

ESCEPTICISMO, REALISMO Y DIÁLOGOS DE SORDOS

RAÚL MELÉNDEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

En su artículo “Significado y banalidad del escepticismo filosófico”¹ Luis Eduardo Hoyos persigue dos propósitos centrales, uno crítico y otro que podría denominarse positivo. Hoyos pretende, en primer lugar, criticar los intentos recientes por vindicar el escepticismo filosófico, los cuales están inspirados en los argumentos presentados por Descartes en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*. El punto central de esta crítica es que tales intentos son banales. Una parte importante de la crítica de Hoyos se apoya en una afirmación que, a mi parecer, es cuestionable, a saber, que tanto la argumentación de la primera meditación cartesiana, como los esfuerzos por vindicar el escepticismo filosófico que se inspiran en ella, presuponen un realismo metafísico. En la primera parte de mi comentario al artículo de Hoyos pretendo controvertir esta afirmación².

El propósito que he llamado positivo es el de intentar otra vindicación del escepticismo, mostrando en qué sentido éste sí puede concebirse como significativo y no banal. Se trata de mostrar que el escepticismo, entendido como una forma de relativismo, sí constituye, a diferencia del escepticismo de inspiración cartesiana, un problema filosófico importante. En la segunda parte de este comentario quiero criticar esta suerte de nueva vindicación del escepticismo filosófico. Trataré de mostrar que en ella no se distingue claramente entre las nociones de inconmensurabilidad e incompreensión, y que el problema escéptico relativista que se intenta plantear en ella se formula de manera muy vaga, tanto que no queda claro si se trata de un problema de carácter filosófico o, más bien, de otro tipo.

¹ Hoyos, Luis Eduardo. “Significado y banalidad del escepticismo filosófico”. En: *Ideas y Valores*, 109, abril 1999, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 53-84. (En lo que sigue las citas de este artículo irán acompañadas sólo por el número de página entre paréntesis)

² Tal vez no sobre aclarar, desde ya, que no quiero, en estos comentarios críticos, comprometerme con un escepticismo de inspiración cartesiana. Tal escepticismo también me parece cuestionable, pero no por las razones que esgrime Hoyos en su artículo, sino por otras diferentes que caen fuera del propósito de estas observaciones meramente críticas.

I

Comenzaré por citar dos pasajes del artículo que testimonian de manera inequívoca que Hoyos, al examinar la cuestión del valor del escepticismo filosófico de raigambre cartesiana que él quiere descalificar como banal, está asumiendo que tal escepticismo y también los recientes esfuerzos por vindicarlo presuponen un realismo metafísico. Ya, de entrada, en el resumen del artículo puede leerse:

“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” (53).

En este primer pasaje se dice que lo que se desea criticar no es el escepticismo filosófico a secas, digamos, sino aquella valoración del mismo que le otorga significación en la medida en que él presupone un realismo metafísico y tiene pretensiones universales. El siguiente pasaje muestra, más aún, que Hoyos considera que estos dos aspectos, que hacen fácilmente (banalmente diría él) criticable a una valoración del escepticismo que se apoye en ellos, están presentes no sólo en recientes intentos vindicatorios del escepticismo, sino también en las propias argumentaciones cartesianas de la primera meditación, de las cuales éstos son herederos:

“En la actual discusión sobre el escepticismo filosófico se han resaltado dos aspectos, *presentes en el juego cartesiano*, y de los que dependería 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” (58. Los subrayados son míos).

Este segundo pasaje aparentemente aclara cómo operaría el realismo metafísico que, prusuntamente, subyace a la argumentación escéptica, en particular, al argumento del sueño, y cómo le daría fuerza a esta argumentación (e incluso irrefutabilidad). Para que sea posible nuestro conocimiento empírico

tendríamos que saber que éste se refiere a cosas realmente existentes. Pero dado que no podríamos saber si no estamos soñando, tampoco podríamos saber si nuestro supuesto conocimiento se refiere a cosas realmente existentes o sólo a cosas soñadas. De ahí la imposibilidad de nuestro conocimiento empírico. ¿Cómo, exactamente, entraría aquí en escena el realismo metafísico? Al parecer se asumiría tal realismo en el momento en que se exige como condición del conocimiento que éste sea conocimiento de un mundo de cosas realmente existentes, las cuales habrían de ser, por supuesto, distintas a las cosas soñadas. La materia de la que está hecho el mundo real, podría decirse, es distinta a aquella de la que están hechos nuestros sueños y nuestro conocimiento ha de referirse, claro, a la primera. Pero, en mi opinión, decir que nuestro conocimiento empírico es un conocimiento de cosas que realmente existen (que no tienen por qué concebirse como incognoscibles cosas “en sí”, sino más bien como las cosas que conocemos estando despiertos) y no de cosas que simplemente soñamos, es decir una perogrullada difícilmente objetable y que no compromete en lo absoluto con un cuestionable y ya algo desacreditado realismo metafísico.

Con el objeto de examinar con más detenimiento la cuestión de si hay realmente un realismo metafísico que subyazca al argumento cartesiano del sueño, trataré de aclarar en qué sentido habla Hoyos del término “realismo metafísico” en su artículo. Si bien en él no se caracteriza ni se aclara de manera explícita esta forma de realismo, sí se hace, en todo caso, una distinción entre él y el realismo del sentido común (y se la relaciona con otras dos distinciones más o menos célebres), lo cual nos da ciertas luces acerca del sentido en el que se emplea el término. Veamos:

(...) 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.

Hoyos distingue aquí entre suponer la existencia de objetos materiales en el espacio que permanecen independientemente de mí y mis condiciones de observación, y suponer, por otra parte, la existencia de una realidad en sí, que sería no experimentable o cuya existencia no sería verificable (dicho sea de paso, es la primera suposición y no un realismo metafísico, la que, creo, subyacería al argumento del sueño). El ‘en sí (misma)’, que se usa en la expresión

‘realidad en sí (misma)’, sirve para establecer una distinción entre la realidad tal como es independientemente de cómo nos la representamos y la realidad tal como se nos aparece y tal como la concebimos con nuestras formas de representación. El realista metafísico asume que hay una realidad cuya existencia y propiedades no dependen en absoluto de cualquier teoría o lenguaje o sistema de conceptos que usemos para pensarla, describirla o hablar de ella. En cambio, el realista empírico o realista interno se compromete únicamente con la existencia de la realidad tal como se nos da o aparece en la experiencia y de la que hablamos al interior de nuestras teorías, de nuestro lenguaje, de nuestro esquema conceptual. Para él sólo tiene sentido hablar de si algo existe o de cómo es ello, dentro de un sistema de representación particular (con sus conceptos y su lenguaje particulares). No habría, según él, una perspectiva privilegiada y exterior a nuestras formas de representarnos lo real (la llamada “*view from nowhere*”) que nos permita tener acceso a una presunta realidad en sí misma.

Trataré de ilustrar esta distinción algo abstracta mediante el siguiente ejemplo. Un realista empírico y uno metafísico se hallan sentados apaciblemente en el campo. Un caballo pasa trotando frente a sus ojos. Para el realista empírico, el caballo es un objeto material, exterior, del cual él puede decir muchas cosas: por ejemplo, que es gris, que es grande, que trota rápido, etc. El caballo existe independientemente de él mismo y de sus condiciones de observación; también es, por supuesto, distinto a sus percepciones particulares del mismo. Así pues, si él cierra un momento los ojos, los vuelve a abrir y ve otra vez el caballo, él sabe que se trata del mismo caballo, el cual ha permanecido allí fuera mientras sus ojos no estaban abiertos. Y si él se mueve, pueden cambiar sus percepciones visuales del caballo, pero el caballo sigue siendo el mismo. Todo esto suena muy obvio. El realista metafísico diría, empero, algo ya no tan obvio. Para él, el caballo del cual decimos que es gris, grande y que permanece en el mundo exterior, así no lo estemos viendo, es tan sólo el caballo como se nos aparece, como nos lo representamos. Lo podemos ubicar espacio-temporalmente y podemos decir muchas cosas de él, pues estamos concibiéndolo ya mediante nuestras formas de representación y nuestros conceptos. Pero este caballo es sólo una representación del caballo como es en sí mismo, independientemente de cualquiera de nuestras formas de representación y de nuestros conceptos. De éste último no sabemos si es gris o si trota rápido, ni siquiera si está en el espacio y el tiempo, pues no sabemos si el caballo es, en sí mismo, tal como nos lo representamos. Debe resultar claro, que el remoto e incognoscible caballo “en sí” del realista metafísico es muy diferente al familiar caballo gris del realista empírico.

El supuesto de que hay una realidad en sí independiente de nuestras formas de representación puede conducir fácilmente a un escepticismo extremo: tal realidad en sí podría ser totalmente diferente a la realidad como nos la

representamos. Nuestras formas de representación pueden proveernos de una imagen completamente distorsionada del mundo como es en sí mismo (como la que tienen los cerebros en una cubeta en la ficción de Putnam). La realidad en sí misma del realista metafísico permanecería entonces desconocida para nosotros, sería, para utilizar una expresión nietzscheana, como una enigmática *x*, de la cual no podríamos decir nada. Pero, claro está, una cosa es decir que el realismo metafísico conduce a un escepticismo extremo, otra cosa muy distinta es afirmar, como lo hace Hoyos, que un escepticismo extremo, como el que se inventa Descartes en su primera meditación, se apoya en el realismo metafísico.

Con la anterior caracterización de la distinción entre realismo metafísico y realismo empírico o interno, podemos volver ahora a la pregunta de si hay un realismo metafísico presupuesto en el argumento cartesiano del sueño. Recordemos la formulación original de dicho argumento:

“Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; que esta cabeza que muevo, no está somnolienta; que si alargo la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.”³

Pienso que en este argumento no se emplea para nada la distinción que haría el realista metafísico entre las cosas tal como nos aparecen y las cosas como son en sí mismas. La distinción que sí resulta ser importante en el argumento es aquella entre las cosas tal como las soñamos y las cosas tal como nos aparecen en la vigilia, que no tienen por qué ser, no son, cosas en sí. Y esta última es, claro está, una distinción que se puede hacer sin tener que asumir ninguna clase de realismo metafísico. El argumento del sueño puede formularse de la siguiente manera, que no se apoya en lo más mínimo en el supuesto de una realidad en sí no experimentable: yo creo saber cómo son las cosas tal y como

³ Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, vigésima cuarta edición, 1989, traducción de García Morente, 116-7.

se me aparecen a través de los sentidos, saber, por ejemplo, que tengo ahora puesta una camisa roja; pero si estuviera soñando, entonces podría ocurrir que no tengo puesta ahora una camisa roja, sino una pijama azul; si estoy soñando y en realidad tengo puesta una pijama azul, entonces en realidad no sé que tengo puesta una camisa roja, pues esto sería falso; como no puedo saber si estoy soñando (no puedo distinguir entre la vigilia y el sueño, arguye Descartes), entonces puedo dudar de lo que creo saber a través de los sentidos. Si este argumento presupone algún tipo de realismo, éste bien podría ser el poco problemático realismo del sentido común o el realismo empírico, que Hoyos distingue del realismo metafísico. No veo por qué un realista empírico que rechace el realismo metafísico no pueda suscribir el argumento cartesiano del sueño. Por lo tanto, no creo que a la argumentación escéptica cartesiana subyazca necesariamente un realismo metafísico, como afirma Hoyos en su artículo. Quizá no sobre aclarar en este punto que no quiero decir que Descartes nunca haya asumido un realismo metafísico, sino que en su argumento del sueño no se necesita asumirlo.

Tampoco creo que los esfuerzos recientes de Stroud por vindicar el escepticismo filosófico presupongan un realismo metafísico. Esto lo asevera Hoyos en el siguiente pasaje:

“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 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.”

Sería más correcto decir que la idea de proveniencia cartesiana en la que descansa la interpretación de Stroud del problema de nuestro conocimiento del mundo externo, no es que la posibilidad de dicho conocimiento dependa de la convicción de la existencia del mundo, sino más bien que “saber que no se está dormido es una condición para saber algo acerca del mundo circundante a partir de los sentidos”.⁴ Y lo que quedaría en entredicho, cuando se contempla la posibilidad de que estemos soñando o dormidos, no es tanto nuestra convicción acerca de la existencia del mundo, sino, más bien, nuestra convicción de que el mundo es, en verdad, tal y como se nos aparece a los sentidos en este momento.

⁴ Stroud, B. “El escepticismo filosófico y su significación. México, 1991. Traducción de Leticia García U, 29.

De acuerdo con Stroud, la posibilidad de estar soñando es incompatible con el hecho de saber aquello que se tiene como verdadero con base en los sentidos. Esta posibilidad debería poder excluirse si se quiere mostrar que nuestro conocimiento empírico es posible. Pero, según el argumento del sueño, tal posibilidad no puede excluirse.

De todas maneras, no me parece que ni exigir la condición de estar convencidos de la existencia del mundo externo, ni tampoco exigir la condición que enfatiza Stroud de saber que no estamos soñando para que sea posible nuestro conocimiento empírico, impliquen, ninguna de las dos, comprometerse con el realismo metafísico. En efecto, se podría exigir la convicción acerca de la existencia del mundo externo, sin presuponer que éste sea un mundo como se lo asume en el realismo metafísico, es decir, un mundo que existe con ciertas propiedades intrínsecas independientemente de todas nuestras formas de representación. El mundo externo, la certeza de cuya existencia se exigiría para poder conocerlo, bien podría concebirse no como un mundo en sí mismo, sino como el mundo tal y como se nos aparece, el cual es en todo caso diferente al mundo tal y como lo soñamos. En el caso de la segunda condición mencionada arriba (que es la que Stroud sí atribuye a Descartes y la que él sí emplea para formular su interpretación del problema del conocimiento del mundo externo), me parece todavía más claro que no se presupone ningún realismo metafísico. Pues se puede requerir que sepamos que no estamos soñando para que podamos conocer el mundo a través de los sentidos, sin requerir que el mundo que conoceríamos cuando no soñamos sea identificable con una realidad en sí misma, como la que postula un realista metafísico.

Resumiendo lo anterior: Hoyos ha querido criticar como banal al escepticismo filosófico de inspiración cartesiana apoyándose en una tesis que parece falsa y que, en todo caso, él no ha justificado suficientemente, a saber, la tesis de que dicho escepticismo presupone un realismo metafísico, entendido en los términos arriba explicados.

II

En lo que sigue quiero plantear algunas objeciones a la nueva vindicación que Hoyos quiere hacer del escepticismo, entendido como una forma de relativismo. Dado que Hoyos considera que el escepticismo filosófico de raigambre cartesiana es una posición banal, tampoco son filosóficamente significativos, para él, los intentos por refutarlo. Aun si se refutara dicho escepticismo supuestamente banal, ello no sería, en su opinión, un logro muy importante, pues, en todo caso, tales refutaciones no resuelven un problema escéptico diferente, que a él sí le parece muy significativo. Si se logra demostrar que el error masivo, la ilusión total o la duda universal son imposibles, e incluso

si se logra establecer que hay condiciones mínimas de posibilidad del conocimiento y de la conmensuración o comparación entre diferentes perspectivas sobre el mundo, todo ello bastaría para refutar un escepticismo banal con pretensiones universales, pero no resolvería todos los problemas escépticos. ¿Qué tipo de problema escéptico quedaría sin resolver una vez se refuta el escepticismo que Hoyos considera como banal? Veámoslo en sus propias palabras:

“Una línea de argumentación, o una filosofía que establece (o “descubre”, o “describe”) las condiciones mínimas de posibilidad de la conmensuración 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” (76).

En este pasaje (y en general en todo el artículo) no se distingue claramente entre inconmensurabilidad, por un lado, y desacuerdo o incompreensión, por el otro. Esta falta de claridad desemboca en una incoherencia. Se afirma en la cita que puede haber inconmensurabilidad o desacuerdo aun cuando se satisfagan las condiciones mínimas de posibilidad de la conmensuración o de la comunicación con entendimiento. Naturalmente que pueden cumplirse tales condiciones, y sin embargo darse una falta de acuerdo o de entendimiento, pues estas condiciones hacen posible el acuerdo o el entendimiento, pero no lo garantizan. Pero otra cosa muy distinta ocurre con la inconmensurabilidad. Puesto que la inconmensurabilidad no es otra cosa que la imposibilidad de conmensuración, entonces es claro que las condiciones de posibilidad de la conmensuración sí excluyen (a diferencia del caso del desacuerdo o la incompreensión) la inconmensurabilidad. Es más: la excluyen por definición, pues posibilidad de conmensuración es lo contrario de inconmensurabilidad. Esta misma falta de claridad en la distinción entre inconmensurabilidad e incompreensión, y esta misma incoherencia reaparecen unas líneas más adelante:

“Ahora bien, si el esquema conceptual que posibilita y facilita la conmensuración comunicativa está compuesto de condiciones tan mínimas (...) 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.”

Para enunciar de manera consistente la verdad del relativismo que se quiere formular aquí, habría que decir, más bien, que las condiciones mínimas de posibilidad de conmensuración o entendimiento no excluyen la posibilidad del desacuerdo o la incomprensión, y no que no excluyan la inconmensurabilidad. Pero esto suena trivial, para no decir banal, ya que las condiciones de posibilidad de la conmensuración o del entendimiento son condiciones necesarias, pero no tienen que ser condiciones suficientes. Por lo tanto, es claro que pueden darse tales condiciones y darse, no obstante, una situación de no entendimiento o incomprensión, pues tales condiciones *posibilitan* el entendimiento y la comparabilidad entre dos perspectivas acerca de lo mismo, pero, como ya lo hemos señalado, *no lo garantizan*.

Finalmente, quiero observar que no queda claro en el artículo cuál es el problema escéptico no banal que se pretende plantear a partir de esta verdad del relativismo. ¿Es, acaso, el de establecer ya no condiciones de posibilidad del entendimiento o el acuerdo, sino condiciones suficientes que lo garanticen? Pero, ¿es el desacuerdo o la falta de entendimiento algo que se desee evitar siempre o a toda costa? ¿es algo que siempre constituye un problema que haya que resolver? Y si esto no es así, es decir, si no se aspira a garantizar un acuerdo unánime, permanente y total (lo cual sería a todas luces una aspiración desmesurada), ¿entonces qué grado de acuerdo o entendimiento se aspiraría o se desearía garantizar? Según Hoyos, los argumentos filosóficos que pretenden refutar el escepticismo cartesiano y dar condiciones generales que harían posible el conocimiento, la conmensurabilidad y la comprensión demuestran muy poco: “aquello que demuestran ser invariante y universal es muy poco” (79), dice, usando un lenguaje demasiado vago. No es claro lo que debe entenderse aquí por “poco”. No sería poco lo que demuestran, sino lo suficiente, si se trata precisamente de aquello que ciertos filósofos escépticos o relativistas, a quienes se desea responder, han negado, a saber, que sea posible el conocimiento o que sea posible el entendimiento entre personas que tienen diferentes perspectivas culturales sobre el mundo. Si se ha puesto en duda seriamente que podamos conocer el mundo, o que podamos comparar diferentes perspectivas sobre el mismo, mostrar que, dadas ciertas condiciones, sí podemos hacerlo, no me parece ni banal, ni muy poco, sino, por decirlo así, “apenas”, es decir, es justamente aquello que se quería mostrar (como suelen decir los matemáticos). Quizá Hoyos juzgue, sin embargo, que es muy poco, porque él tiene alguna idea clara de qué tanto ha de demostrar una posición filosófica anti-escéptica o anti-relativista para ser interesante y no banal. Pero en su artículo no se da ninguna idea clara al respecto, y por lo tanto el problema relativista que se desea plantear en él como un problema que sí es interesante y significativo, queda formulado de una manera demasiado vaga. Hoyos, es cierto, trata de aclarar y dar ejemplos del tipo de desacuerdo o incomprensión que a él le parece problemático:

“Para ilustrar la idea que tengo 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” (77).

Pero, ¿por qué llamar paradoja a este fenómeno común y cotidiano del diálogo de sordos? Después de todo, no es sorprendente que dos personas que podrían comunicarse y entenderse, pues los puntos de vista que discuten cumplen las condiciones de posibilidad de la conmensuración (es decir, sus posiciones son comparables y contrastables) no se logren entender. Como ya hemos dicho, las condiciones de posibilidad del entendimiento no tienen por qué ser suficientes y no parece haber en ello nada de paradójico. Tomemos un caso muy concreto y determinado de lo que llamamos diálogo de sordos. Dos personas discuten acerca de si conviene o no talar un árbol que está muy cerca a la casa de uno de ellos. Este último está tan preocupado y disgustado porque el peso del árbol ha hecho hundir el piso alrededor de él y esto pone en riesgo la estabilidad de su casa, que quiere que talen el árbol a toda costa y no está dispuesto a oír explicaciones de por qué no debe talarse. El otro es un defensor del medio ambiente que tiene ciertos prejuicios acerca de su interlocutor: cree, por razones buenas o malas, que no interesa detallar, que el otro no es competente para sostener una discusión seria con él. Al discutir, cada uno expone sus razones sin escuchar las del otro. Se trata de un auténtico diálogo de sordos. Hay factores muy concretos y determinados de los cuales depende el que las dos personas no se entiendan. Y puede ser interesante un intento de comprender y examinar estos factores, es decir, de examinar por qué la muy concreta preocupación del uno lo lleva a no querer oír al otro y los muy personales prejuicios del otro lo llevan a ignorar lo que dice el uno. Ahora bien, ¿qué podría decir un filósofo, en cuanto filósofo, acerca de los factores muy particulares que impiden el entendimiento entre estos dos interlocutores? Quizá piense un filósofo que éste sería un asunto que compete más a un psicólogo que a él mismo. O tal vez se interese en el asunto y quiera decir algo sobre él, pero no a título de filósofo. Lo que quiero ilustrar con este ejemplo es que no me parece claro que este fenómeno del diálogo de sordos plantee un problema filosófico propiamente dicho.

Miremos ahora un ejemplo del propio Hoyos. El alude al contraste entre hablar de paz social en medio del combate y hacerlo tomando una taza de café en un restaurante (ver 78). Es claro que es más problemático que prevalezcan el desacuerdo y la incomprensión en una mesa de negociación en San Vicente del Caguán, a que prevalezcan en una mesa de restaurante cuando conversan dos estudiantes sobre la paz en Colombia. Pero que haya, por ejemplo, desacuerdos en las negociaciones entre el gobierno y la guerrilla, no me parece que sea un problema estrictamente filosófico, escéptico o relativista, si bien difícilmente alguien dudaría que es, para nosotros, un problema muy importante, pero de otro tipo. No quiero decir con esto que un filósofo no deba interesarse por este tipo de problemas, pero habría que aclarar cómo podría abordarlos como filósofo y ya no como un ciudadano más con inquietudes políticas.

Pienso que Hoyos nos ha quedado debiendo una aclaración acerca de por qué considera él que el hecho de que en algunas situaciones contingentes y determinadas prevalezcan el desacuerdo y la incomprensión (que deben distinguirse claramente de la inconmensurabilidad, como he señalado anteriormente) puede constituirse en un problema filosófico, y acerca de cómo podría abordarse este problema desde la filosofía. Sin tales aclaraciones no creo que pueda decirse que él haya formulado un auténtico problema filosófico, o que haya mostrado claramente, como se lo propuso, que el escepticismo relativista, tal como él lo concibe, es una posición *filosófica* más importante e interesante que el escepticismo filosófico de inspiración cartesiana.



**LA CÁTEDRA DE PSICOLOGÍA
FENOMENOLÓGICA Y EXISTENCIAL,
DE LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA DE LA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES,
ORGANIZA LA:**

**V CONFERENCIA
INTERNACIONAL DE
PSICOLOGÍA Y
PSIQUIATRÍA
FENOMENOLÓGICA**

**que se llevará a cabo en la ciudad de Buenos
Aires (Argentina), entre
*el 20 y el 22 de septiembre del 2000***

Informes:

**e.mail: mlrova@psi.uba.ar
 fenomenologica@psiconet.com**

Página WEB: <http://psiconet.com/fenomenologica>