

SIGNIFICADO Y BANALIDAD DEL ESCEPTICISMO FILOSOFICO*

LUIS EDUARDO HOYOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen

El artículo va en contra de la apreciación del escepticismo filosófico según la cual éste posee algún significado en cuanto supone el realismo metafísico y defiende pretensiones universales. Una tal visión del escepticismo filosófico es considerada aquí, más bien, como banal. Contra esta interpretación del escepticismo filosófico, se desea mostrar que éste puede ser concebido como una posición filosófica de interés aun cuando no infiera la imposibilidad del saber a partir del carácter inverificable del realismo, o aun cuando no defienda actitudes destructivas con pretendido valor universal. El artículo quiere comprender los motivos escépticos relativistas e indicar su valor en cuanto ellos cuestionan el status de la filosofía como teoría de segundo orden, o meta-teoría.

Abstract

This article opposes the interpretation of philosophical skepticism according to which the philosophical skepticism has significance because it supposes the metaphysical realism and defends universal claims. In the article, such a view of philosophical skepticism is considered meaningless, banal. In opposition to the above mentioned interpretation, it is pretended to show that the philosophical skepticism could be conceived as an interesting philosophical position even if it does not deduce the impossibility of knowledge from the unverifiable character of realism, or even if it does not defend destructive attitudes with an alleged universal value. It is intended to understand the skeptical relativistic reasons and to point out their value insofar as they question the status of philosophy as a second-order-theory, or meta-theory.

1. Introducción

Se ha querido llamar la atención en los últimos años sobre la importancia y significación del escepticismo filosófico. Esta insistencia ha provenido particularmente del ámbito filosófico analítico anglosajón.¹ La idea de conferirle un

* El presente trabajo es un desarrollo de la ponencia presentada, bajo el mismo título, en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía que tuvo lugar en Cáceres y Madrid, España, del 21 al 26 de septiembre de 1998. Este ensayo fue compuesto mientras gozaba de una beca de estudios postdoctorales de investigación sobre la "recepción escéptica de la filosofía trascendental de Kant", concedida por la Fundación Alexander von Humboldt y bajo el abrigo del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad de Marburgo, Alemania. A ambas Instituciones les debo mi agradecimiento. También a Eduardo Fermandois, a Matthias Kettner y a Jaime Ramos por un par de intensas trasnochadas haciendo el esfuerzo por "conmesurar".

¹ Cfr. B. Stroud: *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford 1984. (*El escepticismo filosófico y su significación*. México 1991. Trad. de Leticia García U. En adelante: *Significance*). Del mismo autor: "Understanding Human Knowledge in General". En: *Knowledge and Skepticism*.

valor al escepticismo filosófico no es, por supuesto, nueva. Recuérdese, para citar sólo algunos ejemplos notables de la tradición de la filosofía moderna, que Kant honró a Hume al referirse a él como al autor que lo despertó de su sueño dogmático y que Fichte consideró el ataque del escéptico Schulze-Aenesidemus a la filosofía trascendental como uno de los motivos centrales de su construcción especulativa.² Hegel también valoró, como se sabe, la función del escepticismo –especialmente del antiguo– al considerarlo como activador de la reflexión filosófica. En un pasaje muy conocido de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* se refiere a esa concepción dinámica del conocimiento que él llamó “ciencia de la experiencia de la conciencia” como un “escepticismo que se consume a sí mismo.”³ No sería descabellada la observación de que el escepticismo filosófico ha desempeñado una función despertadora y provocadora muy intensamente ligada a la formulación de definitivas propuestas de fundamentación del conocimiento en la historia de la filosofía occidental. Al punto que éstas no sólo extraen sus motivos principales del propósito de reaccionar contra el escepticismo, sino que por lo regular también deben la razón de ser de sus construcciones a esos motivos anti-escépticos. Es lo que podría llamarse la “función edificante” del escepticismo filosófico.

La vindicación del significado del escepticismo filosófico en la reciente discusión analítica tiene como rasgo muy importante, sin embargo, el hecho de obtener su principal fuente de inspiración de los motivos que impulsaron a Descartes a jugar, de un modo aparentemente muy audaz, su juego con el escepticismo en la primera de sus meditaciones. Barry Stroud, quien ha contribuido como pocos a activar esta discusión, sostiene que el problema del escepticismo filosófico consiste en la pregunta por la posibilidad del conocimiento de un mundo externo. Su comprensión de lo que él llama “escepticismo acerca del mundo

M. Clay / K. Lehrer (eds.). Boulder-San Francisco-London 1989, (pp. 31-50); Th. Clarke: “The Legacy of Skepticism”. En: *The Journal of Philosophy* 69 (1972), pp. 754-769. Véase también, de Th. Nagel: *The View from Nowhere*. Oxford 1986. Cap. V. Para hacerse a una idea de la actualidad de la discusión, con una bibliografía bastante completa, véase: *Philosophie der Skepsis*. T. Grundmann / K. Stüber (eds.). Paderborn-München-Wien-Zürich 1996. Cfr. también: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. P. Bieri (ed.). Frankfurt 1987.

² La famosa *Resenzion des Aenesidemus*, de Fichte, contiene ya *in nuce* las ideas principales que su autor desarrollará en la *Wissenschaftslehre* de 1794. Cfr. J. G. Fichte: *Gesamtausgabe* I, 2, ed. por R. Lauth y H. Jacob. Stuttgart 1964 ss., pp. 41-67.

³ *Phänomenologie des Geistes*, ed. por H-F. Wessels y H. Clairmont, Hamburg 1988, p. 61 [= 56]. En la confrontación de Hegel con el escepticismo filosófico también juega un papel decisivo G. E. Schulze, de cuya obra *Kritik der theoretischen Philosophie* (Hamburg, 1801) Hegel escribió una agresiva reseña. Cfr.: “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten”. En: *Jenaer Kritische Schriften* (tres tomos), ed. nuevamente por H. Brockard y H. Buchner. Hamburg 1983, pp. 34-89 [= 197-238]. En este escrito Hegel toma partido por el escepticismo antiguo en contra del moderno, que le parece anti-filosófico. Todas las traducciones de citas son mías, salvo indicación contraria.

externo” descansa en la idea, de proveniencia cartesiana, de que la posibilidad del *conocimiento* del mundo externo está subordinada a una convicción acerca de la *existencia* del mundo externo. En una palabra, la posibilidad del conocimiento se hace depender de una convalidación del realismo metafísico, que es inverificable. Para Stroud este problema no tiene solución.⁴

La instrumentalización edificante que hace Descartes del escepticismo en la primera meditación es, pues, la herencia que se quiere volver a retomar en la reciente discusión sobre el significado del escepticismo filosófico. Y esto es importante sobre todo porque introduce la valoración y necesidad de la ocupación filosófica con el escepticismo en el contexto de la tradición de la filosofía moderna del conocimiento, arrastrando consigo los presupuestos *realistas* y *representacionistas* que son propios de esa tradición.

En lo que sigue quisiera sostener:

1) Que el enfoque vindicador del escepticismo filosófico que se nutre de los presupuestos realista y representacionista (subjetivista) cartesianos está descaminado por dos razones principales: primera, porque no insiste lo suficiente en mostrar que la sin salida del “escepticismo cartesiano” depende principalmente de dichos presupuestos. Pero la necesidad de estos presupuestos no sólo no está convalidada en dicho enfoque, sino que además es razonable abogar por una concepción del saber que no los comparta, y tal cosa desvirtuaría el sentido del “problema” del escepticismo filosófico en los términos planteados por la epistemología moderna. Esto no sería de suyo grave si no fuera porque, hasta donde alcanzo a ver, este defecto afecta a las principales tendencias filosóficas modernas que se proponen refutar el escepticismo y que para tal efecto lo entienden como la aparentemente muy audaz y valiosa posición filosófica que no encuentra razones para excluir la posibilidad del *error total*. Este es un motivo filosófico cartesiano que tiene el objeto de “refutar” el escepticismo por medio de un expediente facilista y banal; a saber: la inflación artificial de los motivos escépticos con el objeto de mostrar que el escepticismo es una posición insostenible, autocontradictoria.

La segunda razón por la que considero descaminado el enfoque al que he aludido sobre el “significado” del escepticismo filosófico, es que dicho enfoque no insiste lo que se merece en el hecho de que la dificultad de asegurar que

⁴ Cfr. B. Stroud: *Significance*. Cap. I. La misma sugerencia puede ser hallada en Nagel, quien sostiene la mutua relación de ineludible dependencia entre el escepticismo y las pretensiones de objetividad del conocimiento. Cfr. *The View from Nowhere*. Oxford 1986. Cap. V. La relación de mutua dependencia entre el realismo y el escepticismo es un tópico en la actual discusión sobre el escepticismo. Con todo, una muy importante articulación de esa idea la ha logrado producir Michael Williams. Cfr.: “Epistemological Realism and the Basis of Scepticism”. En: *Mind*, Vol. XCVII, Nr. 387 (1988), pp. 415-439. Cfr., también, del mismo autor: “Realism and Scepticism”. En: *Reality, Representation, and Projection*, ed. por J. Haldane y C. Wright. Oxford 1993, pp. 193-214.

nuestro conocimiento del mundo real se refiere, efectivamente, a un mundo real es un problema que afecta a la filosofía del conocimiento como teoría de segundo orden y no al conocimiento empírico mismo (o de primer orden). En otras palabras, se trata de un problema que se refiere principalmente a los límites de la argumentación filosófica, pero que no atenta (al menos principalmente) contra la posibilidad del saber. Pienso, en consonancia con esta última idea, que la llamada “realidad externa” puede (y a lo mejor *tiene que*) ser aceptada de un modo que no satisfice a la argumentación filosófica. Mi convicción en este punto es que esto no solo no es importante, sino que la aceptación de la realidad externa mediante un expediente que no nos deja satisfechos filosóficamente, puede servir como un buen motivo para hacer ver que hay una función no banal del escepticismo filosófico en la que no es interesante el status empírico-realista que tengan nuestras más elementales creencias.

2) La segunda cosa que me interesa sostener es una suerte de valoración o reivindicación del escepticismo filosófico en un sentido que he querido llamar no banal. Según este punto de vista, el escepticismo filosófico es significativo en dos sentidos: uno, como desafío a la teoría del conocimiento misma y a su capacidad de explicar y justificar el conocimiento. El escepticismo filosófico no se orientaría, así, a cuestionar la posibilidad del conocimiento empírico de primer orden, ni nuestra confianza en el sentido común, sino que consistiría en una línea de argumentación conducente a demostrar la imposibilidad de una (meta)teoría del conocimiento o teoría (filosófica) del conocimiento de segundo orden. Al mismo tiempo, sin embargo, creo que el significado del escepticismo filosófico no afecta solamente al status de la filosofía del conocimiento, sino que hay un aspecto en el que él es relevante con respecto a nuestro desempeño epistémico de primer orden. Este es el segundo sentido en que considero significativo al escepticismo filosófico. Lo que quiero sostener en esta parte es una suerte de valoración de la sugerencia escéptica relativista. Esta sugerencia, como yo la caracterizo, no comparte los presupuestos de la reflexión escéptica de inspiración cartesiana y, por tanto, no cae refutada cuando cae refutada la posición escéptica moderna tradicional. Sostengo que lo valioso de la argumentación escéptica no tiene que ver con una presunta imposibilidad de la reflexión filosófica (ni mucho menos del conocimiento empírico de primer orden) para *asegurar*, o *saber*, que hay algo real exterior a lo que se ha de referir nuestro conocimiento empírico con miras a que éste tenga lugar efectivamente, sino que consiste en la insinuación de que, aun cuando se pueda establecer lo que se suele llamar la “realidad externa” como una de las condiciones mínimas del conocimiento y la referencia, esto no excluye que a un nivel menos mínimo, por así decir, pero no menos determinante, surjan *perspectivas* diferentes sobre “lo mismo” (mínimamente aceptado como “lo mismo”), las cuales *podrían* presentarse y permanecer como no conmensurables entre sí debido a factores de índole circunstancial o contingente.

En la primera parte de este ensayo presento algunas razones para desvirtuar la concepción de que el escepticismo es una posición filosófica interesante en cuanto tiene que ver con el realismo. Posteriormente, después de indicar la relevancia del cuestionamiento escéptico sobre el alcance y posibilidad de la teoría del conocimiento, pero no sobre la posibilidad del conocimiento mismo, presento un argumento en favor de la tesis de que una exposición de las condiciones mínimas de posibilidad del conocimiento o de la comprensión racional o, si se quiere, de la conmesuración –explicación que podría tomarse como la indicada en orden a extinguir el “peligro” del escepticismo– no excluye la posibilidad de la inconmensurabilidad y del no entendimiento entre diferentes concepciones y perspectivas sobre “una cosa” (la “misma cosa”, aceptada, repito, mínimamente, esto es, sin mayor determinación, como “la misma” cosa). Y esta inconmensurabilidad y no entendimiento –que podrían conducir, eventualmente, a situaciones de desacuerdo irreparables– pueden tener lugar aun cuando se esté en condiciones de establecer algo así como la unicidad e invariancia de lo que se ha dado en llamar un “esquema conceptual” mínimo que es compartido por las diferentes perspectivas. Mi idea es que el escepticismo en este sentido (un sentido, por lo demás, muy antiguo)⁵, debe ser entendido como una posición filosófica diferente a la que presenta Descartes en la primera meditación por mor de la refutación. Este ensayo quiere ser una contribución a la comprensión de la razón de ser y de la función de los motivos escépticos relativistas. En mi opinión, estos motivos no derivan su significado del carácter inflacionista que tienen los “experimentos mentales” anti-escépticos que comparten el supuesto realista cartesiano (pienso en el argumento del sueño y en los “cerebros en un tonel” de Hilary Putnam). Mi convicción es que no sólo se entiende mejor el escepticismo sin supuestos de índole metafísico-realista, sino que esta comprensión permitiría quizás articularlo de un modo fructífero y coherente en una teoría de la objetividad.

2. Realismo, universalismo y escepticismo

A Descartes se le debe el haber dotado a la estrategia filosófica anti-escéptica de audacia. Esa audacia, en mi opinión aparente, se expresa en la adopción de un experimento mental exagerado que lleva hasta sus últimas consecuencias la posibilidad del error masivo y de la ilusión total. Mi convicción es que con esta estrategia lo que principalmente se logra es bombardear al excep-

⁵ Recuérdese que Sexto Empírico considera al tropo de la relatividad como el principal de todos, o como el que constituye el “género superior”. Cfr. *Esbozos Pirrónicos* I, 39; 136 ss. (Trad. de Antonio Gallego C. y Teresa Muñoz D. Madrid 1993. Hago modificaciones a esta versión, cuando lo creo conveniente, sirviéndome de la traducción al alemán de Malte Hossenfelder [Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis.*, Frankfurt 1993], y de la edición inglesa de R. G. Bury en: *Sextus Empiricus in Four Volumes*, London 1933-1949. [Vol. I]).

ticismo a mansalva, pero no vencerlo “cuerpo a cuerpo”, por así decir. Asfixiado bajo los escombros de ese juego cartesiano, el escepticismo pierde aquello que lo hace no sólo interesante, sino imprescindible en la reflexión filosófica sobre el conocimiento y sobre el acuerdo racional.

En la actual discusión sobre el escepticismo filosófico se han resaltado dos aspectos, presentes en el juego cartesiano, y de los que dependerían su significación. A saber: a) el realismo metafísico que subyace necesariamente a la argumentación escéptica; y b) su carácter universal. Lo primero se puede observar en la continua insistencia en la fuerza del llamado argumento del sueño: puesto que el problema en cuestión es el de la convalidación del conocimiento empírico, el hecho de que no podamos saber si la experiencia que tenemos normalmente por real no es más que un sueño, minaría la posibilidad misma del conocimiento de un mundo real. Así, el “saber que” (más aún: la “certeza de que”) el conocimiento empírico se refiere a cosas realmente existentes (o sea, no soñadas) es condición necesaria para que él tenga lugar. Como esta condición no es verificable, entonces de ahí se seguiría el valor, pero también la irrefutabilidad, del llamado escepticismo del mundo externo.⁶ El segundo aspecto, vinculado íntimamente al anterior, se hace visible en el carácter general del presunto cuestionamiento de la posibilidad del conocimiento empírico por parte del escepticismo filosófico. Aunque la duda universal cartesiana sea un juego con intenciones meramente metódicas, ella puede ser vista como uno de los mejores exponentes de esta concepción acerca de las pretensiones universalistas que se le suelen atribuir al escepticismo.

Sostengo que ni el significado, ni mucho menos la peligrosidad, del escepticismo dependen primordialmente de estos dos aspectos. Antes bien, creo que el escepticismo, concebido bajo estos dos aspectos, es una posición filosófica sin importancia, banal. Ella existe, por lo demás, solamente en la cabeza de algunos filósofos, y a quien se trenza en debate con ella le sirve, en primera línea, como tranquilizador en relación con pretensiones de índole realista cuyo valor o bien se exagera, o bien se vindica sin una debida articulación. También hay casos, como mostraré más adelante, en los que la inflación del segundo aspecto del escepticismo (el relacionado con sus presuntas pretensiones de universalidad) sirve, ante todo, para favorecer de un modo que me parece relativamente ingenuo posiciones universalistas y fundamentalistas.

3. Realismo del sentido común

Quiero referirme a dos modos de mostrar este carácter banal del escepticismo filosófico que se nutre de un supuesto realista inverificable. El primero es

⁶ Cfr. B. Stroud: *Significance*. Cap. I.

el aserto, convalidado por el *sentido común*, de que nuestras actividades (y no sólo las cognitivas) tienen que ver forzosamente con objetos materiales que persisten en el espacio con independencia de nosotros y de nuestra observación. Con mucha frecuencia se ha considerado este aserto del sentido común como una demostración de la existencia del mundo externo contra las pretensiones del idealismo filosófico. Así la asumió G. E. Moore⁷, y yo creo que ese error es uno de los motivos que ha hecho renacer con tanto ímpetu la discusión sobre este tópico en el siglo XX. Lo que el aserto del sentido común establece no es, a mi modo de ver, una *demonstración* de la existencia de objetos externos, sino una *indicación* del carácter banal que posee una duda en la posibilidad del conocimiento empírico en general, sólo porque se supone una referencia inverificable de éste al mundo real. En otras palabras: el realismo del sentido común establece una base mínimamente determinada y verificable (“permanencia de los objetos materiales en el espacio, independientemente de mí y de mis condiciones de observación”) que es suficiente en orden a mostrar que el supuesto no experimentable de una *realidad en sí* no es condición necesaria de un conocimiento empírico. Esto es lo que se halla a la base de una distinción como la que sugiere Kant entre realismo empírico y realismo trascendental, o la de Putnam entre realismo interno y realismo metafísico. Este resultado no se ve tan claramente en la reflexión de Moore, debido al hecho de que permanece oculto por la banalidad misma de su “argumentación” de sentido común.

Este intento de rehabilitación del realismo empírico del sentido común tiene un notable antecedente en la filosofía moderna: el filósofo escocés Thomas Reid. Reid muestra que el representacionalismo moderno de corte cartesiano y lockeano (lo que Richard Rorty ha hecho famoso desde hace unos años con el nombre de “*métaphora del espejo*”) es una “hipótesis” (hoy diríamos un “supuesto”, o algunos, tal vez, un “dogma”) cuya aceptación conduce forzosamente al callejón sin salida del escepticismo de Hume. Reid acomete al mismo tiempo tres tareas: la demostración de la falsedad del presupuesto representacionista, la de la falsedad del escepticismo basado en ella y la de la reivindicación del realismo del sentido común.⁸ Basado en un concepto no representacionista del conocimiento, Reid hace un análisis de nuestras principales actividades cognitivas que arroja como resultado, según él, una convalidación del realismo empírico del sentido común. Por varias razones, entre otras de espacio, no es posible entrar aquí a valorar con más detalle el concepto de un realismo del sentido común en las versiones de Reid o de Moore. Sólo es importante, por lo

⁷ Cfr. G. E. Moore: “Proof of an External World”. En: *Philosophical Papers*. London-New York 1959, (pp. 127-150).

⁸ Cfr. T. Reid: *Inquiry into the Human Mind*. En: *Philosophical Works I*. (Reimpresión de la octava edición, Edinburgh 1895). Hildesheim 1967.

pronto, señalar que él ofrece un instrumento conceptual para desacreditar la idea de que el realismo “inverificable”, pero “pensable”, “sin sentido”, pero “inteligible”, que se halla supuesto en el argumento cartesiano del sueño, dota de significación o valor al escepticismo filosófico.⁹ Este supuesto no constituye una condición necesaria del conocimiento empírico. Si la aceptación de una tesis realista es necesaria como condición del conocimiento empírico, sería suficiente para tal efecto la, digamos, “afirmación de realidad” del sentido común que es constatable sin misterios, pero que es mínima: indica *que* hay una realidad material, pero no dice *qué sea* esa realidad, ni cuáles los criterios que definen al llamado sentido común. Más adelante volveré sobre este asunto.

4. Coherentismo

Otro modo de mostrar el carácter banal del escepticismo filosófico que se apoya en el supuesto inverificable del realismo metafísico, se puede extraer de una concepción de la objetividad y la verdad que abandona esta tendencia “contrastiva” heredada del modelo clásico cartesiano. Me refiero al contraste *representación* (subjctiva) versus *realidad* (objetiva). Esta es una opción que puede ser perfectamente compatible con el minimalismo de la posición realista del sentido común. Es una opción que podría llamarse, *grosso modo*, “idealista”, pero también la podemos identificar en lo que se ha dado en llamar últimamente “teoría coherentista de la verdad y del conocimiento”.¹⁰

Esta teoría hace énfasis en que la relevancia epistemológica de nuestras creencias debe recaer sobre la justificación y en que, a su vez, la justificación de una creencia no puede tener lugar sino en relación con otra creencia en un

⁹ Rudolf Carnap, uno de los protagonistas de la discusión en torno al escepticismo filosófico del mundo externo en el siglo XX, intentó dos veces mostrar el sin sentido del juego cartesiano. Una vez en su *Scheinprobleme in der Philosophie* (Frankfurt 1966), y la otra en “Empiricism, Semantics, and Ontology” (*Meaning and Necessity*. Chicago 1956). En la primera parte de este último ensayo, Carnap pretende mostrar que la cuestión relativa a la existencia o no de un mundo externo no es una cuestión verificable por ser una cuestión anterior a la escogencia de un determinado “framework”; es lo que él llama una “cuestión externa”. De este carácter no verificable de dicha cuestión se sigue, para Carnap, su falta de sentido. B. Stroud sostiene que esto no quita el que tal cuestión sea “inteligible” (*Significance*. Cap. V). Tengo en mente aquí esta discusión cuando hago referencia a “no-verificabilidad”, pero sí “pensabilidad”, por un lado; “sin sentido”, pero sí “inteligibilidad”, por el otro. Esto también recuerda la idea de Kant, que tanto chocó a los idealistas alemanes, según la cual “aunque no podemos *conocer*” los “objetos” “como cosas en sí”, “sí tenemos que poder al menos *pensarlos*.” *Kritik der reinen Vernunft*, p. B XXVI.

¹⁰ Cfr. D. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. En: *Kant oder Hegel?*, ed. por D. Henrich. Stuttgart 1983 (pp. 423-438). La relación de parentesco entre la teoría coherentista y el idealismo ha sido estudiada por Ralph C.S. Walker en: *The Coherence Theory of Truth*. London-New York 1989. Aunque esta conexión es plausible, no debe quedar en el olvido que hay versiones que podríamos llamar “fuertes” de idealismo, las cuales no son sólo coherentistas sino también constructivistas.

complejo de carácter holista. Davidson sostiene, sin embargo, que para que una teoría coherentista de la verdad sea aceptable, ella tiene que ser compatible con una teoría de la correspondencia como la formulada por Tarski. Al mismo tiempo, piensa que ésta debe tener o suponer un carácter realista, pero se rehúsa a aceptar que este realismo sea o interno, o metafísico, según la caracterización de Putnam.¹¹ No debe ser realista interna porque, según él, el realismo interno concibe la verdad como relativa a un “esquema conceptual”, lo cual supone el contraste “esquema conceptual” – “mundo real” o “contenido”, y una de las convicciones centrales del coherentista (y también del idealista) es la de que tal contraste es incomprensible.¹² No debe ser realista metafísica, por el otro lado, debido a que el realismo metafísico no es relevante epistemológicamente, o “se separa radicalmente de la epistemología”. Davidson identifica esta irrelevancia epistemológica del realismo metafísico con la concepción escéptica que, de acuerdo con la tradición cartesiana, he venido caracterizando en este ensayo. El “realismo metafísico” –dice– se caracteriza por el hecho de “separarse radicalmente de la epistemología; esto es, que todas nuestras sólidas y bien fundadas convicciones y teorías podrían ser falsas.”¹³

Ante la pregunta de carácter escéptico que se le puede formular al coherentista acerca de la razones de su confianza en que las creencias del complejo coherente no son, “en relación con el mundo real, todas ellas falsas”, Davidson ofrece una línea de argumentación que conduce a apoyar la tesis de que “la mayoría de nuestras creencias es verdadera”. Esa línea de argumentación está internamente ligada a una teoría causal del significado y la verdad.¹⁴ En el presente contexto no es tan relevante este último aspecto de la argumentación, como la idea de Davidson según la cual “la pregunta: ‘¿cómo sé que mis creencias en general son verdaderas?’ se responde por sí misma y, por cierto, de modo fácil simplemente porque las creencias, por naturaleza, son verdaderas en general.”¹⁵

La tesis tiene una vestidura cuantitativa. Esto da la impresión de que se estuviera ofreciendo un principio o criterio de mayor determinación que el que se halla contenido en la simple exclusión (cualitativa) de la posibilidad del error total. Pero yo no creo que esta conclusión del argumento de Davidson deba tomarse en un sentido cuantitativo, sino cualitativo. Lo que él sostiene, en reali-

¹¹ Cfr. Davidson, op. cit., pp. 425 s.

¹² Cfr. Davidson, op. cit. loc cit. También: “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”. En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford 1984 (pp. 183-198).

¹³ Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, p. 426.

¹⁴ Cfr. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, p. 436.

¹⁵ *ibid*, p. 437.

dad, es que “la mayoría” de nuestras “creencias *elementales*” es verdadera;¹⁶ en donde el acento se ha de poner, pienso, en “elemental” y no en “mayoría”. Pero, ¿qué es una creencia elemental y qué la diferencia de una que no lo es? Ese no es un problema fácil, aunque yo creo que tampoco debe ser tratado como un misterio. Davidson dice que las opiniones que en su mayoría son verdaderas son aquellas que “conducen coherentemente con el cuerpo principal” del “sistema de creencias” del actuante (ibidem). ¿Cómo establecer ese “cuerpo principal” y qué lo diferencia de otro tipo de creencias que ya no es principal? Nuestro problema queda, pues, aplazado en lugar de ser resuelto con esa respuesta. Pero, como dije, se podría pensar en soluciones que no deberían ofrecer misterio. Una de ellas ha sido formulada por el llamado “realismo hipotético”: la importancia de una creencia se establece por su grado de adecuación a los fines de la supervivencia.¹⁷

Sea de ello lo que fuere, lo que quiero destacar es que la tesis de que la mayoría de nuestras creencias es verdadera no puede ser entendida como determinación cuantitativa, pues esto supondría un proceso de verificación inductiva irrealizable bajo nuestras condiciones empíricas. La tesis en cuestión tiene, por tanto, un carácter cualitativo; vale decir, pretende excluir la *posibilidad* del error total mediante el establecimiento de una suerte de condición mínima (de posibilidad) para la formación de creencias; a saber: el que éstas, en general (o en cuanto “creencias elementales”) son, por naturaleza, verdaderas. Este principio deja indeterminada la cuestión cuantitativa; es decir, a él le es indiferente el que se trate de la mayoría o de la menor parte de nuestras creencias. Ahora bien, vista con cuidado, la tesis es también cualitativamente muy indeterminada,

¹⁶ op. cit. loc. cit. La cursiva es mía.

¹⁷ El epistemólogo naturalista Gerhard Vollmer se vale repetidamente de una ilustración presentada por el biólogo G. G. Simpson para explicar el componente darwinista de la “creencia” en un mundo real: “Para expresarlo burda, pero gráficamente: el mono que no tuvo una percepción realista de la rama hacia la que saltó, fue muy pronto un mono muerto y por eso no forma parte de nuestros antecesores.” (Citado por Vollmer en *Evolutionäre Erkenntnistheorie*. Stuttgart 1987, p. 103). El realismo de la teoría evolucionista del conocimiento de K. Lorenz y Vollmer se llama “hipotético”, por consistir en una base conjetural que no se convalida racionalmente como una certeza de tipo matemático, sino empíricamente y en concordancia con los mecanismos de adaptación biológica al medio ambiente. Este realismo es afín a la idea de que la mayoría de nuestras creencias debe ser verdadera, pues, de lo contrario, pereceríamos, así como pereció el mono que no tuvo una percepción realista de la rama a la que brincó. La debilidad de este tipo de razonamiento salta a la vista. Pero no porque se trate de una concepción del realismo que no está en condiciones de producir asentimiento demostrativo y racional, sino porque es una posición cuya aceptabilidad no excluye la de otras concepciones que, en principio, o desde determinado punto de vista, se le podrían oponer. Piénsese, por ejemplo, en la idea de Nietzsche de que hay “errores útiles para la supervivencia”, o considérese una estrategia vital que puede ser útil para la supervivencia individual a corto plazo pero no para la del clan o, incluso, para la de la especie a mediano o largo plazo. No digo con esto que el “realismo hipotético” no tenga un importante fondo de verdad, sino que éste no es fuerte, o por lo menos no tanto como para que amerite la espectacularidad con la que lo presentan sus autores.

pues establece una condición muy mínima de la posibilidad de la verdad de una creencia. Es como si la verdad de una creencia elemental dependiera, justamente, de su carácter elemental.

Lo que me interesa aquí es hacer ver que la concepción coherentista que aboga por la supresión de la dicotomía “esquema conceptual”-“realidad” y argumenta a favor de la relevancia epistemológica de la justificación de nuestras creencias por medio de otras creencias; esto es, que considera como incomprendible la concepción contrastiva de la verdad, desvirtúa el significado del escepticismo filosófico ya que éste deja de contar con uno de los presupuestos que le da razón de ser. Se trata, en otras palabras, de subrayar la simple tesis de que *si* el idealismo y el coherentismo tienen razón en su presunción de abolir lo que Davidson llama el “tercer dogma” del empirismo, esto es, la concepción del conocimiento verdadero como resultado de la adecuación contrastiva entre esquema conceptual y contenido, o, en términos de la epistemología moderna, entre representaciones (subjetivas) y objetos reales; si la abolición de ese dogma es correcta y aceptable, digo, entonces el escepticismo filosófico que se origina en los problemas a los que se enfrenta Descartes en la primera meditación deja de ser interesante, se torna banal.

Se comprende de suyo que para que esta propuesta coherentista e idealista redunde en una desvirtuación del significado del escepticismo filosófico, es necesario que cese la preocupación en torno a la referencia o no del sistema coherente de creencias a un mundo real. En el mismo orden de ideas, dado que un modelo coherentista e idealista no parece suprimir, *prima facie*, el “peligro” de que un hablante y un intérprete en una situación comunicativa establezcan la comprensión y el acuerdo sobre creencias completamente falsas,¹⁸ es también evidente que debe cesar, de algún modo, la preocupación sobre la posibilidad de que esto ocurra *siempre*. Y es de esta inflación de la que saca su seguridad, me parece, Davidson. Él se esfuerza argumentativamente para demostrar que no puede ser el caso que todas nuestras creencias sean falsas, ni tampoco puede ser la regla que en situaciones comunicativas intérprete y hablante se entiendan sobre creencias completamente falsas (que compartan la falsedad, por así decir). Parte importante de ese esfuerzo argumentativo es su idea de un “intérprete omnisciente”(op. cit. pp. 435 s.).

Para poder establecer que no puede ser el caso que intérprete y hablante *siempre* se comuniquen sobre creencias falsas, Davidson propone la idea de un intérprete ideal que todo lo sabe sobre el mundo y también sobre la *causa* de que un hablante asienta a determinadas sentencias. Ese supuesto nos permitiría comprender, según Davidson, que, aunque hablante e intérprete pueden equivocarse, no es posible que estén siempre en el error, pues si no, el intérprete

¹⁸ Cfr. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, p. 435.

omnisciente no podría interpretar ni al hablante ni al intérprete equivocados; vale decir, no podría inscribir las sentencias en cuestión dentro del ámbito objetivo que él conoce plenamente. Nótese que este supuesto ideal de un intérprete omnisciente implica un mundo objetivo –que es el que él conoce– y una concepción también objetiva del poder determinador que tienen las causas de nuestros asentimientos y creencias en su valor veritativo. Estos dos supuestos están relacionados con dos ideas cruciales: la de que la significación supone la verdad y la otra según la cual las creencias verdaderas están conectadas causalmente con los objetos y los eventos que las producen. Esta última idea es usada por Davidson para contrarrestar la posibilidad de un escepticismo masivo con relación a los sentidos:

“Lo que se le atraviesa en el camino al escepticismo global respecto de los sentidos es, en mi opinión, el hecho de que tenemos que tomar, en los *casos más simples y metodológicamente más básicos*, a los objetos de una creencia como las causas de esa creencia. Y aquello por lo que nosotros, como intérpretes, tenemos que tomarlos, es lo que ellos en efecto son. La comunicación empieza ahí donde las causas convergen: tu pronunciamiento significa lo que significa el mío si la creencia en su verdad es sistemáticamente causada por los mismos eventos y objetos.” (Op. cit. p. 436. *Cursiva mía*).

En la idea de un intérprete omnisciente, con los supuestos que ella acarrea, me parece estar implícita una inflación de la posición escéptica que se quiere contrarrestar, con el objeto de poder contrarrestarla. Pero no se comprende del todo esta inflación de la posición escéptica, después de que se ha mostrado la incomprendibilidad del presupuesto realista y del concepto contrastivo del conocimiento. Si esta inflación tiene el propósito de desterrar un peligro de escepticismo epistemológico que pone en riesgo la posible conmesuración en situaciones interpretativas y comprensivas, creo que lo hace en detrimento de la verdadera función del escepticismo, o de aquello que hace de él una posición interesante filosóficamente. Una posición escéptica interesante no es aquella que sugiere que los filósofos no deben dormir tranquilos mientras no destierren la posibilidad del error masivo, o de la ilusión total, o del desacuerdo completo, o de la incomprensión mutua fundamental, o de la inconmensurabilidad absoluta. El escepticismo, como pensamiento de la posibilidad del error masivo o de la ilusión total, es una posición construida artificialmente con la intención de que ella se destruya a sí misma. Pero de la exclusión de la posibilidad del error masivo que se deriva de esa trivial autodestrucción, no se sigue sino una explicación de condiciones muy mínimas e indeterminadas de la posibilidad del saber cierto y de la conmesuración. Esas condiciones son las que caracterizan los “casos más simples y metodológicamente más básicos”, que no es necesario poner en duda para llamar la atención sobre la importancia filosófica de ciertas situaciones en las que es posible la incomprensión, aun cuando en ellas no tenga

lugar una subversión de estos casos más simples y más básicos. Y esto no tiene que ver, ni necesita tener que ver, con un escepticismo total. Antes bien, comparado con este último punto de vista, el escepticismo total no es interesante, así como tampoco lo es la estrategia argumentativa en contra de él que quiere fortalecer sus pretensiones sobre la base de su carácter total y universal. Pues la contrapartida antiescéptica que infla artificialmente el escepticismo para que éste se caiga solo de su peso, termina demostrando muy poco, algo muy bajo en contenido y, finalmente, muy abstracto, demasiado elemental: la existencia de estructuras básicas de comprensión y de conocimiento.

La posición escéptica cuyo significado quiero defender aquí es la que sostiene que, aunque se cae de su peso que el error masivo, la ilusión total, el desacuerdo completo, etc. no son posibles, las condiciones de posibilidad de la experiencia delusiva, del acuerdo, etc. no excluyen que ocurra error, ilusión, desacuerdo, etc. en circunstancias particulares, pero no por ello menos determinantes. Las condiciones de posibilidad de la objetividad en general son condiciones mínimas básicas que no prescriben sino de un modo muy básico lo que ha de ocurrir usualmente. En esa medida, esto es, en cuanto mínimas, no excluyen que a un nivel menos mínimo, más concreto y contingente, se presenten situaciones en las que, aun cumpliéndose tales condiciones mínimas, prevalezcan el error, el malentendido, el desacuerdo, la inconmensurabilidad, etc. Quisiera decirlo en una frase, algo críptica quizás, pero que me parece insinuar figurativamente al menos parte de lo que deseo proponer: no es interesante filosóficamente demostrar que no estamos solos. Si lo es, en cambio, demostrar en qué medida o de qué modo, o hasta qué punto, no lo estamos.

En un sentido básico, muy básico, no estamos solos. Es a ese nivel muy básico que el solipsismo es insostenible y se autodestruye. Pero a un nivel menos básico, más concreto y determinado, sí podemos estarlo. No digo que siempre estemos solos, o que tengamos que estarlo a determinado nivel, sino que de hecho lo estamos muchas, suficientes veces. Cómo y en qué medida lo estamos, es una pregunta que me parece importante. Esta es, por así decir, la "verdad" del relativismo, que no riñe con el ejercicio filosófico de establecer condiciones de posibilidad de la objetividad.

5. Escepticismo y contradicción performativa

El escepticismo filosófico aparece también como una posición harto banal, cuando se examina el segundo de los aspectos que se ha querido subrayar de él en orden a defender su significación. Me refiero al aspecto que concierne a sus pretensiones universales. En el intento de Davidson de extinguir la posibilidad de un error masivo está presente, por supuesto, este aspecto del escepticismo filosófico. En la anterior alusión a esta estrategia anti-escéptica sólo he querido

resaltar, sin embargo, la desvirtuación que se sigue, a partir de ella, del supuesto realista subyacente al escepticismo.

Me parece que hay una estrategia anti-escéptica muy conocida que se presenta muy expedita para hacer ver la irrelevancia o banalidad que caracteriza a cierto juego filosófico escéptico. Pienso en la estrategia refutadora del escepticismo según la cual éste incurre en una *contradicción performativa* o en una *inconsistencia* porque su puesta en cuestión de toda pretensión de verdad está suponiendo una pretensión de verdad, sin la cual ni la formulación misma de una duda sería posible. Es el viejo giro de que cuando alguien dice: “nada es verdad”, está pretendiendo un valor de verdad en su aserto, esto es, está suponiendo que al menos una cosa es verdad; a saber: que nada es verdad. Por tanto, se está contradiciendo en el acto.

Francamente no entiendo por qué este argumento ha llegado a gozar de tanto prestigio en tiempos recientes. Creer que ese argumento produce algún efecto interesante contra el escepticismo es, a mi modo de ver, un acto de inigualable ingenuidad filosófica. A menos que se crea que es de algún interés filosófico refutar la debilidad mental.

El antiguo escepticismo era perfectamente consciente de que una inflación totalitaria de sus sugerencias y sus dudas traía consigo inmediatamente la autoliquidación de su actitud filosófica. De aquí que no sólo previniera explícitamente contra un procedimiento semejante, sino que insistiera en que cualquier intención universalizadora era contraria al espíritu de investigación escéptico. Sexto Empírico, en su informe sobre el escepticismo pirrónico, caracteriza este aspecto del espíritu de investigación escéptico diciendo que el escéptico “no dogmatiza”, o “no establece nada como incuestionablemente verdadero”, o como “absolutamente existente”; “pues supone que del mismo modo que la expresión ‘todo es falso’ dice que, junto con otras cosas, también ella es falsa, e igualmente la expresión ‘nada es verdad’; así también la expresión ‘ninguna cosa es más’ dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se suprime a sí misma junto con las demás cosas.”¹⁹

Ciertas tendencias trascendentalistas y fundamentalistas de la filosofía contemporánea diseñan una figura del escepticismo de cuerpo completamente inflado pero con pies de barro. Y enseguida parecen celebrar el triunfo de su ejercicio fundamentalista ante el derrumbamiento del monstruo preconcebido. Esa invención es sobre todo posible porque se supone una pretensión

¹⁹ Sexto Empírico: *Esbozos Pirrónicos*. I, 14. Cfr. también, I, 197 ss; 232-3. De todos los pasajes que enseñan cuán consciente es el escéptico de que su forma de razonar no incurre en autocontradicción performativa por no afirmar nada como absolutamente cierto, el más dicente es tal vez aquel en el que de una forma muy plástica Sexto Empírico compara un procedimiento escéptico, caso que fuera universalizante, con los purgantes que “no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores.” (Op. cit. I, 206). De ese tipo serían aserciones como “todo es falso”, “nada es verdadero”.

universalista en la actitud escéptica. En creer que esa pretensión universalista constituye la peligrosidad del escepticismo se basa la aparente audacia de Descartes. Y esa visión es característica del concepto moderno que tenemos del escepticismo. Pero de esa visión se sigue que el escepticismo filosófico es banal, así como son banales también los esfuerzos por derrumbarlo que se basan en la indicación de que él incurre en contradicción performativa, o es inconsistente. Quiero referirme brevemente a dos modelos de argumentación trascendental que se sirven de la demostración de la inconsistencia del escéptico para hacer sólido lo que ellos defienden. Hablo del modelo propuesto por Apel y del defendido por Strawson, al cual dedicaré la siguiente sección.

Karl-Otto Apel ha pretendido instrumentalizar la crítica, de origen escéptico, que la escuela de Karl R. Popper y Hans Albert, bajo la conocida rúbrica de "trilema de Münchhausen"²⁰, ha hecho a todo intento de fundamentación última del conocimiento racional, insistiendo en dos cosas: primera, en que su proyecto de fundamentación última no tiene un carácter axiomático, sino *reflexivo*. Y, segunda, en que ese proyecto no está concebido desde la perspectiva de un "solipsismo metódico", esto es, desde una perspectiva en la que el sujeto de la acción racional podría distanciarse de ella para fundamentarla; como si "ya se pudiera pensar y decidir sensatamente antes de haber reconocido, al menos *implícitamente*, las reglas, como tales, de la argumentación de una comunidad comunicativa."²¹

El proyecto fundamentador de Apel debe ser visto, antes bien, según su propio autor, como un ejercicio de explicitación de las condiciones de posibilidad que yacen, en cuanto presupuestos, a la base de toda acción comunicativa y racional. A ese proyecto le da Apel, como es sabido, el nombre de "pragmática trascendental del lenguaje" o de "transformación semiótica de la lógica trascendental"²², y le confiere un peso principalista de tanto significado como el que Descartes le había conferido a su proyecto, en la medida en que esa transformación "toma su punto de partida del *factum a priori* de la argumenta-

²⁰ Según Albert, todo intento de fundamentación racional está condenado a escoger alguna de las siguientes tres opciones: 1. o bien cae forzosamente en un regreso infinito; 2. o bien incurre en un círculo lógico; 3. o bien tiene que interrumpir arbitrariamente la cadena de razonamiento fundamentadora. Es a esto a lo que él llamó "trilema de Münchhausen", inspirado en el famoso Barón que quiso salir de la arena movediza tirándose de su propio cabello. Cfr. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1980, p. 13. Este trilema se encuentra ya claramente formulado en los "cinco tropos" de Sexto Empírico, atribuidos a Agripa (*Esbozos pirrónicos*. I, 164-177).

²¹ K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*. T. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, p. 414. Frankfurt 1993. Cfr. también, del mismo autor: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'". En: *Sprache und Erkenntnis*, ed. por B. Kanitscheider. Innsbruck 1976, pp. 55-82.

²² K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*. T. 2, pp. 157 ss.

ción como tratándose de un punto de partida quasi-cartesiano que no admite engaño (*nicht zu hintergehend*).²³

La instrumentalización que hace Apel de la crítica de Popper y Albert al fundamentalismo filosófico consiste en la indicación de que cualquier tipo de cuestionamiento crítico de este *factum a priori* de la argumentación racional supone, *eo ipso*, su existencia. Por tanto, una negación de él no puede tener lugar sino a costa de una autocontradicción performativa. “El diablo” —dice Apel— “sólo puede llegar a ser independiente mediante el acto de autodestrucción de Dios.” (Op. cit., p. 414).

Este expediente es el que le brinda a Apel su desmedido optimismo respecto de la fundamentación trascendental última en filosofía. Pero ¿se justifica realmente ese optimismo? Pienso que sí se cree que con esta fundamentación se está probando *demasiado*, este optimismo es injustificado. Si, por el contrario, se considera que la fundamentación trascendental prueba muy *poco*, entonces hay cabida para una actitud optimista, pero bastante moderada. Primero que todo se debe señalar que, para que tenga lugar una autocontradicción performativa en el momento en que yo niego ciertas condiciones de la argumentación, o de la comunicación racional, es necesario que éstas sean tan *sumamente mínimas* que ellas sean la base más elemental de toda producción de sentido. Hacerle decir al escéptico que él niega estas condiciones mínimas es banalizar su posición mediante el recurso a una inflación totalitaria de sus sugerencias. De ahí que tenga sentido la referencia de Apel a la psicopatología clínica, cuando piensa en un hipotético subvertor de las condiciones más mínimas de la racionalidad (cfr. op. cit., p. 414 n.). Pero, como dije, no parece que sea de mucha pertinencia filosófica una refutación de la debilidad mental o una impugnación racional de la demencia. Instrumentalizar esta inflación totalitaria para dar un fundamento incommovible a la filosofía, es sólo interesante si se tiene como fundamento algo extremadamente indeterminado y vacío, muy mínimo; algo casi tan vacío como el principio de contradicción, o las condiciones más mínimas de la producción de sentido.

En segundo lugar, se ha de señalar que el hecho de que no se pueda “pensar y decidir sensatamente antes de haber reconocido, al menos *implicitamente*, las reglas de la argumentación”, es una buena razón para no perseguir propósitos fundamentalistas. Esta situación habla, más bien, en favor de la adopción de una actitud holista; la cual, en último término, descansa en la imposibilidad de partir sin supuestos, o desde un primer principio.

²³ Apel, op. cit., p. 411. El hallazgo de un punto de partida que no admite engaño constituye la piedra de toque de Apel contra el falibilismo. El llama a ese principio, el a priori de la comunicación, algo “no falible” (“ein Nichtintergehbare”).

6. Escepticismo, naturalismo y sentido común

La "demostración" de la inconsistencia del escepticismo de Hume, el cual debe su razón de ser a los presupuestos representacionista y realista cartesianos, también le sirve a Peter F. Strawson como convalidación automática de la idea de la unicidad de un esquema conceptual básico que haría posible la formulación misma de la duda en ese esquema conceptual, o le daría sentido.²⁴ Un esquema conceptual único, invariante y básico haría también posible la conmesuración y traducción de diferentes discursos e interpretaciones de la realidad, provenientes de diferentes ámbitos culturales o de diferentes épocas. Supongamos que la argumentación directa (y ya no sólo la indirecta) a favor de la unicidad e invariancia de un esquema conceptual básico que hace posible la conmesuración y la comunicación, tiene éxito. Ese resultado excluiría, *eo ipso*, la posición contraria y, por supuesto, la llevaría a inconsistencia consigo misma, así como también llevaría a la auto-liquidación la posibilidad del error masivo. Eso es banal. No es más, en el fondo, que una convalidación reflexiva del principio de no contradicción. Pero la unicidad de un esquema conceptual no queda demostrada al demostrarse indirectamente que su puesta en cuestión supone su aplicación. Esto sólo sería cierto en el caso en que lo que se pone en duda sea tan elemental y mínimo, que no puede menos que estar presente en toda formulación verbal significativa. No creo, sin embargo, que este sea el caso de un escepticismo como el de Hume, que pone en cuestión no algo muy *mínimo*, sino una concepción *determinada* de la experiencia. Aquí estamos frente a un dilema: o bien reconocemos que aquello que hace que la duda escéptica en la unicidad de un esquema conceptual sea inconsistente es el hecho de que tal esquema es muy general, básico e indeterminado; o bien se acepta que el concepto del esquema conceptual, objeto de la duda escéptica, es más determinado y esto nos permite reconocer un sentido definido en esa duda. El primer reconocimiento permite refutar el escepticismo, pero a costa de su banalidad; el segundo reconocimiento, en cambio, es interesante filosóficamente, pero no nos permite de buenas a primeras refutar el escepticismo, pues a mayor aumento de determinación de un esquema conceptual, mayor es la posibilidad de pensar esquemas conceptuales alternativos.

Strawson abandona, posteriormente, la idea de una refutación del escepticismo del mundo exterior o de un combate argumentativo con él. Este abandono tiene lugar de cara al dilema que B. Stroud supo plantear al modelo trascendental de argumentación.²⁵ Strawson propone evitar la confrontación

²⁴ Cfr. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London-New York. 1959, pp. 31-36.

²⁵ Cfr. B. Stroud: "Transcendental Arguments". En: *Kant on Pure Reason*, ed. por Ralph C. S. Walker. Oxford 1982, pp.117-131. Para Stroud es característico de la argumentación trascendental

argumentativa con el escepticismo sirviéndose del naturalismo de Hume y de lo que él llama el “social-naturalismo” de Wittgenstein.²⁶ En el mismo orden de ideas, declara su acuerdo con Heidegger de cara a su famosa afirmación en *Sein und Zeit* en el sentido de que el llamado por Kant “escándalo de la filosofía” no consiste tanto en que los filósofos no puedan dar una prueba del mundo exterior, y la existencia de éste tenga que ser aceptada como un acto de fe, sino que dicho escándalo reside más bien en que “tales pruebas se esperen y se intenten una y otra vez.”²⁷ Aunque el espíritu general de esta declaración de Strawson concuerda con la intención básica de este ensayo, hay dos cosas de detalle que quisiera controvertir en su propuesta de sacarle el quite al problema del escepticismo moderno. La primera es que no entiendo por qué ella no es claramente una declaratoria del carácter banal del escepticismo filosófico moderno, tal y como lo quiere valorar Stroud. La segunda, relacionada con la anterior, pero algo más crucial, tiene que ver con su interpretación del “naturalismo” de Hume y del “social-naturalismo” de Wittgenstein. Esto, repito, creo que no afecta lo esencial del resultado al que quiere llegar Strawson y con el que yo concuerdo, pero sí tiene alguna importancia con miras a articular una debida valoración del escepticismo filosófico. De ahí que sea importante una referencia, así sea breve, a la utilización que hace Strawson de las sugerencias de Hume y de Wittgenstein.

Strawson echa mano del naturalismo de Hume como alternativa anti-esceptica de cara a la insatisfacción que produce la confrontación argumentativa contra el escepticismo filosófico. Al mismo tiempo, ofrece una lectura prioritariamente anti-relativista del modo como Wittgenstein “enfrenta” algunas cuestiones de tipo escéptico en *Über Gewißheit*. Lo primero no es defendible, sin más, y lo segundo es al menos parcial.

No creo que el naturalismo de Hume sea una respuesta (no-argumentativa) al escepticismo filosófico; no es la respuesta que da Hume a su propio escepti-

el que ella parta de un supuesto no negado por el escéptico y demuestre a continuación que lo que el escéptico sí niega depende de ese supuesto. De este tipo es la “refutación al idealismo” de Kant y el argumento que Strawson esgrime contra Hume en *Individuals*. De acuerdo con Stroud, este último tipo de argumentos, o bien depende del principio de verificación, y lo convalida trivialmente –pues de lo contrario no podría sostener que el significado de la formulación de una duda sobre la existencia de objetos externos se sigue de la suposición de esta existencia–; o bien descansa en la convicción de que el único modo de tornar inteligible la duda escéptica consiste en creer que hay un conocimiento de objetos externos. (Cfr. B. Stroud: “Transcendental Arguments”, pp. 124 ss. Cfr. también, P. Strawson: *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, p. 9. London 1985). Todo el andamiaje emplazado en la argumentación trascendental no sería, así, más que un revestimiento sofisticado de algo más simple que es asumido sin cuestionamientos por esta estrategia anti-escéptica; a saber: el principio de verificación o la posibilidad misma de la experiencia.

²⁶ Cfr. P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, pp. 10-21.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen. 1986, p. 203; cfr. § 43 a). (Citado también por Strawson en *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, p. 24).

cismo, como suelen estimar algunos autores.²⁸ Lo principal del llamado naturalismo de Hume consiste, a mi modo de ver, en la indicación de que podemos confiar en la eficacia de nuestros modos usuales de conocer debido a que la seguridad que ellos brindan es suficiente para llevar una vida normal. Esta es una confianza que se satisface con un grado de asentimiento relativo, el cual no se preocupa por perseguir los standards de certeza absoluta y de universalidad perseguidos por los filósofos. El escepticismo de Hume es filosófico, esto es, se orienta a socavar los principios de explicación de la filosofía del conocimiento y de algunos dogmas de orden metafísico. Es un escepticismo especialmente meta-teórico: no se dirige tanto a minar la posibilidad de un conocimiento, como la seguridad filosófica y metafísica de que ese conocimiento es cierto. De hecho, su asunto no es *que*, o *si*, tenemos esta y aquella creencia, sino más bien, *cuáles son las razones* para tener esta o aquella creencia. De esta diferencia es consciente Strawson.²⁹ El naturalismo de Hume, y también su empirismo, son características de su actitud confiabilista frente a nuestro conocimiento de primer orden. Este conocimiento no brinda una certeza absoluta, pero sí la suficiente como para poder vivir. Creo que la divisa: “sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre”³⁰, responde, en lo fundamental, a esa intención. No quiero sostener con esto que Hume tenga una distinción clara entre discurso epistemológico de segundo orden y conocimiento empírico de primer orden. No la tiene. Con todo, me parece que es de todos modos aceptable la interpretación del carácter netamente filosófico, especulativo, de su escepticismo, con miras a mostrar límites infranqueables de la argumentación filosófica y paradojas insalvables de la epistemología moderna. El develamiento de estas paradojas tiene un carácter filosófico; vale decir, la investigación escéptica se aplica a “demostrar” que ellas son el resultado que surge, como consecuencia lógica, de asumir una determinada concepción del conocimiento, pero no dicen que ese conocimiento no sea una realidad que, por cierto, necesitamos. Y esa concepción del conocimiento es la que (con algunas variaciones no despreciables, por supuesto, como la relativa a las “ideas innatas”) nos ha legado Descartes, legando también consigo sus presupuestos representacionistas y realistas.

Creo, entre otras, que de aquí se desprende la necesidad no sólo histórico-filosófica, sino también sistemática, de acompañar la lectura de Hume de la lectura de Reid. Pues es Reid el primero en establecer que el escepticismo filosófico de Hume se deriva forzosamente del carácter representacionista y

²⁸ Véase, por ejemplo, J. Watkins: *Science and Scepticism*, pp. 17 ss. London 1984.

²⁹ Cfr. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, p. 12.

³⁰ D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Selby-Bigge. Oxford University Press, sec. 1, 4, p. 9.

subjetivista característico de las epistemologías cartesiana y lockeana. Una de las sugerencias principales de su filosofía consiste en señalar que una superación del escepticismo de Hume sólo es posible mediante el abandono de la “teoría de las ideas” de Descartes y Locke. Curiosamente, este primer intento de articular las razones del escepticismo moderno propone un concepto de conocimiento cuyo criterio es el *common sense*; es decir, un criterio que, en principio, puede convalidarse *negativamente* por oponerse rotundamente a las características contra-inductivas del idealismo o del representacionalismo modernos. Digo curiosamente, ya que éste no es otro que el concepto de conocimiento que propondría aquel hombre de Hume que no dejaría de ser hombre mientras continúa siendo filósofo.

No es la sola filosofía del *common sense* y su idea de un *realismo directo* la que está llamada a ofrecer el concepto de conocimiento que haría desaparecer los supuestos de los que se nutre el escepticismo moderno. Pero en cuanto ella puede ser tomada como base de un *realismo empírico minimalista*, sí me parece que puede ofrecer el instrumento conceptual para señalar la falta de valor del llamado escepticismo del mundo exterior, pues si no es forzoso aceptar la hipótesis representacionalista con miras a comprender nuestra relación epistémica con el mundo real, y lo que se llama “real” es entendido en términos relacionales y mínimos, entonces desaparecen dos razones (el representacionalismo subjetivista y el realismo metafísico) para desvelarse por el hecho de que mientras no sepamos si estamos seguros de que no soñamos, no podemos estar seguros de que conocemos algo del mundo real.³¹

Conviene advertir, primero, que no es del todo correcto desvirtuar el conocimiento de un mundo real circundante a falta de esta seguridad.³² Sugerir tal cosa, supone una equivocación entre nuestro conocimiento de primer orden, con su base empírica y modesta de confiabilidad, y la búsqueda filosófica y metafísica de seguridad. Esta búsqueda se origina, ciertamente, en una consideración de la precariedad de aquella base empírica para producir confianza epistemológica, pero ella no afecta para nada los logros de dicho conocimiento empírico.

También es bueno tener en cuenta, en segundo lugar, que a Descartes no le funcionó el emplazamiento de su maquinaria antiescéptica por las *mismas razones* que alimentan su escepticismo metódico, esto es, por ser exagerado (o radical) su juego, y por presuponer el realismo metafísico. En una palabra: por buscar certeza absoluta y universal con respecto a nuestro acceso epistémico a la realidad en sí. El fracaso cartesiano en su lucha contra su versión inflada de

³¹ Cfr. B. Stroud: *Significance*, Cap. I.

³² Una observación semejante contra Stroud ha sido formulada por John Heil: “Doubts about Skepticism”. En: *Philosophical Studies* 51 (1987), pp. 31-49.

escepticismo filosófico queda sobre todo testimoniado por el carácter circular de su ejercicio fundamentador.³³

Siendo así las cosas, se ha de tomar en serio el reconocimiento de Stroud en el sentido de que si la irrefutabilidad del escepticismo filosófico del mundo externo depende de los presupuestos que habitan en nuestro concepto del conocimiento (más correcto sería decir: en el concepto cartesiano y lockeano del conocimiento), entonces lo mejor es cambiar de concepción del saber, si es que se desea salir del callejón sin salida de este escepticismo moderno.³⁴ Creo que esto ya lo habían visto los idealistas alemanes, especialmente Hegel. Hay proyectos modernos de la psicología del conocimiento que también abandonan esta concepción moderna del conocimiento y lo comprenden mejor como un proceso de interacción sujeto-objeto. El mejor ejemplo que conozco es Piaget. La ventaja de este tipo de investigaciones, en comparación con la de Hegel, es que son interesantes no solo para los filósofos; o mejor dicho: que no están orientadas solamente a resolver problemas internos de la filosofía, después de que ésta se especializó y se volvió disciplina autónoma dedicada a dialogar eternamente consigo misma, sino que tienen la intención de explicar el fenómeno mismo (¿cómo llegamos a establecer estructuras elementales de cognición a través de nuestra interacción con un medio social y natural?) y para ello combinan la experimentación con la orientación conceptual o metódica.

Vuelvo a la interpretación que tiene Strawson del "social-naturalismo" de Wittgenstein como antídoto contra el escepticismo. Una explotación anti-esceptica y anti-relativista de los motivos filosóficos de Wittgenstein, sin tener en cuenta que éstos no persiguen objetivos trascendentalistas, ni fundamentalistas, ni metafísicos, me parece parcial. No es fácil, ciertamente, dar una interpretación unívoca del pensamiento de Wittgenstein. En parte, por la forma como se expresa. Esta forma responde también al hecho de que Wittgenstein indica diversos aspectos de un asunto, o correlaciona diferentes asuntos, pero no suele proponer teorías sobre el asunto, o los asuntos, en cuestión. Con todo, algo que es relativamente claro en *Über Gewißheit* es el hecho de que Wittgenstein se sirve allí de una estrategia consistente en mostrar que ciertas actitudes que pudieran llamarse escépticas dependen lógicamente de creencias básicas estables. Eso queda claro con sólo tomar en consideración, como ejemplo, proposi-

³³ Cfr. Luis Eduardo Hoyos: "El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico". En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXIV, N° 1 - Otoño 1998, pp. 125-148. El tropo de la circularidad (*diallele*), uno de los cinco tropos de Agripa y uno del los tres cuernos más prestigiosos del "trilema de Münchhausen", era uno de los argumentos privilegiados del escepticismo antiguo en contra de la filosofía (y no en contra de lo que llamamos conocimiento de primer orden). Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 164; 169.

³⁴ Cfr. B. Stroud: "Understanding Human Knowledge in General". En: *Knowledge and Skepticism*. M. Clay / K. Lehrer (eds.). Boulder-San Francisco-London 1989, (pp. 31-50).

ciones del siguiente tenor: “§ 115. Quien quiera dudar de todo no iría hasta la misma duda. El mismo juego de dudar supone la certeza.” O: “§ 354. Comportamiento dubitativo y comportamiento no dubitativo. Solamente hay el primero porque hay el segundo.” O también: “§ 509. Lo que en realidad quiero decir es que un juego del lenguaje sólo es posible si uno confía en algo. (No he dicho: ‘si uno puede confiar en algo’).” Finalmente: “..., la duda descansa sobre lo que está fuera de duda.” (§ 519)

Pero tan característico como esto, es la sugerencia, repetida varias veces, acerca del hecho de que la confianza que tenemos en nuestras creencias básicas no puede ser justificada desde un principio, ni puede ser absolutamente fundamentada: “§253. A la base de la creencia fundada yace la creencia infundada.” “§ 192. Hay, claro está, justificación, pero la justificación tiene un final.” “§204. Pero la fundamentación, la justificación de la evidencia, llega a un final. El final, empero, no es algo que nos evidencie ciertas proposiciones como inmediatamente verdaderas, o sea, no es una especie de *ver* de nuestra parte, sino que es nuestro *actuar*, el cual yace a la base del juego del lenguaje.”³⁵ La confianza en nuestras creencias básicas no puede ser asegurada ni metafísica, ni trascendentalmente. No puede ser fundamentada en absoluto. Tal vez no necesita serlo. Lo que hay a la base de nuestra confianza en creencias con valor cognoscitivo es una forma de vida y un sistema de creencias que no se *escoge*, sino que constituye el ambiente en el que crecemos y que nos permite adoptar diferentes juegos de lenguaje. De ahí que no sea sencillo decir, sin más, que Wittgenstein defiende una posición anti-relativista. De hecho, algunos autores han considerado justamente que hace lo contrario.³⁶

Lo cierto, a mi modo de ver, es que Wittgenstein no parecería dispuesto a jugar el juego escepticismo – anti-escepticismo dentro del cual se mueven, tanto la vindicación de Stroud del significado del escepticismo moderno, como la estrategia argumentativa de Strawson contra Hume (en *Individuals*). Pues este juego depende de la necesidad de una garantía de orden *metafísico-realista* en relación con los objetos de nuestro saber. El intento de caracterización de actos como “saber que”, “estar convencido de”, “creer que”, “dudar de” etc., en *Über Gewißheit*, no está interesado en la búsqueda de ese tipo de garantía. Esa caracterización se mueve, más bien, en el ámbito de una explicación del *sentido común* y de la determinación *natural* de éste. En esa medida, elude la discusión filosófica tradicional relativa a fundamentos del tener por verdadero, garantías trascendentales del saber cierto etc. Y en cuanto elude esa discusión, la caracterización de Wittgenstein es, en cierta medida, escépti-

³⁵ Todas las citas de: Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*. En: *Werkausgabe*. T. 8. Frankfurt 1984.

³⁶ Cfr. la referencia de Putnam a esa lectura, a la que él se opone no muy convincentemente, en: *Renewing Philosophy*. Harvard University Press 1994. Cap. VIII. (*Cómo renovar la filosofía*. Trad. española de Carlos Laguna. Madrid 1994).

ca, como escéptica es también su propuesta de una *terapia* para purificar a la filosofía de pseudoproblemas.³⁷

Por cierto que una actitud filosófica como la que Wittgenstein adopta en *Über Gewißheit* no lo exime de una posible interpretación convencionalista, la cual, desde una perspectiva que juega el juego escéptico, o reconoce su valor, al estilo de la de Stroud, conduciría al escepticismo y al relativismo, y no haría posible el establecimiento de las condiciones del saber de un mundo circundante. Si es más deseable seguir aquella actitud, o una semejante, que jugar el juego escéptico moderno tradicional, es algo que sólo puede decidirse una vez se ha establecido, al menos principalmente, qué discusiones filosóficas tradicionales han de ser eludidas como pseudoproblemas. Aunque la indicación que he querido hacer en este escrito de la banalidad de cierta concepción del escepticismo (la moderna, justamente) y, *a fortiori*, también de cierto juego con ese escepticismo, podría considerarse como motivada por la necesidad de sugerir el carácter pseudoproblemático de la discusión con el escepticismo de inspiración cartesiana, me parece, con todo, que una elección definitiva en relación con la alternativa planteada sobrepasa los límites del presente ensayo.

Sea de ello por ahora lo que fuere. En el debate aquí planteado, en todo caso, he asignado a la llamada filosofía del sentido común el valor de haber dado un paso decisivo en la demostración de la falsedad de uno de los presupuestos básicos del escepticismo moderno: el representacionalismo. La valoración de ese paso tiene que ver, por supuesto, con el alcance que se le asigne al "realismo directo" que esa filosofía propone. Yo creo que el "realismo directo" es sólo muy minimalista y no debe ser confundido con su primo discol: el realismo llamado "ingenuo".³⁸ Pero esta valoración también tiene que ver con

³⁷ "No hay *un* método de la filosofía, pero sí métodos, diferentes terapias, por decirlo así" —escribe Wittgenstein en un famoso pasaje de las *Investigaciones Filosóficas* (§ 133). "El filósofo trata una cuestión como una enfermedad." (§ 255. *Philosophische Untersuchungen*. En: *Werkausgabe*. T. 1. Frankfurt 1984). Esta idea de la filosofía como terapia es muy antigua y era muy cara al antiguo escepticismo. En lo que puede considerarse como el postfacio a los *Esbozos pirrónicos*, podemos leer: "El escéptico, por amor a la humanidad, quiere curar en lo posible la presunción y la precipitación de los dogmáticos por medio de la argumentación. Así como los médicos poseen remedios de diferente intensidad para curar las enfermedades corporales y prescriben a los pacientes graves los más fuertes, pero a los enfermos leves los más suaves, asimismo el escéptico plantea argumentos diferentes en fuerza, y utiliza los fuertes y capaces de destruir con contundencia la presunción, esa enfermedad de los dogmáticos, en aquellos gravemente afectados por la precipitación; y utiliza, en cambio, otros más suaves en aquellos en los que la enfermedad de la presunción sólo es superficial y es fácilmente curable y puede ser destruida con formas de persuasión más suaves." III, 280-281.

³⁸ La diferencia está en que el realismo minimalista es una mera concepción materialista que sostiene el contacto no cualificado de la percepción con "objetos reales" (y no con fenómenos o datos sensoriales). Una posición semejante quiere ser defendida y articulada, en contra de fenomenalismo y representacionalismo, por D. M. Armstrong en: *Perception and the Physical World* (London 1960). (*La Percepción y el Mundo Físico*. Trad. de Pedro García F. Madrid 1966). Un realismo ingenuo es, en cambio, el que supone que de ese contacto perceptivo con el mundo físico se sigue una cualificación del objeto real como tal; en otras palabras, que nos "dice" *qué* es el objeto y no simplemente *que* el objeto es.

el problema de saber qué sea ese “sentido común” que sirve para desvirtuar los supuestos del escepticismo de orden cartesiano. No es éste, sin duda, un problema fácil, pero yo creo que tampoco debe constituir un misterio. Sospecho que se parece al problema de saber cuáles son nuestras “creencias más elementales”, o cuál es ese esquema conceptual básico, único e invariante, cuya necesidad defienden algunos filósofos. Posiblemente nos encontremos con que el carácter elemental básico, único e invariante de ese esquema conceptual o de esa estructura básica de comprensión deba sus características de elementalidad, unicidad e invariancia a su carácter indeterminado, o esquelético. Y es por este carácter indeterminado que se puede decir que, aunque el esquema conceptual básico hace posible desde un punto de vista muy mínimo la diversidad de sistemas o modos de interpretación de la realidad, desde otro menos mínimo y más determinado no excluye que estos sistemas, o modos, de interpretación sean dispares o que no conmensuren entre sí.

No me interesa aquí velar por una “filosofía del sentido común”, entendida como la filosofía que se enfrenta a las conclusiones contra-inductivas de la filosofía –de cierta filosofía, principalmente la filosofía subjetivista moderna– mediante certezas habituales de la vida ordinaria. Pero sí creo que es indispensable una articulación filosófica del sentido común. Entre otras, porque la filosofía está en una relación de contratensión con él. Esto es algo que produce fascinación en el proyecto de Strawson, pero también en el de Kant. Esto también es relativamente claro en el pensamiento de Wittgenstein, al menos si se tiene en mente *Über Gewißheit*.

7. Significado del escepticismo filosófico

Una línea de argumentación, o una filosofía que establece (o “descubre”, o “describe”) las condiciones mínimas de posibilidad de la conmesuración o de la comunicación con entendimiento, no excluye la posibilidad de inconmensurabilidad o de un desacuerdo duradero y conflictivo en el que no entran en juego, o mejor, no se contrarían, estas condiciones mínimas, sino en el que el papel determinante (y condicionador, a un nivel *no mínimo*) corre por cuenta de aspectos concretos, situacionales y contingentes. Estos aspectos *pueden* (no *tienen que*) determinar el que persista una situación “comunicativa” en la que predomine la inconmensurabilidad y el no-entendimiento, así se cumplan los requisitos mínimos y las reglas básicas para producir entendimiento. El dinero – para valerme de un ejemplo gráfico– es un elemento homogéneo que me da la capacidad o el poder de adquirir diversidad de mercancías. No es sensato pensar que éstas pierden su diversidad e individualidad por el hecho de que pueden ser cambiadas por dinero. Ese intercambio no constituye una reducción de la diversidad a la unidad.

Lo que deseo sostener es que la argumentación a favor de la unicidad de un esquema conceptual que haría posible no sólo el planteamiento de preguntas con sentido (aun las escépticas, sobre la unicidad e invariancia del esquema conceptual, etc.), sino también la comprensión de actuantes de la comunicación, debe su éxito al carácter *indeterminado* y *minimalista* de aquello que está defendiendo. Ahora bien, si el esquema conceptual que posibilita y facilita la conmesuración comunicativa está compuesto de condiciones tan mínimas, de reglas tan elementales como, digamos, la que impide que nos contradigamos a nosotros mismos, o la creencia que nos lleva a aceptar la permanencia de objetos en el espacio con independencia de nuestro punto de vista, o la que nos fuerza a conformar nuestro comportamiento previsivo a reglas de inducción, etc.; si ese esquema invariante y elemental contiene condiciones tan mínimas de la objetividad, digo, no veo que (ni cómo) excluya la posibilidad de la inconmensurabilidad, e incluso de la incompreensión cuando se tienen en cuenta situaciones concretas, contingentes, temporales y –lo que me parece más importante– *muy determinadas*. Creo que en esto reside lo que podría llamarse la *verdad del relativismo*.

Las condiciones mínimas de posibilidad del entendimiento (se podría incluso avanzar: del acuerdo), no excluyen, por mínimas, el no entendimiento (y el desacuerdo), cuando éste depende de condiciones ya no mínimas sino concretas, situacionales y determinadas. Yo lo que creo es que las condiciones situacionales son de tanto peso como las condiciones mínimas, aunque sean de distinto carácter.

Para ilustrar la idea que tengo aquí en mente, propongo que se piense en lo que decimos cuando empleamos la expresión metafórica española: “diálogo de sordos”. Esa es la expresión coloquial con la que yo traduzco una expresión alemana de uso cotidiano y que es la que más me gusta para mostrar lo que quiero decir. Los alemanes dicen: “*Aneinander-vorbei-reden*” (“diálogo de sordos”; pero, literalmente: “hablar entre sí pasando de largo”). Se dice tal cosa cuando dos o más actores de la comunicación cumplen con todos los requisitos mínimos de la comprensión, pero no logran, sin embargo, comprenderse. La paradoja de cumplir con los requisitos mínimos de la comunicación y permanecer, al mismo tiempo, incomunicado, se explica en virtud del hecho de que el no entendimiento depende de factores concretos y muy determinados. Se trata de factores que van desde lo que constituye lo que podríamos llamar la “mentalidad” de los actores, su “imagen del mundo” (“*Weltbild*”), su “forma de vida” (“*Lebensform*”), –como decía Wittgenstein tranquilamente, sin escrúpulo anti-relativista y sin ánimo provocador relativista–, hasta aquellos otros que caracterizan la misma situación comunicativa e interpretativa, pasando por “prejuicios”, “idiosincracias”, “ideologías”, “estados psicológicos”, la “ausencia de voluntad” en el acuerdo, etc.

Con estos “factores que caracterizan la misma situación comunicativa e interpretativa”, a los que aquí aludo, me refiero a aquellos factores de índole temporal y contingente en los que se desenvuelve toda relación comunicativa. Para expresarlo con un contraste: no es lo mismo hablar sobre la paz social en medio de un combate a hacerlo al calor de una taza de café en un restaurante, o en medio de un seminario de filosofía; o a hacerlo con Rorty, quien se crió en una sociedad pragmática y democrática, que hacerlo con Apel, que vivió en carne propia y ha interiorizado de forma tan intensa el “trauma” alemán del siglo XX, o con un sociólogo colombiano amenazado por paramilitares.

Pienso que las situaciones comunicativas en las que los actuantes están mutuamente de acuerdo, pero ellos mismos se hallan equivocados, o también aquellas en las que ambos hablan “entre sí pasando de largo el uno al otro”, son situaciones muy frecuentes en la vida. En ambos tipos de situación es igualmente frecuente que se cumpla con requisitos mínimos de la producción de sentido, pero que al mismo tiempo se constate una influencia o presión de factores que hacen prevalecer, al menos temporalmente, la inconmensurabilidad. No podría decir a ciencia cierta si estas situaciones son la mayoría o no. Tal vez no lo sean, y tal vez no lo sean por razones que tienen que ver con la supervivencia. Pero esto no me parece tan relevante como el hecho de que dichas situaciones son ya demasiadas y pueden persistir por largo tiempo. Quisiera subrayar el “ya demasiadas” y el “por largo tiempo”. Podría decir también, son “ya suficientes” las situaciones de comunicación en las que se habla pasando de largo mutuamente; y podría agregar, además, que la experiencia enseña que estas situaciones pueden persistir “por un tiempo”. Todo lo cual con miras a defender la legitimidad de una reflexión como la que vengo proponiendo. Pero esta diferencia de matiz no es relevante. Lo que me parece importante es insistir en el carácter temporal y de algún modo suficiente fáctica y cuantitativamente de tales situaciones, pues con esto lo que quiero es llamar la atención sobre el carácter determinante, fuertemente determinante, de la contingencia. Este hecho complejo muestra, a mi modo de ver, la importancia de la ocupación filosófica con el escepticismo, porque enseña que uno de sus motivos (el *tropo* del relativismo) sigue vivo, es importante y no requiere de experimentos mentales inflacionistas para exhibir artificialmente su peligrosidad y su presunto carácter absurdo. Yo veo esta ocupación como prometedora e interesante filosóficamente, en cuanto se presenta al mismo tiempo como una suerte de propuesta de integración del motivo escéptico relativista; esto es, en cuanto contribuye a que abandonemos la idea de que el escepticismo, como relativismo, es peligroso y absurdo.

Se halla aquí tácita la convicción de que el combate dialéctico contra formas infladas (e inexistentes) de escepticismo filosófico –combate que da tanto qué hacer en tanto instituto de filosofía–, es muy inútil, salvo que se lo tenga

como divertimento intelectual. Y esta inutilidad se hace tanto más ostensible, si se compara ese divertimento con el ejercicio filosófico de explicar por qué hay unas condiciones de vida mejores que otras con miras a hacer real el entendimiento racional.

8. El significado del escepticismo filosófico y el status de la filosofía

La reflexión que he venido tratando de expresar a lo largo de este artículo está movida por la convicción de que hay dos cosas indispensables filosóficamente: una consideración del valor determinante, condicionante, de la contingencia; y una concepción, aún por articular con más detalle, acerca de lo que podría llamarse el “confinamiento a la objetividad”, o mejor –dado que esta última expresión sugiere connotaciones un poco dramáticas–, el “abocamiento a la objetividad”. Una teoría que quiera explicar las condiciones que hacen posible la objetividad de nuestras creencias y de nuestras actitudes vitales más básicas y que no tenga en cuenta el aspecto relacional y contingente de la experiencia humana, me parece incomprensible. Pero, por otra parte, una concepción de esta experiencia que niegue que hay criterios integradores entre los hombres, entre las culturas, que niegue la existencia de principios o actitudes que sobrevienen a las situaciones disociadoras y contingentes; una concepción, digo, que niegue la necesidad de la integración o renuncie a su búsqueda, me parece insatisfactoria e inadmisibles, pero no tanto por razones lógicas, sino por razones que tienen que ver ante todo con la supervivencia colectiva, la única supervivencia posible. La necesidad de articular aquella convicción de incomprensibilidad y este “sentimiento” de insatisfacción son las que motivan la idea propuesta en este escrito.

La búsqueda filosófica de un esquema conceptual universal e invariante como criterio e indicador de la objetividad que debe regir a nuestras creencias, y la necesidad de un antídoto argumentativo contra el escepticismo para defender este criterio, se enfrentan a un problema. A saber: que aquello que demuestra ser invariante y universal es muy poco. Digo muy poco cualitativamente, muy mínimo, “muy poca cosa”, como solemos decir. Todavía más: parece que el establecimiento de aquel esquema conceptual universal sólo puede ser posible mediante la exclusión de lo que es situacional, particular y contingente. Es posible que este sea uno de los dilemas fundamentales de la filosofía: o bien lo que ella demuestra como común e invariante es muy poco, y dicha demostración solamente puede tener lugar mediante la expresa exclusión de lo que es “menos mínimo” –o, inclusive, de lo que no es nada mínimo, de lo que es “muy máximo”–; o bien decide afirmar el carácter muy determinante de esto “no mínimo”, de esto que tiene contenido, una imborrable individualidad, y que es continuamente ofuscado por la contingencia. Pero entonces, de escoger este

último cuerno del dilema, el discurso filosófico que busca condiciones básicas de la estructuración de un mundo objetivo arriesga desaparecer o quedar en el vacío. No estoy muy seguro de que este dilema tenga una solución. Sí me parece posible, en cambio, afirmar dos cosas mucho más modestas en relación con él: una, que cada uno de los cuernos del dilema, tomado separadamente, es menos poderoso filosóficamente de lo que cree y también, tal vez, menos interesante. El primero porque, como dije, demuestra muy poco. El segundo porque parece estar más interesado en poner el problema que en comprenderlo. A esto se suma la desventaja de que hoy en día los que optan por este segundo cuerno del dilema suelen envolver la sugerencia escéptica en un velo provocativo que oculta su valor. Piénsese en algunas de las provocaciones de Rorty – por ejemplo, su controvertida valoración del etnocentrismo–, o en el “*anything goes*” de Feyerabend. También podría servir de ejemplo esa ecuación, en cierto sentido muy ingenua, de Nietzsche: “naturaleza = mundo como representación, es decir, como error.”³⁹

La otra cosa que me parece poder ser afirmada respecto del dilema en cuestión es que no parece posible la exclusión mutua de las posiciones definidas en cada uno de sus cuernos. Esto es, que él debe ser efectivamente entendido como dilema, como problema. Mi convicción es que esta aporía surge junto al esfuerzo de inteligibilidad de la manera como está estructurada una experiencia objetiva. De modo que estar empeñado en aquel esfuerzo obliga a hacer inteligible la aporía, cada vez que se presenta. Y se presenta en cada momento que se ha pretendido identificar filosóficamente algo como universal y objetivo, y, al mismo tiempo, como teniendo que ver algo con la experiencia. Salvo que confinemos todo aquello que llamamos universal e invariante al dominio meramente lógico y formal, y lo particular, variable y contingente al dominio histórico y de disciplinas empíricas como la antropología, la sociología, etc., siempre serán más o menos aporéticos los esfuerzos de inteligibilidad de la filosofía. Que la pretensión de invariancia y universalidad de la filosofía no se debe identificar con la de la lógica formal, ni con la de las disciplinas formales en general, sino que es una pretensión que no da la espalda a las ciencias particulares, ni a los contenidos posibles de una experiencia en general, es uno de los lemas de la filosofía trascendental kantiana que aún perduran. Aunque lo perdurable en ese lema y, en general, en la teoría kantiana de una experiencia objetiva, sea, justamente, su carácter aporético. Y no puede menos que serlo, dado que no se contenta con una separación del dominio de nuestras estructuras invariantes de conocimiento con respecto al variable y contingente, sino que intenta demostrar cómo el último debe estar necesariamente sometido al pri-

³⁹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*. En: *Kritische Studienausgabe 2*, ed. por G. Colli y M. Montinari. Berlin-New York 1988, p. 41. § 19.

mero si quiere, según Kant, ser conocido y comprendido. Es obvio que si yo creyera que Kant aportó una solución definitiva a este problema, no estaría hablando de un dilema, o de un rasgo aporético perdurable de su filosofía.

Todo esfuerzo filosófico por identificar una estructura conceptual invariante que, además, tenga que ver con una experiencia rica en contenidos y variaciones, tendrá un carácter más o menos aporético, más o menos problemático, pues, y sobre todo después de Kant, no parece de mucho interés una filosofía que escape al dilema indicado optando por la desconexión entre lo que es universal, integrador y que debe ser considerado como "condición mínima de posibilidad" de un acto racional (como adscribir objetividad a una experiencia, o como comunicarse), y aquello que es "menos mínimo" y que constituye el aspecto particular y situacional de nuestra vida. La concepción no relacional, no variable, no contingente, de la experiencia es, ciertamente, incomprensible; pero no hay relación, ni variación, sin una referencia fija. "Si quiero" —dice Wittgenstein— "que la puerta gire, tienen que estar fijos los pernos."⁴⁰ Ni el movimiento giratorio de la puerta niega la fijeza de los pernos, ni ésta última niega aquel movimiento. Ambos, fijeza y movimiento, se necesitan. La concepción que he llamado banal del escepticismo filosófico consiste en creer que éste niega la fijeza de los pernos por afirmar el movimiento giratorio de la puerta. Un intento de refutación de un escepticismo semejante sería claramente descabellado, si cree que la fijeza de los pernos niega el movimiento giratorio de la puerta. No creo que haya nadie que se haga responsable de semejante tontería. Pero, en cambio, sí podría ser pensable que alguien crea poder desvirtuar aquel escepticismo pretendiendo que, al demostrar la fijeza de los pernos como necesaria condición del movimiento giratorio de la puerta, está demostrando gran cosa. Está demostrando únicamente que la fijeza de los pernos es indispensable para que tenga lugar un movimiento muy elemental: el movimiento giratorio de una puerta. Nada más.

La mayoría de mis creencias relacionadas con la consecución de objetivos elementales y definidos es verdadera, y la estructura de esas creencias es invariante como un perno, porque ellas son tan simples y, en esencia, tan unívocas, como simple y unidireccional es el movimiento giratorio de una puerta. Si se concibe la experiencia más rica en contenidos y más complejas las variaciones que en ella tienen lugar —más complejas de lo que es un movimiento giratorio—, la situación es algo más delicada. Ahí podemos reconocer, ciertamente, un elemento integrador e invariante —lo que en la figura de Wittgenstein representa el perno—, y también una relación de condición a condicionado similar a la que hay entre la fijeza de los pernos y el movimiento de la puerta. Lo que no podemos reconocer allí es que esta condición de posibilidad sea tanta cosa como para

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*. § 343.

que esté presente en cada una de las variaciones que son efectos de la contingencia. Ni el elemento fijo excluye a las variaciones, ni éstas al elemento fijo. Pero esto quiere decir también que, aunque la posibilidad de las variaciones depende del elemento fijo e integrador, la realidad de las variaciones puede, fáctica no lógicamente, hacer prevalecer la desintegración, o la diferencia. El elemento fijo no condiciona tanto como para que pueda excluir esta eventualidad.

Dicho más precisamente: la prioridad de las condiciones de posibilidad con respecto a lo condicionado es una prioridad de tipo lógico, pero no fáctico. El movimiento giratorio de la puerta no sería posible, ni imaginable, sin la fijeza de los pernos. Esa es la prioridad lógica. No es del mismo tipo la dependencia en la que se halla el perno en relación con la puerta giratoria. Pues aunque un perno desempeña su función de perno sólo en relación con un puerta giratoria, su fijeza puede ser imaginada sin ésta. Algo análogo ocurre con la relación en la que se encuentra el carácter invariante del esquema conceptual básico que posibilita la objetividad de la experiencia, o la comunicación, con estas mismas experiencia y comunicación. Se puede demostrar, ciertamente, su prioridad lógica en cuanto puede ser pensado sin ellas, mientras ellas no pueden ser imaginadas sin él. Mi sugerencia es que esa prioridad lógica es demostrable en la medida en que el esquema conceptual es amplio y pobre en contenido. Si él aumentara en contenido y en determinación, sería más difícil demostrar esa prioridad lógica.

De otro lado, puesto que lo fáctico sólo se halla mínimamente condicionado por este esquema conceptual básico, ocurre que el aumento de contenido no sólo enriquece la experiencia, sino que, además, puede subvertir la relación de dependencia lógica que hay entre esquema condicionador de la experiencia objetiva, o también de la comunicación, y realidad condicionada. Al punto que dentro de esa realidad mínimamente condicionada puede haber cabida para situaciones que no se acomodan al efecto integrador que está llamado a generar el esquema compartido e invariante, sino que ellas pueden hacer prevalecer diferencias irreductibles o, incluso, rupturas radicales del lazo integrador. Puede prevalecer, así, la incompreensión, la incommensurabilidad, la desarticulación de los vínculos de objetividad, que también son vínculos de la sociabilidad. ¿Por cuánto tiempo? La pregunta es irrelevante. Los, digamos, treinta minutos que son suficientes para activar un misil de cabeza nuclear, mientras el autor de una acción semejante la justifica por medio de una creencia religiosa, bastan para hacer de este prevalecimiento posible de la desintegración un objeto de la reflexión filosófica. Así él sólo sea temporal.

No creo que la filosofía deba ser una lucha contra el escéptico, como relativista, con el fin de desterrarlo de la arena del debate filosófico, ni mucho menos una conquista de su bastión mediante una exageración –en el fondo muy

irracional— de sus insinuaciones. En lo que a su relación con el escepticismo, como relativismo, se refiere, la filosofía debe ser, más bien, un continuo mano a mano. Sobre todo si se tiene en cuenta que esta posición escéptica debe ser entendida como una posición a la que le son extrañas actitudes como las de una duda universal, la concepción de un error masivo o la negación absoluta de las condiciones de la objetividad y de la comprensión.

No hay duda de que una de las funciones más notorias que el escepticismo filosófico ha desempeñado consiste en haber hecho que la filosofía se tornara cada vez más un ejercicio de reflexión sobre sí misma. Eso, que por supuesto no es lo único aburrido que ocurre en la filosofía, se ha hecho sobre todo muy patente desde que ella se convirtió en disciplina particular en los últimos dos siglos y se ganó un puesto institucional dentro de la comunidad científica.

Pero a parte del modo como la discusión con el motivo escéptico relativista afecta el status de la filosofía y su condición de disciplina especializada —discusión que debe ser entendida, a mi modo de ver, como una integración o articulación de ese motivo relativista en los esfuerzos de inteligibilidad filosóficos—; a parte de esto, digo, hay un nivel no meta-teórico, tampoco meta-filosófico, en el que es perentorio saber arreglárselas de algún modo con problemas de interés filosófico para entenderlos como tales. Quiero terminar esta reflexión llamando sólo muy superficialmente la atención sobre esta función del concepto de escepticismo que he esbozado en el ejercicio filosófico, cuando éste no es un mero ejercicio de reflexión sobre la filosofía misma.

Parto de dos supuestos: primero, la filosofía no es sólo meta-teoría —o meta-filosofía, según una manía que ya lleva varios años—, sino que puede ser discurso de primer orden, o discurso sobre cosas, sobre objetos que aquejan e interesan al hombre. El segundo supuesto es la idea de que todo esfuerzo de inteligibilidad que se respete es aporético. Todo esfuerzo de inteligibilidad es de algún modo filosófico. No debe olvidarse que la filosofía occidental surgió en la calles de Atenas como esfuerzo de inteligibilidad de lo que preocupa al hombre. Sócrates no era más que un señor que quería entender cosas que le producían ansiedad como la virtud, el bien, la justicia, el amor, la naturaleza del saber. El carácter aporético de todo esfuerzo de inteligibilidad descansa en el carácter más o menos inestable y más o menos inapresable de los objetos de la inteligibilidad. Piénsese en algunos ejemplos: la percepción ¿hay en ella indicadores de objetividad o depende toda ella de la impronta subjetiva que el organismo que percibe le infunde? El amor ¿es sólo esa suerte de enfermedad solitaria de la fantasía de la que hablara Stendhal, o no podría tener lugar sin componentes objetivos, intersubjetivos, dialógicos, que siempre lo hacen asumir esta o aquella otra forma? La violencia del hombre contra el hombre ¿puede ser justificada, o por naturaleza nunca lo es porque destruye un principio definitivo de la integración, un “mandamiento”? La muerte ¿ha de ser pensada como negación de la

vida, cuando ella misma no puede ser pensada sin la vida? La organización económica colectiva ¿necesita forzosamente una regulación estatal —y si ese es el caso hasta qué punto—, o se debe hacer lo posible para disminuir esta regulación al máximo, dado que ella parece ir en contravía del crecimiento económico, de la creatividad, y tiende a producir parálisis y adormecimiento burocrático?

Vivimos en un época en la que, por fortuna, el filósofo no puede dedicarse a inteligir todos esos problemas; pero eso no significa que no tenga algo de filosófico todo esfuerzo de intelección de ellos, o que el filósofo profesional deba renunciar a enfrentarlos. De hecho, en otras épocas, los que hoy llamamos filósofos, pero que eran personajes dedicados a muchas cosas, intentaban inteligir y solucionar multitud de problemas. Aun en nuestra época hay quienes lo hacen y tratan de realizar lo mejor posible esa vocación integradora de la filosofía.

Frente a toda situación aporética hay que tomar decisiones. La *isostheneia* pirrónica y la *epojé* son actitudes que tal vez pueden ser viables a un nivel filosófico muy general, pero no con respecto a problemas como los mencionados por mor del ejemplo. Piénsese en lo poco plausible que sería suspender el juicio, y aún más la acción, de cara a la aporía relativa a la necesaria relación entre la vida y la muerte. Sería no sólo implausible sino francamente absurdo que alguien, ofuscado por esa aporía, decidiera no darle de comer a su bebé, porque considerara que al hacerlo estaría animando la vida y al animar la vida estaría conduciendo a su bebé a la muerte. Es obvio que cuando se opta por vivir se opta por vivir y cuando se opta por morir se opta por morir. Y no hay ahí nudo aporético. Quien tiene un hijo lo debe alimentar y si no lo hace es simplemente un criminal. Un problema debe tener siempre una solución, cualquiera que ésta sea, así deba ser muy parcial, así pueda ser un error, que siempre tendrá que ser corregido. Toda solución a un problema trae siempre otros problemas consigo. Esto es indicativo del carácter aporético de la inteligibilidad, del carácter parcial y contingente de las estrategias vitales. Con todo, se está abocado a la búsqueda de soluciones y a no dejarse agobiar por su carácter más o menos provisional, más o menos a mediano plazo. De ahí que fuera tan brillante aquello que dijo alguna vez el economista John M. Keynes, quien intentó inteligir como pocos uno de los problemas arriba mencionados, pero también solucionarlo de un modo que no ha dejado, ni dejará de ser, tal vez, controvertido: a largo plazo todos estaremos muertos.

