la epistemología tradicional y la aparente relación que con ella tiene sólo porque supone y se basa precisamente en esta concepción

bipartita del conocimiento humano del mundo. Ésta es la concepción que he argumentado no puede tener éxito en cuanto a explicar cómo es posible el conocimiento. Pero sin esta concepción, la "epistemología naturalizada" según la describe Quine no sería más que la explicación causal de varios sucesos fisiológicos.

El "no más que" no es una expresión de menosprecio. Sería absurdo menospreciar el estudio científico de los seres humanos, o de cualquier otra cosa. Mi intención es simplemente distinguir la "epistemología naturalizada", entendida como fisiología, de la "persistencia bien informada... en el problema epistemológico original" (RR, 3) que Quine afirma que es su proyecto. Sería también absurdo menospreciar al conferenciante del capítulo III, quien decía que la mayoría de nosotros sabe que existe un mundo perdurable, o menospreciar incluso lo dicho por G. E. Moore en cuanto a que sabía que existen los objetos externos. Sólo he querido señalar que estas observaciones no responden al problema filosófico del mundo externo, que ni siquiera están dirigidas a esta cuestión. Lo mismo es cierto del estudio fisiológico de las cadenas causales de los principales sucesos al interior de nuestros receptores sensoriales. Lo que quiero decir (con Kant) es sólo que el proyecto de Quine, concebido en términos de "datos", "evidencia", "teoría" y "educto", nunca podrá explicar cómo es posible el conocimiento humano del mundo.

VII. CODA: LA BÚSQUEDA DE UN DIAGNÓSTICO

FUE claro a partir de las reflexiones de Descartes que la prioridad epistémica de las ideas, apariencias o percepciones en relación con los objetos físicos externos tiene consecuencias fatales. Una vez que se hace una distinción de este tipo, inevitablemente estaremos proscritos del conocimiento sensorial del mundo que nos rodea. El resultado de la evaluación general de Descartes de su conocimiento del mundo es el descubrimiento de que realmente nos encontramos en esta posición. No hay ningún problema en considerar que en ocasiones no sabemos lo que está sucediendo en el mundo circundante y sólo tenemos certeza con respecto a cómo parecen ser las cosas. Sólo cuando el conocimiento o la certeza restringidos a las apariencias se generalizan en una explicación de nuestra relación con el mundo externo en general, es que llegamos a la doctrina filosófica de la prioridad epistémica y a su escepticismo concomitante. Ésta es justamente la conclusión a la que llegó Descartes. A partir del caso particular que considera, advierte que nunca podemos saber nada acerca del mundo que nos rodea.

He estado intentando centrar la atención en lo que considero necesario para aceptar el razonamiento de Descartes. Necesitamos una comprensión inequívoca de en qué sentido la evaluación de su conocimiento, en el caso particular que él considera, no corresponde totalmente a las evaluaciones familiares del conocimiento que sabemos hacer en la vida cotidiana o, si hay una correspondencia entre ellas, por qué él no puede extraer de estas últimas la conclusión escéptica general. Si sí corresponden, y si el caso que él considera es representativo de nuestro conocimiento del mundo en general, el escepticismo es entonces correcto.

La cuestión de la correspondencia entre los dos tipos de evaluación es más complicada de lo que podría parecer; he intentado identificar algunos de los problemas que plantea. Creo que una investigación a fondo de esta cuestión constituye nuestra más prometedora posibilidad de conseguir lo que deba haberse sacado de un estudio del escepticismo filosófico. Una de las cosas que quizá podamos esperar obtener es, al menos, una comprensión más adecuada de cómo procede realmente nuestro conocimiento familiar de la vida diaria. El escepticismo filosófico es un "benefactor de la razón humana" en la medida en que nos fuerza a plantear esta cuestión en niveles a los que no tendríamos razón para llegar, ni para considerar, sin él. La pregunta de si en algún momento podría haber algo que constituyera una explicación general que estuviésemos dispuestos a denominar "teoría del conocimiento" es una cuestión aparte, en mi opinión, que aún queda abierta.

Es demasiado esperar que se aclarara completamente aquí el razonamiento escéptico. Lo más que puedo hacer a manera de conclusión es indicar brevemente las que en mi opinión son algunas de las líneas de investigación más interesantes y algunas de las dificultades que hay que enfrentar. Aun cuando no haya en perspectiva ningún diagnóstico final o del todo satisfactorio, hay mucho que aprender

del seguimiento de las explicaciones más agudas del razonamiento escéptico de que se dispone, y de los intentos más promisorios de llegar al fondo del asunto.

Lo que necesitamos, según Stanley Cavell, es:

...un detallado examen del paso aparente del escéptico del descubrimiento de que en algunas ocasiones no sabemos lo que afirmamos saber, a la conclusión de que nunca tenemos un conocimiento de esto; o una investigación de su aparente presuposición de que nuestro conocimiento del mundo como tal se encuentra en juego, en un análisis de las afirmaciones particulares del conocimiento.¹

Este examen tiene que hacer justicia a nuestra impresión en cuanto a la fuerza y la profundidad del razonamiento escéptico, aun cuando exponga el "paso" a su conclusión como algo sólo "aparente" en última instancia. También tendrá que explicar cómo puede parecer que la conclusión escéptica contradice de manera tan obvia lo que ordinariamente todos nosotros consideramos saber. Y deberá explicar lo que he denominado la corrección condicional del escepticismo: que la conclusión escéptica sería correcta si el problema filosófico al cual responde constituyera un planteamiento legítimo. Esto hará que se tienda a centrar la atención en el primer paso de la investigación epistemológica tradicional, en cuanto a si puede llegar a plantearse un problema filosófico acerca del conocimiento en general, o en qué forma, a partir de una evaluación de un caso particular de conocimiento del mundo circundante.

Cavell se centra en esta cuestión al preguntar "¿Es concebible el ejemplo que el filósofo da como un ejemplo de una afirmación particular de conocimiento? ¿De qué son ejemplos sus ejemplos?" (CR, 205). Pienso que nos sentimos inclinados de manera natural a responder que simplemente son ejemplos de conocimiento (o al menos de supuesto conocimiento). Descartes comienza investigando lo que él considera como un ejemplo de conocimiento en cuanto a que se encuentra sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. Descubre un "fundamento" para este conocimiento en la experiencia sensorial y pasa entonces a introducir una razón para dudar, fundada en la posibilidad de que podría estar soñando. En el capítulo I traté de dar algunos de los detalles, haciendo hincapié en los paralelismos que hay entre lo que hace Descartes y nuestras evaluaciones familiares de la vida cotidiana. Es claro que si queremos obtener el mayor provecho de una exposición del escepticismo, debemos examinarlo en su forma intuitivamente más persuasiva, que es en la que corresponde de manera más precisa a los métodos que aceptamos.

Pese a la aparente correspondencia que hay entre la investigación de Descartes y las investigaciones ordinarias de afirmaciones particulares de conocimiento, Cavell piensa que si lo consideramos con atención, encontraremos que el "fundamento" ofrecido para la afirmación de conocimiento en el caso filosófico no es "formulado de una manera totalmente natural" y que por consiguiente "la razón para dudar podría no ser del todo natural" tampoco (CR, 191). Pero tampoco es totalmente artificial y, dado el contexto del filósofo, no es absurdo ni algo que

¹ Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford, 1979), pp. 45-46. (En lo que sigue citado como CR.)

pueda ignorarse. Aunque su falta de una total naturalidad es, en opinión de Cavell, un indicio para un diagnóstico.

Cavell piensa que para llevar este "carácter artificial" a una crítica terminante de los métodos y resultados del filósofo tradicional, tiene que mostrarse que lo que el filósofo dice "no significa lo que él cree que significa", que el contexto en el que trata de conducir su investigación "impide en sí mismo que dé a entender lo que pretende dar a entender, lo que *debe* dar a entender si su conclusión ha de significar lo que él dice" (CR, 193). Esto no constituiría simplemente una repetición de la acusación ya conocida de que el filósofo cambia o distorsiona los sentidos de los términos que usa en su investigación. Por el contrario; él conduce su examen del conocimiento con palabras cuyos significados comparte con todo aquel que domina su lenguaje. Más bien, en lo que hace hincapié Cavell al tratar de comprender las observaciones "artificiales" que hace el filósofo, es en la forma en la que "*la manera de decir algo es esencial para lo que significa*" (CR, 208) —"el hecho de que lo que significa una expresión es una función de aquello que los seres humanos usan para dar a entender o decir algo en ocasiones específicas" (CR, 206)—. Esta idea, en la que se insiste en las obras de Wittgenstein y Austin, es la base de un tipo de crítica distinta a la epistemología tradicional.

No es que el filósofo no pueda querer decir lo que cree dar a entender porque su conclusión sea contradictoria o inverificable, como han supuesto muchos. Lo que sucede es que pasa por alto las condiciones para decir algo, o incluso para pensar algo, a pesar de que las palabras que emite significan exactamente lo que han significado siempre.

"No decir nada" es una forma con la cual los filósofos no saben lo que quieren decir. En este caso no sucede que quieran decir *otra* cosa de lo que dicen, sino que no se percatan de que *nada* dicen (que *ellos*, los filósofos, nada digan, y no que sus enunciados nada signifiquen, no tiene sentido). Cuánta verdad hay, o parece haber, en esto es sorprendente [CR, 210].

Cavell sostiene que esto es cierto en el caso de la investigación epistemológica tradicional.

Al filosofar, aparentemente es fácil olvidar que afirmar alguna cosa, por ejemplo, es algo que las personas hacen, y no todo lo que hacen será una afirmación, aun cuando constituya la emisión de una oración indicativa bien formada en un lenguaje que el hablante entiende. Lo mismo es cierto del hecho de que alguien diga algo, haga una pregunta o incluso simplemente una observación. Cada uno de estos distintos tipos de acción tiene sus condiciones. Si no se cumplen estas condiciones, no se habrá hecho ninguna aseveración, pregunta u observación. Ofrecer un fundamento para una afirmación, o dar una razón para dudar como crítica a cierto fundamento, son también cosas que hacemos y que tienen a su vez sus condiciones. Un fundamento "es un enunciado que apoya una afirmación particular; el rechazo de la afirmación mediante la impugnación del fundamento... depende de aquélla" (CR, 205). ¿Cuál es la afirmación a la que se supone que apoya el "fundamento" del filósofo? Creemos naturalmente que es su afirmación de que sabe que, por ejemplo, está sentado junto al fuego con una hoja de papel en la mano. De ahí

el motivo de la pregunta principal de Cavell: "¿Es concebible el ejemplo que da el filósofo como un ejemplo de una afirmación particular de conocimiento?"

Cavell considera que no.

...en ningún momento se presenta ninguna afirmación concreta como parte de la investigación tradicional. Los ejemplos destinados a ilustrar lo que sucede cuando sabemos algo no son ejemplos de afirmaciones de que se sepa algo; el que se nos pida que imaginemos una situación en la que nos encontramos sentados frente al fuego no es pedirnos que imaginemos que hemos afirmado (saber o creer) que nos encontramos sentados frente al fuego. Lo que quiero decir es lo siguiente: el ejemplo en el que el filósofo se ve forzado a centrarse es considerado en un contexto en el que no hay afirmación [CR, 217-218].

El filósofo nos invita a imaginar (o en el caso de Descartes él mismo se sitúa en) cierta situación, y pasa entonces a imaginar que ha sido hecha una afirmación en esta circunstancia. Así pues, se busca un fundamento a esta afirmación imaginada y se introduce más tarde una razón para dudar de este fundamento. Pero puesto que el contexto originalmente imaginado es tal, que en él no se hace ninguna afirmación concreta, cuando tratamos de seguir las instrucciones del filósofo no nos estamos imaginando realmente en una situación en la que se ha afirmado que se sabe algo. Sólo se trata de una afirmación imaginaria, que flota en el aire por así decirlo, y no de una afirmación comprometida, concreta, en el contexto original. El "fundamento" proporcionado para la afirmación imaginaria "sufre del mismo infortunio que la afirmación original a la que apoya" (CR, 218). No se presenta como un fundamento específico de una afirmación específica. La "razón para dudar" y de ahí la "pregunta" "¿Cómo lo sabes?" son por tanto poco menos que naturales en el mismo sentido. Habiendo sido imaginadas, pareciera que requieren una respuesta, pero dado que se trata de "una situación en la que no hay una afirmación, han sido trastocadas las condiciones en las cuales puede responderse a la petición de un fundamento" (CR, 239). No podemos responder a lo que, no obstante, pensamos que debemos responder. "Pero la razón de que ningún fundamento sea satisfactorio, no es que no haya ningún sostén donde debiera haberlo, sino que no hay ninguna afirmación que pueda proporcionar las líneas pertinentes de un fundamento" (CR, 239).

El malogro del filósofo en cuanto a decir lo que quiere decir —lo que debe querer decir si su conclusión ha de significar lo que expresa— no es un simple error o descuido de su parte. Se encuentra atrapado en el aprieto que Cavell describe. Tiene que imaginar que ha sido hecha una afirmación, pues sin una afirmación no habría nada de lo que su "fundamento" sería un fundamento y en consecuencia nada que su evaluación evaluará. De tal suerte su investigación no parece siquiera corresponder a nuestros métodos familiares de evaluación del conocimiento de la vida cotidiana. Pero para imaginar cabalmente que se ha hecho esta afirmación concreta de conocimiento, el filósofo debe imaginar un contexto en el cual se haga esta afirmación. Y esto exigiría además que él imaginara las condiciones específicas en que este contexto hace posible una afirmación y en las que hace posible la afirmación específica que él considera en su investigación. Su juicio en este caso particular, el cual es posible gracias a estas condiciones específicas, no

podría ser entonces representativo de nuestra posición en general. Sería un juicio determinado por un contexto o por ciertas condiciones, y no tendría la clase de generalidad que requiere la conclusión filosófica. Cavell resume el "dilema" al que en su opinión se enfrenta la investigación epistemológica tradicional de esta manera:

Debe tratarse de la investigación de una afirmación concreta si su procedimiento ha de ser coherente; no puede ser la investigación de una afirmación concreta si se pretende que su conclusión sea general. Sin esta coherencia no tendría la obviedad que parece tener; sin esta generalidad su conclusión no sería una conclusión escéptica [CR, 220].

No se pretende que ésta sea una explicación cabal. Cavell no la ve "más que como un esquema para un desmoronamiento o desmantelamiento del escepticismo" (CR, 220), y solamente he hecho un esbozo de este esquema. No obstante, promete una resolución de la forma general que se requiere. Mostraría que no puede alcanzarse la conclusión escéptica con la significación que se pretende que tenga. El filósofo tradicional debe tratar su caso particular de cierta forma para que sus reflexiones sean tan obvias y tan convincentes como lo serían las reflexiones similares en la vida cotidiana, pero en cuanto se entendiera de esta manera el caso no podría nunca dar lugar a una conclusión filosófica general del tipo de aquella a la que él aspira. Debe interpretar falsamente la significación de su juicio particular para que pueda parecer que su conclusión se sigue de él. La inevitabilidad de esta dificultad es lo que en opinión de Cavell explicaría finalmente cómo y por qué el epistemólogo tradicional pudo haber llegado a imaginarse a sí mismo diciendo algo sin hacerlo: imaginar que está "alucinando" solamente lo que quiere decir, o que se encuentra bajo "la ilusión de querer decir algo" (CR, 221).

¿A dónde nos lleva la promisoría sugerencia de Cavell? Necesitaremos mostrar de algún modo que inevitablemente el epistemólogo tradicional ha de enfrentarse al dilema que Cavell describe. ¿Cómo debe mostrarse esto? Cavell en su exposición se centra en la idea de que "en ningún momento se presenta ninguna afirmación concreta como parte de la investigación tradicional", pero aun cuando esto fuera así, ello no pondría de manifiesto la inevitabilidad del malogro del filósofo tradicional en cuanto a decir lo que pretende decir. Lo que parece más importante para desarrollar y defender la sugerencia de Cavell, es la idea de que cualquier evaluación que el epistemólogo tradicional lleve a cabo, de hecho de los ejemplos que él examina no podría considerarse representativa de nuestra relación epistémica con el mundo en general en el sentido en el que se pretende. Su veredicto en el caso particular no podría generalizarse propiamente en su conclusión filosófica acerca del conocimiento humano. Para mostrar que es así no se requiere mostrar que el filósofo tradicional en realidad no consigue evaluar nada toda vez que no hay nada en su ejemplo de que su "fundamento" sea un fundamento. Bastaría con demostrar que inevitablemente el filósofo debe interpretar falsamente la significación de toda evaluación particular que haga. Esto parecería proporcionar una explicación más plausible y más cabal de cómo es que el filósofo podría llegar a imaginarse a sí mismo diciendo algo si no lo está haciendo, que la sugerencia de que simplemente no se percató de que no está evaluando nada.

Pero, ¿es cierto que, digamos, en la evaluación de Descartes de su conocimiento "en ningún momento se presenta ninguna afirmación concreta"? Sería cosa de

examinar minuciosamente las reflexiones de Descartes y observar si hay o no en ellas una afirmación en el sentido de que se sabe algo. No es suficiente para dirimir la cuestión el hecho completamente general de que afirmar, observar, declarar, ofrecer un fundamento para una afirmación, etc., son acciones que tienen sus propias condiciones particulares. Tendríamos que saber cuáles son las condiciones de afirmar algo, y por qué han de cumplirse para que se haga una afirmación, antes de pasar a mostrar que no podrían cumplirse todas estas condiciones en la clase de ejemplos que el filósofo considera. Y una explicación de la sola *acción de afirmar*, en contraposición con la de juzgar, creer, sustentar o suponer, etc., no bastaría. Tendría que demostrarse que no podrían cumplirse las condiciones de *ninguna* de las formas de decir o pensar algo que podrían servir a los propósitos del filósofo en el tipo de ejemplo en el que tiene que basarse. Pero ¿cuáles son *todas* las formas de decir o pensar algo que podrían servir para los propósitos del filósofo? Esto es en lo que tendría que centrarse un diagnóstico conforme a estos lineamientos: a qué es a lo que aspira el filósofo y por qué no puede conseguirlo.

Si ha de evaluar su conocimiento, aun en un caso particular, ¿el filósofo debe imaginar que se ha hecho, en el caso particular que considera, una afirmación de conocimiento? Parecería que todo lo que él necesita para su evaluación es un caso particular de conocimiento, o al menos de lo que todos nosotros consideraríamos como conocimiento. Él se imagina (o se encuentra) en una situación normal sentado junto al fuego con una hoja de papel en su mano. Se pregunta entonces si en tal situación sabe, y cómo es que lo sabe, que él se encuentra ahí sentado. Aun cuando no hace ninguna afirmación de conocimiento en el momento en el que se encuentra sentado junto al fuego, pareciera sin embargo que podría preguntarse si tiene conocimiento en el momento en el que se encuentra ahí sentado, que podría descubrir un fundamento potencial para todo conocimiento similar y entonces pasar a evaluar la legitimidad de este fundamento. Podría llegar a la conclusión de que no tiene conocimiento, quizá de que no podría tenerlo, en cuanto a que se encuentra ahí sentado, aun cuando no hubiera hecho ninguna afirmación de conocimiento en ese momento. Si es así, la ausencia de una afirmación específica, concreta, de que sabe algo en la situación que considera, no parece imposibilitar que evalúe su posición en dicha situación.

Describí el proyecto de Descartes como un intento de revisar su conocimiento. Pretendía evaluar la fiabilidad de todo lo que había aceptado desde su juventud. No me parece que sea esencial para este proyecto, ni siquiera para la concepción que del mismo tiene Descartes, el que él realmente afirmara en algún momento conocer cada una de las cosas que él pretendía revisar. Cuando me pregunté a mí mismo qué sabía yo realmente acerca del resfriado común, no supuse que había afirmado realmente en algún momento que sabía cada una de las cosas que estaba consciente de haber aceptado durante mucho tiempo. Pero podía preguntarme, no obstante, cómo las sabía en caso de saberlas, en qué se basaba mi aceptación de ellas y qué tan confiables eran esas bases. En realidad no llevé a cabo la investigación, pero si lo hubiera hecho habría podido llegar a la conclusión de que sé mucho menos acerca del resfriado común de lo que he supuesto sin cuestionamiento alguno durante todos estos años.

Asimismo, parecería que una evaluación del tipo de la que se plantea el epistemólogo no requiere una afirmación real de conocimiento. Él podría percatarse de

que cuando se encuentra sentado junto al fuego en circunstancias normales no afirma saber que se encuentra ahí sentado; viendo en retrospectiva que en tales circunstancias simplemente asume sin cuestionar que se encuentra ahí sentado, o que sencillamente supone que así es. Al leer una novela policíaca o al deliberar en un juzgado, por ejemplo, podría darme cuenta de que he estado asumiendo sin cuestionar que cierta cosa era imposible y de que realmente no tengo bases sólidas para pensarlo, aunque nunca me haya dicho a mí mismo ni a nadie más que eso era imposible. Puedo evaluar retrospectivamente la posición en la que me encontraba y encontrarla defectuosa. Cualquier "actitud" que pudiera yo asumir con respecto a cierto estado de cosas —cualquier afirmación, creencia, presuposición, pensamiento o cualquier otra cosa de la que pueda darme cuenta que podría estar equivocado o que pudiera considerar después de un examen que va más allá de lo que está justificado— parecería bastar para yo contar con algo que evaluar.

No pretendo sugerir que por consiguiente todo esté bien en la investigación tradicional del conocimiento. Sólo quiero establecer de manera más precisa la razón por la cual no puede llegarse a la conclusión filosófica escéptica. Cavell dice que es porque cualquier afirmación de conocimiento que el filósofo evaluara lleva consigo condiciones específicas que impedirían que su juicio se generalizara convenientemente. En mi opinión esto es lo que hay que tratar de establecer. Mi punto ahora es solamente que para establecer esto no tendría que mostrarse que en la situación que el filósofo investiga no se hace ninguna afirmación. Si se considera que él podría evaluar su posición aun cuando no se haga ninguna afirmación específica de conocimiento, el diagnóstico deberá centrarse en mostrar que cualquier evaluación que el filósofo haga no puede tener el tipo de significación que él piensa que tiene. Sugiero, pues, que éste es el punto fundamental.

Para mostrar que ningún caso particular de conocimiento que el filósofo pudiera investigar podría considerarse representativo del conocimiento humano en general, o que ningún veredicto al que él llegue en cualquier evaluación particular podría apoyar una conclusión general del tipo de la que intenta con respecto a nuestro conocimiento en su totalidad, tendría que explicarse qué clase de conclusión general es a la que el filósofo aspira y por qué no puede obtenerla. No bastaría con decir simplemente que aspira a una conclusión *general*, pues no es cierto que la investigación sobre una afirmación concreta de conocimiento no pueda sustentar una conclusión acerca del conocimiento humano. Podría examinarse una afirmación de conocimiento de un historiador en cuanto a que había manzanas en Sicilia en el siglo IV a.c. y verse que sí tiene bases. Esto muestra que alguien sabe algo acerca de Sicilia en el siglo IV a.c., y ésta es una verdad general acerca del conocimiento humano. Otra es el hecho de que nadie sabe cuáles son las causas del cáncer; a la cual podría llegarse examinando las credenciales de todas las teorías, hipótesis y conjeturas pasadas y presentes acerca del tema. G. E. Moore, según como se nos muestra, pareciera tener conclusiones más cercanas a las de la empresa del filósofo tradicional. A partir de su afirmación concreta de que sabe que hay dos manos frente a él se sigue que sabe que existen las cosas externas. Así pues, es una verdad general acerca del conocimiento humano que se sabe que existen las cosas externas. Si sentimos que Moore no establece con ello una conclusión general acerca del conocimiento humano del tipo de la que intenta el epistemólogo tradicional, no

puede ser porque su conclusión no sea general. Está expresada exactamente en los mismos términos generales que el epistemólogo emplearía para expresar la conclusión en la que él está interesado.

A lo que ha de recurrirse al llegar a este punto es a la distinción entre dos distintas formas de hablar, o entre dos formas distintas de tomar las mismas palabras, en cuanto a lo que he tratado de llamar la atención en muy diversas formas en los capítulos anteriores. Al presente, las preguntas centrales de un diagnóstico del escepticismo vienen a ser cómo ha de entenderse precisamente una distinción semejante y en qué sentido habría un salto de un lado al otro en las reflexiones del epistemólogo tradicional.

Estas cuestiones constituyen el eje de la investigación de Thompson Clarke sobre la "representatividad" de la evaluación particular del filósofo. Examinando cómo es que el planteamiento de ciertas dudas o la introducción de determinadas posibilidades puede ir contra nuestro conocimiento de la vida diaria, y mediante un análisis de cuál es el papel que están destinadas a tener en la evaluación filosófica, Clarke encuentra que las dudas escépticas son "equivocas"; pueden interpretarse en un sentido "simple" o "filosófico".² La distinción entre dos formas de tomar lo que podría ser la misma formación de palabras es fundamental para comprender los procedimientos del epistemólogo tradicional.

He intentado ilustrar esta cuestión general usando algunos de los ejemplos del propio Clarke. Otro caso, más pertinente al presente problema, es éste:

Supóngase que un científico está experimentando con soporíferos, en él mismo. Él se encuentra en un cuarto pequeño. Lleva registros cuidadosos. Experimento #1. "1:00 PM. Tomo X dosis de la droga Z oralmente... 1:15 PM. Comienzo a sentirme soñoliento. No puedo enfocar claramente... 6:15 PM. He estado dormido pero estoy completamente consciente ahora, descansado y sintiéndome normal. Sé, desde luego, que no estoy soñando ahora, pero recuerdo que estando dormido pensaba que realmente estaba despierto, no soñando..." [LS, 758].

El experimentador dice saber que no está soñando ahora. Sería realmente ridículo pretender que con ello él soluciona de manera afirmativa la cuestión filosófica de si podemos en verdad saber que no estamos soñando, como también lo sería decir que el fisiólogo conferenciante del capítulo III dirimió la pregunta filosófica de si podemos saber que existe un mundo externo. Estas observaciones no son peores porque no respondan a las preguntas filosóficas. Deben entenderse como observaciones "simples", no "filosóficas". Clarke da a entender esto diciendo que el conocimiento expresado por este experimentador que dice saber que no está soñando es un conocimiento "simple". No podemos esperar que él pase a explicar cómo sabe que no está soñando ahora, así como no podemos esperar que se adjunte en un informe minucioso de un experimento químico una explicación semejante. No se considera que sea algo relevante para la cuestión de si la persona sabe.

¿En qué sentido contradice mi conocimiento de la vida diaria la posibilidad de que podría realmente estar soñando? Obviamente, sólo lo hará si en realidad es una

² Thompson Clarke, "The Legacy of Skepticism", p. 763. (En lo que sigue citado como LS.)

posibilidad —algo que podría suceder— y si es incompatible con que yo sepa lo que creo saber. Al menos, éstas son las condiciones necesarias para una crítica exitosa al conocimiento mediante el planteamiento de una cierta posibilidad. Podemos comenzar por examinar qué hace a la posibilidad del sueño una posibilidad, reflexionando primeramente sobre un pensamiento que yo podría algunas veces tener al encontrarme sentado junto al fuego: la comprensión de que podría despertar en unos minutos y darme cuenta de que todo esto ha sido un sueño. Ciertamente, éste es un pensamiento que puedo tener. De hecho parece representar algo que podría suceder; difícilmente puedo decir que no es posible. Y ello podría socavar mi conocimiento: si despertase en unos minutos y me diera cuenta de que he estado soñando, se seguiría que no sé lo que creo saber ahora acerca de lo que está sucediendo a mi alrededor.

Clarke señala que para que sea una posibilidad el que podría despertar y darme cuenta de que todo esto ha sido un sueño, debe interpretarse de una manera "simple" la posibilidad o la razón para dudar. Cuando imagino la posibilidad de descubrir más tarde que hace unos minutos estaba soñando, pienso que llego a un conocimiento. Decir que la posibilidad se interpreta "naturalmente" es decir que el conocimiento en ella supuesto se entiende como un conocimiento "natural". Si me imagino en ese momento posterior diciendo "Ahora sé que hace unos minutos estaba soñando que me encontraba sentado junto al fuego", concibo esto como una observación "natural" y no como una observación "filosófica". Se trataría justamente de una observación semejante a la del experimentador sobre los soporíferos, a las del fisiólogo conferenciante o a las aseveraciones de Moore de la vida diaria. Lo que me imagino diciendo más tarde no debe interpretarse como sujeto al requisito "filosófico" de si podemos en algún momento saber que no estamos soñando. Ese conocimiento posterior no ha de considerarse vulnerable en el sentido en que la posibilidad de que descubra que estaba soñando mostraría que es vulnerable mi "conocimiento" original.

Supóngase que la afirmación de conocimiento posterior se entendiera de una manera "filosófica" y no sólo "natural". Entonces este conocimiento al que imagino llegar más tarde —el conocimiento de que hace unos minutos estaba soñando— sería invulnerable al desafío "filosófico" expresado en la pregunta "Pero, ¿cómo saber que ahora no estás soñando?" El problema "filosófico" acerca del sueño se plantea porque aparentemente no hay modo de decir en ningún momento que no estamos soñando en ese momento, ¿qué podría decir entonces para responder a esta pregunta? No me encontraría en una mejor posición para responder a esta pregunta unos minutos más tarde que en la que me encuentro ahora. Mi afirmación posterior de conocimiento sería entonces tan vulnerable a la crítica como lo es mi afirmación original. De tal suerte, si ahora no sé que no estoy soñando, entonces tampoco sabría que he estado soñando antes. Pero si no pudiera siquiera llegar a saber después que había estado soñando antes, se habrá desvanecido la posibilidad que originalmente pensé que estaba imaginando; resultará que no es ninguna posibilidad. La posibilidad que originalmente imaginé implica que más tarde pueda llegar a saber que había estado soñando. Pero si este último conocimiento se interpreta como un conocimiento "filosófico", nunca podría llegar a saber eso. Por consiguiente, al tratar de imaginar la posibilidad de llegar a saber que había estado

soñando antes, estaría tratando de imaginar algo que en realidad es imposible. No existiría ninguna posibilidad del tipo de la que estaba tratando de imaginar. Entendida "filosóficamente", como lo expresa Clarke, esta posibilidad "pone en duda (niega) el conocimiento mismo que presupone" (LS, 765), sólo existirá una auténtica posibilidad si no se pone en duda o se niega el conocimiento supuesto en la posibilidad. Así pues, la posibilidad de que pueda descubrir después de un tiempo que todo esto ha sido un sueño sólo puede ir contra una afirmación de conocimiento si ésta se interpreta de una manera "natural" y no de una manera "filosófica".

Se sigue que la posibilidad de que pudiera despertar y descubrir que todo ha sido un sueño no podría usarse para poner en duda *todo* mi conocimiento del mundo en la forma en que intenta hacerlo el escéptico filosófico. Aun cuando esta posibilidad lograra minar un caso particular de supuesto conocimiento, el resultado en ese caso no podría generalizarse adecuadamente en una conclusión escéptica acerca de todo el conocimiento humano. Esto es porque sólo será una auténtica posibilidad que contradice una afirmación de conocimiento particular si es posible tener el conocimiento supuesto en dicha posibilidad. Así pues, sólo podrá minar una afirmación de conocimiento particular a condición de que haya algún conocimiento del mundo que no resulte socavado ni puesto en duda. De tal suerte, esta versión de la posibilidad del sueño no puede emplearse como fundamento de una conclusión escéptica general que afirme que nada podemos conocer acerca del mundo que nos rodea.

La idea no es que el epistemólogo tradicional se haya equivocado con respecto a este punto haciendo uso de una posibilidad que a todas luces no sirve a sus propósitos. Reflexionar sobre una consabida razón para dudar, la cual presupone claramente algún conocimiento incuestionado, puede ser útil para arrojar luz sobre lo que parece una clase completamente distinta de posibilidad. El epistemólogo tradicional está interesado en el conocimiento humano en general, y al introducir sólo la posibilidad de que yo podría *descubrir* que todo esto ha sido un sueño no puede dar a su conclusión el tipo de generalidad al que él aspira. Sin embargo, hay otra posibilidad a la mano que aparentemente no requiere ningún conocimiento o descubrimiento. Me refiero simplemente a la posibilidad de que yo esté en este momento soñando, ya sea que pueda llegar a descubrirlo en algún momento o no. El filósofo sólo pregunta si es posible que él esté soñando ahora y cómo puede saber que no es así. La simple posibilidad de que él esté soñando no parece suponer ningún conocimiento; incluso si nunca pudiera averiguar en qué estado se encuentra, parece en verdad ser algo que podría suceder. Si es así, entonces lo que impedía que la primera posibilidad de que uno *descubriera* que estaba soñando fundamentara una conclusión escéptica general no impediría que esta nueva posibilidad apoyara dicha conclusión. Parecería que no puede mostrarse que esta versión de la posibilidad del sueño ponga en duda o niegue el conocimiento mismo que presupone, pues no presupone ningún conocimiento o descubrimiento.

La investigación de Clarke pretende mostrar que no es así. Él considera que la posibilidad de que yo pudiera estar soñando —que parece no suponer ningún conocimiento— sólo es una verdadera posibilidad que iría en contra de nuestro conocimiento si por lo menos fueran cognoscibles ciertas cosas, si no es que real-

mente conocidas, de una manera "sencilla". Cuando imagino la posibilidad de que yo esté soñando en este momento —y no la posibilidad de que descubra más tarde que ahora estoy soñando— no tengo que suponer que puedo saber en algún momento en qué estado me encuentro realmente. Podría conceder que es posible que nunca lo llegue a saber. Parece posible que alguien se vaya a dormir, sueñe y simplemente nunca despierte nuevamente, y cuando imagino la posibilidad de que yo esté soñando en este mismo momento podría imaginar también que tal vez esto me sucederá. De tal suerte, parece no haber ningún impedimento al hecho de que reconozca que podría ahora estar soñando y de que es posible que nunca llegue a saber si es así o si no estaba soñando. La posibilidad que imagino no parece incluir ningún conocimiento de mi parte en cuanto a en qué estado me encuentro realmente. Pero aun así arguye Clarke, sí supone un conocimiento, o al menos un conocimiento posible, de alguien. Cuando imagino que ahora estoy soñando, imagino que realmente me encuentro en un cierto lugar y en cierta posición, y que la verdad con respecto a dónde me encuentro y a lo que está sucediendo en el mundo es algo que podrían saber otros, si no yo mismo. El genio maligno de Descartes, por ejemplo, cuya intención es engañarme siempre, es concebido de tal forma que él sabe en qué estado me encuentro y qué es lo que está sucediendo en el mundo que me rodea. Y, como antes, este conocimiento, o posible conocimiento, es entendido en un sentido "simple". No considero que cumpla el requisito "filosófico" para el conocimiento del mundo.

Supóngase que pudiera mostrarse que este conocimiento, o posible conocimiento, en efecto está presupuesto en la posibilidad de que yo esté soñando ahora. Entonces, como antes, esta posibilidad no podría emplearse para apoyar una conclusión escéptica general. Sólo minaría una afirmación de conocimiento a condición de que haya un conocimiento o posible conocimiento que no esté en duda. Ninguna apelación a esta posibilidad podría poner en duda la cognoscibilidad de todo lo referente al mundo que nos rodea del modo en que pretende el filósofo escéptico. Puedo suponer que estoy soñando, y que en consecuencia no sé nada acerca de lo que está sucediendo en el mundo circundante. Puedo suponer también que muchos otros están soñando y que por consiguiente tampoco saben nada. Puedo incluso suponer que en este momento nadie sobre la Tierra está despierto y sabe algo acerca del mundo. Pero esto no querría decir que el escepticismo filosófico es verdadero. Estas verdades "empíricas", "internas" o "simples" acerca del conocimiento humano no enuncian conclusiones "filosóficas" acerca de la condición humana. Se volverían falsas si uno de nosotros simplemente despertara, o si alguien llegara a la Tierra procedente de algún otro lugar y viera el infortunado estado en el que nos encontramos. No podría derivarse ningún impedimento escéptico general al conocimiento humano de la posibilidad del sueño si el sólo hecho de que sea una posibilidad supusiera la cognoscibilidad "simple" de los hechos del mundo que nos rodea.

¿La posibilidad de que pudiera estar soñando implica o presupone la cognoscibilidad de hechos acerca del mundo? Si sí la presupone, podríamos estar en posición de explicar cómo es que el filósofo tradicional, pasando por alto esta presuposición, podría considerar que ha alcanzado una conclusión escéptica general cuando en realidad no ha sido así. Podríamos observar que el tipo de posibilidades en

el que él se basa sólo podría tener éxito, como de hecho tiene en su evaluación particular, si no se interpreta de tal forma que tenga las consecuencias escépticas que parece tan natural extraer de él.

¿Cómo ha de garantizarse este resultado satisfactorio? Confío en que he dado cierta idea de qué tan complejos prometen ser los problemas implicados y de qué tan lejos tendría que ir un diagnóstico acertado. En opinión de Clarke, incluso pondría en duda algo tan rico y aparentemente tan sólido como es esta concepción normal de la objetividad, o de cómo es posible que concibamos el mundo objetivo, que atribuí al filósofo tradicional en el capítulo II. Si esta concepción fuera del todo inteligible, sería posible que albergáramos la idea de que podríamos estar soñando sin tener que suponer que hay algo cognoscible acerca del mundo que nos rodea. Ésta es tal vez otra forma de decir que para Clarke el escepticismo sería correcto si esta concepción fuera inteligible. Su idea en contra de la misma es que:

...es inconcebible que pudiera ahora estar dormido, soñando, si nadie más externo pudiera conocer mi situación real por encontrarse en las mismas condiciones, por la misma razón, porque él a su vez, tampoco podría saber que no está dormido, soñando. ¿Parece aún tener sentido la posibilidad de Descartes si nos preguntamos cómo el Genio Maligno, o Dios, podría saber que él, a su vez, no está soñando; y admitimos que tampoco podría saberlo? [LS, 766.]

¿Tiene o no tiene sentido esta posibilidad en estas condiciones? Aquí nos tropezamos con la difícil cuestión de cómo podemos decir si cierta cosa es concebible o no. Algo que se puede hacer es intentar concebirla y ver qué sucede. Desde luego, esto no es concluyente, pues podría estarme vedado lo que hace posible que tenga los pensamientos que estoy teniendo. Subrepticamente podría estar presuponiendo precisamente lo contrario de lo que considero que estoy pensando. Sin embargo, no es del todo obvio al menos que sea así en el presente caso.

¿Podría suceder que estuviera soñando ahora? No sólo me parece que la respuesta correcta es "Sí", sino que, y más importante, considero que la posibilidad sigue teniendo sentido aun cuando imaginara que nadie en la faz de la Tierra o en algún otro lugar podría nunca saber que *estoy* soñando a causa de que nunca podría saber tampoco si está despierto o soñando. No me parece que el hecho de añadir la segunda idea en cuanto a que se desconoce, o incluso que es incognoscible para todo individuo, la verdad acerca de mi estado afecte la posibilidad que originalmente trataba de imaginar. Desde luego, podría estar equivocado a este respecto, ¿pero cómo puede uno saberlo?

Clarke parece impresionado por el hecho de que, cuando reconocemos y llevamos hasta el final las implicaciones del tipo de posibilidad que usualmente se plantean en las reflexiones epistemológicas tradicionales, no especifiquemos explícitamente que ninguna otra persona puede tampoco saber si la posibilidad es una realidad o no. Cuando nos preguntamos si es posible que pudiéramos estar soñando en este momento, no pasamos a insistir en si el hecho de que esté sucediendo o no esto es algo que nadie podría tampoco saber nunca. Cuando se nos pide que imaginemos un demonio maligno decidido a engañarnos, o a un malvado fisiólogo que astutamente nos ha conectado cables en el cerebro para asegurarse

de que no sepamos nada acerca del mundo circundante, no preguntamos inmediatamente cómo sabe a su vez el mismo demonio maligno que alguien no le está engañando a él, o cómo sabe el fisiólogo que mientras nosotros estamos suponiendo que en nuestros cerebros podrían estar siendo colocados cables, que no está sucediendo por obra de algún ingenio lo mismo en el suyo. Yo simplemente imagino la posibilidad del modo en que se describe originalmente y paso a preocuparme por las implicaciones que para mí tiene, para lo que puedo o no puedo saber.

Considero esto verdadero. Normalmente no nos planteamos la segunda cuestión acerca de lo que otros pueden o no pueden saber. Y tal vez ésta es la razón por la que las posibilidades tienen el efecto que tienen sobre nosotros. Y es difícil ver en que forma es esencial para nuestro reconocimiento de la legitimidad de estas posibilidades el que nos abstengamos de plantear esta cuestión o el presuponer en silencio que otros podrían tener conocimiento acerca del mundo circundante. Cuando en efecto se plantea esta cuestión en cuanto a si otras personas, el genio maligno, o el fisiólogo, podrían saber realmente lo que está sucediendo y cómo es que podría ser así, puedo conceder, me parece, que nadie puede tampoco tener nunca un conocimiento sin por ello amenazar la inteligibilidad de la posibilidad que intento imaginar. En mi opinión, si admito la posibilidad de que pudiera encontrarme en este estado y en consecuencia no saber lo que está sucediendo en el mundo que me rodea, y me doy cuenta de que otros podrían también encontrarse en esta situación (como me parece que podría suceder), entonces estos otros individuos no podrían saber tampoco lo que está sucediendo en el mundo. Estaríamos todos en el mismo barco. En mi opinión, ésta es una posibilidad tan clara como parecía serlo la posibilidad original.

Las *Meditaciones* están escritas en primera persona, y no obstante cuando las leo no digo simplemente "Que hombre tan extraño es René Descartes. No puedo decir si está despierto o soñando". Si me parece convincente lo que dice, me doy cuenta de que estas declaraciones en primera persona también pueden ser expresadas por mí, de tal suerte que inmediatamente advierto que lo que considera verdadero acerca de su conocimiento también es cierto del mío. Y desde luego no creo que sólo Descartes y yo compartamos esta infortunada desventaja epistémica. Cualquiera, e incluso todo individuo, puede considerar la misma idea que él y yo hemos tenido. Si veo que mi aceptación de que es posible que yo esté soñando ahora, tiene como consecuencia que nunca puedo saber si estoy despierto o soñando, y me percató de que todos los demás se encuentran en la misma posición que yo en este respecto, entonces me doy cuenta de que nadie puede nunca saber si está despierto o soñando. Incluso si imagino que un genio maligno o un astuto fisiólogo han dispuesto las cosas de tal modo que yo no pueda saber lo que está sucediendo en el mundo que me rodea, en mi opinión estos mismos pensamientos serían aplicables en su caso tanto como lo son en el mío. Si son aplicables a cualquiera, entonces todos los seres a quienes se aplican tales pensamientos se encontrarían en la misma posición. La reflexión en estos términos sobre la condición humana, me llevaría a concluir que nadie puede saber nunca nada acerca del mundo que nos rodea, a que el escepticismo es la explicación correcta de nuestra posición. Si es una condición de la posibilidad del sueño, incluso para que sea una posibilidad, el que de ella no pueda derivarse el escepticismo filosófico, tendría

que llegar a darme cuenta al inferir la conclusión escéptica de que después de todo realmente no es posible que pueda estar soñando en este preciso momento. Pero de hecho en mi opinión ésta sigue siendo una posibilidad tanto como lo era antes.

Deseo hacer hincapié sobre el carácter incierto de estas ideas. *Parece* ser posible que yo esté soñando ahora aun cuando nadie pueda saber nunca nada acerca del mundo circundante, *parece* comprensible lo que es un sueño sin que tenga que suponerse que alguien debe ser capaz de saber algo acerca del ambiente del que sueña, pero lo que *parece* posible e inteligible podría resultar no serlo. Necesitamos demostrar de alguna forma o ilustrar el conocimiento, o posible conocimiento, furtivo que bajo el punto de vista de Clarke debe estar supuesto en la posibilidad del sueño.

En apariencia, al considerar inteligible la posibilidad del sueño aun cuando nadie pudiera saber nunca nada acerca del mundo, sin duda estoy revelando mi persistente adhesión a lo que en el capítulo II llamé la concepción tradicional de la objetividad o de cómo es posible que concibamos el mundo objetivo. Considero muy difícil liberarse de esta concepción o percatarse de cómo o por qué no puede ser correcta. Bajo este punto de vista, la cuestión de si estoy o no soñando es simplemente un problema en cuanto a en qué estado me encuentro. Lo que importa es sólo si se cumplen las condiciones bajo las cuales sería verdadero que estoy soñando. La verdad de "estoy soñando" no implica nada en ningún sentido acerca de si alguien más sabe o podría saber qué es lo que está sucediendo en el mundo que nos rodea. De tal suerte, de acuerdo a este punto de vista será al menos *posible* soñar aun cuando nadie pueda nunca saber lo que realmente está sucediendo. Por consiguiente, el escepticismo filosófico no podría objetarse en la forma que he estado esbozando. No podría mostrarse que cuando el filósofo generaliza a partir de su evaluación particular para concluir algo acerca del conocimiento humano en general, inevitablemente niega o desdice uno de los presupuestos que hacen posible que su desafío tenga el efecto que tiene el caso particular.

Si es cierto que la posibilidad del conocimiento del mundo debe presuponerse en la posibilidad del sueño para que ésta anule nuestro conocimiento en la forma en que lo hace, esta concepción tradicional no puede ser del todo coherente. No puede ser la explicación correcta de cómo es posible que concibamos un mundo objetivo. Examinar cómo procede realmente la posibilidad del sueño sería por tanto examinar la inteligibilidad de esta concepción. ¿Cómo puede mostrarse que cierto conocimiento incuestionado acerca de lo que sucede en el mundo está presupuesto o implicado en cualquier posibilidad del sueño genuina? O, de manera más general, ¿cómo puede mostrarse que las únicas posibilidades que pueden amenazar nuestro conocimiento han de interpretarse en un sentido "simple", "interno" o "empírico"? Esto significaría mostrar que la misma concepción "externa" o "filosófica" de nuestra relación con el mundo, una vez examinada, es una ilusión y no una forma en la que podemos coherentemente pensarnos.

He tratado de mostrar cómo la visión kantiana frenaría al escepticismo y replazaría esta concepción tradicional, pero sólo ofreciéndonos una teoría "trascendental" que, si en realidad podemos entenderla, no parece ser más satisfactoria que el idealismo al que pretendía replazar. He intentado mostrar cómo el verificacionismo se opondría directamente a la concepción tradicional al implicar que todo

aquello que sea significativo puede saberse verdadero, o falso; que el sentido "empírico" de interpretar las cosas es la única forma que hay. Pero argüí que esto sólo podría emplearse para establecer la incoherencia de la concepción tradicional si hubiera algún sustento independiente para el principio de verificabilidad. Y queda por verse si algún sustento semejante podría a su vez interpretarse sólo de manera "empírica", teniendo no obstante las consecuencias filosóficas que se pretende que tiene. El desafío consiste en poner de manifiesto la incoherencia de la concepción tradicional y quizá proporcionar incluso una opción que podamos entender, sin caer una vez más en una forma de idealismo que entre en conflicto con lo que ya sabemos acerca de la independencia del mundo, o que niegue la inteligibilidad de la clase de objetividad que ya comprendemos bien.

¿Es posible hacer esto? ¿Podría satisfacernos alguna explicación? No llegaremos al fondo del escepticismo filosófico hasta no haber respondido a estas preguntas.

ÍNDICE ANALÍTICO

- África: 69, 70, 71, 138, 140, 142, 152, 153, 162, 168
 Albritton, Rogers: 13
 alucinación: 32, 33, 35
 Ambrose, Alice: 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 91n, 94, 99, 122
a priori: 82, 83, 121, 124, 125, 126, 129, 130, 133, 156, 166, 169
 ascenso semántico: 168
 Austin, J. L.: 13, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 67, 103, 201

 Berkeley, G.: 15n ✕
 Bieri, P.: 13
 Bird, G.: 122n
 Broughton, Janet: 13
 Burnyeat, M. F.: 13, 15n, 102, 103

 "cambio de significado": 40, 43, 44, 45, 48, 49, 53, 54, 55, 60, 63, 64, 68, 165, 178, 200, 201
 Carnap, R.: 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158n, 163, 167, 168, 169, 174, 180, 181, 183
 Cavell, Stanley: 13, 14, 200, 200n, 201, 202, 203, 205
 Clarke, Thompson: 13, 14, 62, 86, 86n, 206, 207, 208, 209, 210, 212
 Cleveland: 16, 18, 32, 35, 39, 70, 71
 "corrección condicional del escepticismo": 109, 128, 143, 144, 154, 155, 169, 199, 200

 darwiniana, teoría: 175
 Davidson, Donald: 13, 68n, 188n
 Descartes: 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 60, 61, 63, 65, 68n, 71, 90n, 93, 94, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 114, 115, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 154, 155, 157, 160n, 162, 163, 164, 165, 169, 179, 182, 199, 200, 202, 203, 204, 209, 210, 211
 detective y su aprendiz: 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 102, 104, 105, 161
 Dray, W.: 117n
 Dreben, Burton: 13
 Dretske, F.: 45n, 186n
 Duque de Devonshire: 25, 32, 35

 Eddington, A.: 170
 Edwards, P.: 43n
 "engañado por los sentidos": 19, 20, 21, 22, 26, 27
 experiencias sensoriales: 23, 24, 26, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 41, 101, 102, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 165, 166, 174, 182, 183, 184
 "externo" e "interno": 14, 98, 99, 104, 106, 117, 122, 126, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 160, 163, 166, 168, 174, 180, 181, 206, 209, 212

 Flew, A.: 43n
 Foy, Linda: 13
 Frede, Michael: 13
 French, P. A.: 13

 Gestalt, psicólogos de la: 195
 Goldman, A.: 186n
 Grice, H. P.: 68n

 Haldane, E. S.: 15n
 Harman, Gil: 13, 68n
 Hempel, C. G.: 137n, 158n
 Horstmann, R. P.: 13
 Hume, D.: 90, 93, 94, 160n, 174

 "ideas": 37, 115, 116, 135, 199
 idealismo: 115, 121, 122, 126, 129, 130, 139, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 168, 212, 213; "dogmático": 107; "empírico", "problemático", "escéptico": 107, 110

- 116, 117, 119, 120, 121, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 154, 155, 156; "trascendental": 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 138, 139, 155, 156, 157, 212
 imposibilidad lógica: 78, 79, 102
- Kant, I.: 14, 74, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 144, 154, 155, 156, 157, 158, 166, 169, 180, 183, 194, 197, 198, 212
 Krüger, L.: 13
- Lazerowitz, M.: 88n
 Lewis, C. I.: 60n
 Lewy, C.: 102n
- Malcolm, N.: 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 96
 Marsh, R.: 97n
 Moore, G. E.: 13, 25, 25n, 32, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 122, 123, 126, 127, 128, 135, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 161, 163, 180, 198, 205, 207
 Muirhead, J. H.: 89n
- Nagel, Thomas: 13
 Neurath, O.: 167
 Nueva York: 42, 43, 44, 45
 Nozick, R.: 45n, 186n
- Pirrón de Elis: 9
 Platts, Mark: 13
 posibilidad del conocimiento: 23, 112, 115, 116, 117, 118, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 145, 149, 154, 155, 159, 169, 171, 176, 177, 179, 180, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198
 posibilidad del sueño: 24, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 35, 36, 42, 43, 47, 48, 50, 52, 53, 55, 64, 65, 69, 101, 102, 165, 166, 200, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212
 postulados: 171, 172, 178, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192
- Price, H. H.: 32n
 prioridad epistémica: 115, 116, 117, 118, 119, 120, 132n, 195, 197, 198
 pseudo pregunta o pseudo respuesta: 138, 139, 141, 143, 147n, 157
- Quine, W. V.: 13, 14, 146, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198
- razones particulares para dudar: 46, 50, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 64, 119, 120, 202, 203, 204, 205
 realismo: 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 130, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 147, 155
 representaciones: 37, 38, 40, 41, 114, 115, 121, 131, 132
 "representatividad": 21, 22, 28, 29, 40, 53, 54, 162, 163, 199, 203, 204, 205, 206
 revolución copernicana en filosofía: 121, 125, 155
 Ross, G. R. T.: 15n
 Russell, Bertrand: 43n, 91, 94, 97, 139
- Scanlon, Tim: 13
 Scheffler, Israel: 117n
 Scheffler, Sam: 13
 Schilpp, P. A.: 77n
 Schlick, M.: 147
 "simple" y "filosófico": 13, 206, 207, 208, 209, 212
 sentidos: 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 36, 37, 78, 94, 101, 102, 110, 114, 115, 127, 128, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 183, 193, 194, 200
 Sicilia: 96, 205
 Smith, N. Kemp: 106n, 119n, 124n
 Sócrates: 102n
 Stroud, B.: 181n, 182n
 subdeterminación: 171, 172, 182, 183, 189, 190, 194, 195, 196, 197
 sueños: 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28
- Tasmania: 168
 Thomson, Judith: 13
 Uehling, T. E. Jr.: 13
 Unger, P.: 68n, 186n

- uso incorrecto de "conocer": 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 95
 Viena, Círculo de: 147n
 vigías de aviones: 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 163
- Wettstein, H. K.: 13
 Wittgenstein, L.: 81, 81n, 82n, 201
- Zenón: 114, 115, 134
- "velo de la percepción": 37, 38, 39, 40, 41
 Venecia: 14
 verdad vs. afirmación justificada: 55, 56, 57
 verificabilidad, principio de: 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 212, 213
 verificacionismo: 14, 140, 141, 142, 143, 144, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 213

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	9
I. El problema del mundo externo	15
II. El escepticismo filosófico y la vida cotidiana	42
III. G. E. Moore y el escepticismo: "interno" y "externo"	74
IV. Interno y externo: "empírico" y "trascendental"	106
V. Interno y externo: significativo y sinsentido	137
VI. Epistemología naturalizada	165
VII. Coda: la búsqueda de un diagnóstico	199
<i>Índice analítico</i>	215