

# SENTIDO COMÚN Y PRAGMATISMO

**Resumen:** En este escrito se sugiere que el pragmatismo, en conjunción con el sentido común (crítico) es la posición más adecuada para disolver el problema escéptico de la existencia del 'mundo externo'. Se intenta aquí, entonces, en primera instancia, caracterizar las relaciones entre sentido común y pragmatismo, y entre éste último y el realismo ontológico. Luego se trata de mostrar que la estrategia pragmática es efectiva en virtud del concepto de acción y dada la no-demostrabilidad filosófica del realismo. A partir del concepto pragmático de acción se intenta abordar, finalmente, el concepto de 'actuación standard'.

**Abstract:** This paper propounds that pragmatism (or Pragmaticism, in Peircian words), jointly with Common Sense (or critical common-sensism) is the more adequate theoretical attitude to untie, to dissolve, the sceptic issue of the Existence of the 'External World'. For it, then, first, I endeavour to characterize the relationship between Common Sense and Pragmatism and between the latter and the Ontological Realism. Later, I show that the pragmatist procedure is usefully effective by the pragmatist concept of action and given the philosophical no-demonstrability of the Realism. From pragmatist concept of action I attempt to deal with the concept 'Standard Performance'.

## A MODO DE INTRODUCCIÓN: PRAGMATISMO Y SENTIDO COMÚN

Ich will also etwas sagen,  
was wie Pragmatismus klingt.  
Mir kommt hier eine Art  
Weltanschauung in die Quere.  
(Wittgenstein, ÜG, 422).

Antes de entrar en materia quiero hacer unas 'aburridas' pero inevitables consideraciones introductorias, típicas de estos escritos, con el fin de dejar algunas cosas en claro. Parece que es posible afirmar, sin mayor riesgo de equivocarse, que las relaciones que se podrían establecer entre la filosofía del sentido común y el pragmatismo son bastante estrechas. Ello, en primer lugar, porque los representantes clásicos<sup>1</sup> más reconocidos de esta última tendencia filosófica (James, Peirce, y la parte pragmatista del último Wittgenstein) dedicaron una buena parte de sus esfuerzos a aclarar el status y la relevancia del sentido común tanto en la vida cotidiana como en el proceso de conocimiento. Para usar una frase de Popper, así como el sentido común es partidario acérrimo del realismo (Popper, 1988, 46), el pragmatismo parece acérrimo partidario del sentido común. De hecho Peirce cree que una de las tareas primordiales (si no la más importante y única) del pragmatismo es justamente la de aclarar el status filosófico del sentido común:

“El pragmatismo, del que mucho se ha dicho en los años recientes, es sólo un esfuerzo por dar a la filosofía del sentido común un más exacto desarrollo, especialmente enfatizando el punto de que no hay valor intelectual en el mero sentir *per se*, sino que toda la función del pensar consiste en la regulación de la conducta” (Peirce, CP, 8.199)<sup>2</sup>.



**GABRIEL  
JIMÉNEZ**  
Universidad  
Nacional

<sup>1</sup> Uso la expresión 'representantes clásicos' porque tal parece que en el pragmatismo contemporáneo, cuyas cabezas visibles podrían ser Putnam, Quine, Searle y Rorty, tal relación no se da, por lo menos en cuanto atañe al realismo ontológico (excepto claramente en Searle), por ejemplo en Putnam, pues en su obra a la vez que hay una tendencia pragmatista, también hay una no menos fuerte tendencia al anti-realismo (cf. 1981).

<sup>2</sup> Todas las traducciones del autor. Para las citas de Peirce citaré, como es costumbre, según los párrafos de los 'Collected Papers' con la sigla **CP**. Para las citas de Wittgenstein uso las siglas **TP** (Tractatus), **PU** (Investigaciones) y **ÜG** (Sobre la certeza) y cito el párrafo. Cf. bibliografía.



<sup>3</sup> Luis Eduardo Hoyos, *Significado y Banalidad del Escepticismo Filosófico*. En: Ideas y Valores, 109, Bogotá, Abril de 1999.

<sup>4</sup> El término Pragmatismo “se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir acción y de la que provienen nuestras palabras ‘práctica’ y ‘práctico’. Fue introducido en la filosofía por Mr. Charles Peirce, en 1878, en un artículo titulado: *How to make our Ideas clear*, Popular Science Monthly [...]” (James, PG, II, 53).

<sup>5</sup> “Consideremos qué efectos que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de esos efectos es toda nuestra concepción del objeto” (Peirce, IP, 25, 346).

Pero creo que el hecho de que tal relación sea tan cercana no se debe sencillamente a una feliz coincidencia. Al parecer, quien acepta un punto de vista pragmatista ha de vérselas con la filosofía del sentido común, por lo menos en ciertos aspectos. Un pragmatista, para ser consecuente, está pues obligado a abrazar el sentido común (Peirce, CP, 5.499).

La pregunta obvia es ¿y por qué el pragmatismo necesariamente ha de asumir un punto de vista del sentido común?, ¿exactamente en qué aspectos el pragmatismo asume tal punto de vista?, ¿de qué tipo de pragmatismo estamos hablando? Más adelante volveremos sobre estas cuestiones. Ahora, también es interesante preguntarse si esta relación es conversa, es decir, si quien acepta un punto de vista de la filosofía del sentido común, acepta, por ello un punto de vista filosóficamente pragmatista; es decir, si la aceptación del sentido común como *relevante* en algún sentido filosófico (epistemológico, práctico, etc.) supone hasta cierto punto la aceptación de una forma de pragmatismo. De manera que hay que aclarar: (i) en qué sentido es, pues, el sentido común filosóficamente *relevante*, (ii) por qué pragmatismo y sentido común son tan cercanos, y si cuando se acepta el punto de vista de uno de ellos se tiene que aceptar el del otro. Estas son algunas de las cuestiones de las que parte este escrito.

Por lo pronto diré que la tesis sumaria (general) de este escrito, es que el pragmatismo es la posición filosófica más adecuada y plausible que da respuesta al desafío escéptico del problema del mundo externo. Esto ocurre porque defiende un punto de vista coherente, o mejor, de sentido común, con cuya adopción se evitan las inconsistencias en las que caen aquellos filósofos que intentan refutarlo argumentativamente. No obstante, argüiré que el hecho de que el pragmatismo asuma una perspectiva de sentido común, no implica una asunción sin más de todas las creencias generalmente aceptadas, pues a menudo éstas pueden ser falsas. Por ello distinguiré el sentido común del sentido común crítico (o Critical Common-Sensism) del pragmatismo, en el sentido de Peirce. Por otra parte, defenderé esta tesis arguyendo en favor de otra serie de tesis que, creo, están conectadas con ésta más básica y general. Deberá verse sólo hasta el final por qué el pragmatismo es una estrategia eficiente para resolver el problema de la existencia del mundo externo. Sostendré que la estrategia pragmática es idónea, no porque *refuta* al escepticismo (como algunos exigen que se haga), sino porque sencillamente *disuelve el problema*, poniendo al escéptico total (banal dicen algunos<sup>3</sup>) en una posición ridícula e insostenible.

El pragmatismo es entendido aquí, digámoslo de una vez, como la posición filosófica que tiene fundamentalmente por objeto de explicación la acción y la conducta humanas, y que concibe un objeto, cualquiera que este sea, sólo a partir de sus efectos (Peirce, IP, 346; FC, 210; James, 1975, II)<sup>4</sup>. Según James, el pragmatismo aplica un método cuyo propósito filosófico básico es apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables (James, 1975, II, 52). En ese sentido es heredero de Kant en el tratamiento de los problemas, pues para éste la metafísica era un *Kampfplatz*, (campo de combate) en el que el Tribunal de la Razón debía dirimir los conflictos (KrV, B XV). El pragmatismo, en caso de disputa metafísica, intentará entonces, calibrar cada posición, estableciendo sus respectivos efectos prácticos. El *criterio* de validez de una posición filosófica es, pues, para el tribunal pragmático, éste último, i. e., la máxima pragmática<sup>5</sup>.



Desde este punto de vista, el sentido común ha de ser tratado dentro de una teoría general del comportamiento cognitivo humano. Así, las creencias del sentido común son entendidas como ciertos elementos que funcionan, al igual que otras creencias, en la regulación de la conducta humana (Nescher, 1994, 105). Cabe anotar que tanto la conducta (Peirce, CP, 8.315) como el pensamiento (Peirce, CP, 8.191) son considerados como *acciones*. Ello explica que, por una parte, el *subject-matter* del pragmatismo sea la acción, y por otra, que los primeros cuenten como objeto de estudio del pragmatismo. Es en el concepto de acción justamente donde reside, desde mi punto de vista, la disolución del problema del realismo, si bien la aplicación de esta estrategia depende, ante todo, de la no-demostrabilidad de este último.

### I REALISMO Y PRAGMATISMO: ¿ES POSIBLE UNA DEMOSTRACIÓN FILOSÓFICA DEL REALISMO?

Seltsamer Zufall, dass alle die Menschen, deren Schädel man geöffnet hat, ein Gehirn hatten!  
(Wittgenstein, ÜG, 207).

Es una constante entre filósofos modernos como Descartes, Berkeley, Hume y Kant la posición según la cual es posible y necesario emprender una demostración filosófica de la existencia del mundo exterior. No sobra recordar que para este último constituía un ‘escándalo de la filosofía’ que en su tiempo no se hubiera llegado aún a una *prueba contundente* de que hay objetos externos que existen independientemente de los estados mentales subjetivos (KrV, B XV-XVI). Kant intentó una demostración, al parecer sin mucho éxito (Moore, 1983, 167; Popper, 1988, 46; Searle, 1995, V). Algunos filósofos modernos presuponían que tal demostración tenía que ser posible, tal y como en la Edad Media *se daba por sentado* que debía ser posible una prueba de la existencia de Dios. Llamo la atención sobre esto porque en los dos casos se trata de demostrar *la existencia de algo* que supuestamente existe con independencia de la mente, esto da pie para preguntarse por los límites de la argumentación filosófica. Los problemas son diferentes, huelga decirlo, porque mientras en la prueba de la existencia de Dios se intenta demostrar una entidad a la que tenemos acceso únicamente a través de ‘experiencias religiosas’, en la prueba de los objetos externos se busca probar la existencia de las cosas perceptibles, accesibles a los sentidos, sólo que tal prueba se hace necesaria, desde la Primera Meditación de Descartes, porque allí se asumió que los sentidos no son fiables (Descartes, MM, I).

En esta parte sólo me interesa sostener los siguientes puntos: (i) si se asume que el problema de la existencia de cosas exteriores es una cuestión racional y no de fe, tal parece que debe haber lugar para dicha prueba y (ii), esa prueba cobra aún más sentido y necesidad cuando se sostiene que lo que los sentidos nos proporcionan no es fiable. Para ponerlo en términos más fuertes, siempre es posible el error total: que estemos soñando, que seamos cerebros en una cubeta, o que el mundo sea una versión de ‘The Matrix’. Ante tales posibilidades es que, repito, cobra sentido la prueba, y es este el punto del que me ocuparé. Por otra parte, Moore también intenta una *prueba o demostración* de la existencia de cosas externas. Lo único que me interesa decir respecto de Moore es que si intenta una prueba o demostración en sentido filosófico (sentido



que aclararé más tarde) es porque confía en que ésta es una estrategia adecuada y quizá la única digna de consideración.

A partir de Wittgenstein, y a pesar de que Peirce ya lo había advertido (Peirce, CP 5.503; FC 218-220), la estrategia para tratar con el problema escéptico cambió de modo significativo. Para Wittgenstein las comprobaciones y justificaciones tienen un límite (Wittgenstein, ÜG, 164, 192) y más allá de ese límite se encuentra el realismo. De manera que la 'nueva' estrategia consistió en asumir que tanto el realismo como el antirrealismo son posiciones filosóficas indemostrables. Es decir, no es posible ofrecer un *argumento filosófico* a favor ni en contra de alguna de ellas (Wittgenstein, ÜG, Popper, 1988, 45-47, Searle, 1995, V, VI). Por *argumento filosófico* entiendo, en un sentido amplio, una secuencia de proposiciones con contenido (que puede provenir de los lenguajes naturales o de los lenguajes de la ciencia) tal que de algunas de ellas (las premisas) se sigue necesariamente la aceptación de otra diferente, la conclusión. Es decir, la demostración o prueba, ya *directa* o por *reductio ad absurdum, de la verdad* de una proposición a partir de premisas reputadas, inconclusas (i. e., cuya verdad no se pone en cuestión). Subrayo 'filosófico' y 'de la verdad', para distinguir este tipo de argumento, del lógico, que sólo trata de establecer *formalmente* la validez de un esquema proposicional a partir de ciertas reglas de inferencia (Quine, 1988, cap. III). Para Popper, por ejemplo, no es posible demostrar la verdad del realismo, ni de lo que caiga fuera de la lógica y de la aritmética finita (Popper, 1988, 45).

El caso de Popper parece tratarse, pues, de una incredulidad general ante los argumentos filosóficos. Por lo pronto sostengo que no es posible dar una prueba o demostración, no porque los argumentos filosóficos no sean suficientemente 'potentes' o adecuados, sino porque la misma naturaleza del realismo no lo permite. Cabe preguntar con Wittgenstein, ¿Qué es lo que habría de ser probado y por qué medios? Supongamos, con Searle, que podemos recoger el realismo en una única proposición, que sería algo así como: 'la realidad existe independientemente de las representaciones mentales que nos hacemos de ella'. Expresada así, esta tesis es sólo una afirmación ontológica y no epistemológica o física (Searle, 1995, V). Aquí tenemos que enfrentar unos problemas de formulación: ¿Qué es realidad?, ¿acaso no entendemos por realidad justamente aquello que existe independientemente de nuestras mentes? O esta contradictoria con la anterior: bueno, ¿y yo no hago parte de la realidad?, ¿y los unicornios, que no existen sino en representaciones mentales, no son reales? Esta formulación parece ambigua, pues puede significar: (a) aquello que llamamos realidad existe con independencia de lo que tú o yo pensamos de ella y (b) todo lo que existe ha de ser concebido como la realidad, que existe con independencia de la mente. Admitamos que la palabra 'realidad' no tiene cabida en la formulación de la tesis realista.

Reformulada entonces diría: 'los objetos externos existen independientemente de nuestros estados mentales'. De nuevo, ¿qué quiere decir 'externo' aquí? ¿no es esto sólo un modo metafórico de hablar? Ello además supone la existencia de algo 'interno' que tendríamos que clarificar. Entonces, tratemos de cuantificar la tesis: 'Si x es un objeto externo entonces necesariamente existe con independencia de nuestros estados mentales':

$\ddot{y} (\ll x) (Cx \textcircled{R} xUm)$ : necesariamente si  $x$  es un objeto externo o una cosa, entonces  $x$  'es independiente' (U) de  $m$  (estados mentales).

Otra vez las preguntas, ¿qué debemos entender por objeto externo o 'cosa'? En la formulación lógica, ¿qué reemplaza a la mera variable 'x' de tal modo que se obtenga una proposición genuina? Como vemos, ni la misma formulación de la tesis realista es fácil de alcanzar; con todo podemos responder a nuestro inquisidor: "No podría decirte qué significa *exactamente* 'cosa', pero esta palabra significa, *en condiciones normales*, algo para quienes poseen sentido común, y ello está demostrado por el *uso* que hacemos de ella; creo que tu exigencia desborda el sentido común en este caso"<sup>6</sup>. ¿No sería esta una muestra palmaria de estar eludiendo la cuestión?, ¿qué quiere decir que en *condiciones normales* hacemos *uso* de esta palabra?, ¿cuál es el criterio para distinguir las condiciones normales de las anormales? Por ahora sólo me interesa reparar en un par de 'cosas'. Es cierto que la palabra 'cosa' (como otras tantas, como tiempo y espacio) han de tener un significado en la vida cotidiana, esto es, para el sentido común, lo cual supone al menos que tal palabra es entendida en ese contexto. De hecho, 'cosa' es clasificada por James como una de las categorías de sentido común:

"Todo hombre, aunque esté instruido, se inclina a pensar en una 'cosa' según el dictado del sentido común, como en una unidad-sujeto permanente que 'sustenta' sus atributos intercambiamente [...] Disponiendo de estas categorías, forjamos planes y conectamos todas las partes remotas de nuestra experiencia que existen ante nuestros ojos. Nuestras últimas y más críticas filosóficas son meras fantasías comparadas con esta lengua madre del pensamiento [...] Este estadio es suficiente para todos los fines prácticos de la vida [...]" (James, 1975, 143-144).

Creo que este párrafo recoge todo el sentido de la estrategia pragmática contra el antirrealismo. Pero vamos por partes. Lo que el objetor de la tesis realista niega es que haya 'cosas' en el sentido de James, i. e., 'no hay una cosa tal que exista con independencia de los estados mentales':  $\sim(\$x) (Cx \dot{\cup} xUm)$ . *Prima facie*, esta formulación parece recoger el sentido del antirrealismo. Empero, el antirrealista parece afirmar además que todo lo que existe ha de ser un estado mental: si  $x$  subsiste, entonces  $x$  es un estado mental de alguien :  $\ddot{y} (\ll x) (Sx \textcircled{R} Mx)$ .

Ahora, la primera tentación que ofrece el sentido común para probar  $(\$x) (Cx \dot{\cup} xUm)$  —que aquí llamo prueba de Moore—, es mostrar cualquier cosa percible actualmente, por ejemplo, una mano, que ocuparía la variable  $x$ . Con esto hemos llegado al punto interesante: ¿mostrar un objeto contaría como prueba incontrovertible del realismo? ¿De qué supuestos parte la prueba? Más aún, si se prueba tal conjunción, en qué relación se encuentra ella con:  $\ddot{y} (x) (Ex \textcircled{R} xFm)$ : necesariamente existe un  $x$  tal que si  $x$  es  $C$  (una cosa) entonces,  $x$  'es independiente' (F) de  $m$  (estados mentales)? La verdad es que no veo cuáles podrían ser las premisas para un argumento con esta conclusión. No obstante, supongamos que digo al antirrealista: 'He aquí una mano'; en realidad, ¿es esto una prueba en sentido filosófico? Propiamente hablando ¿mostrar una mano y decir 'he aquí una mano', podrían contar como *premisas* para la referida conclusión, cuando parecen presuponer ellas mismas la verdad del realismo? Por último podríamos preguntar: ¿es posible suponer que el antirrealista quedaría satisfecho con ello?



<sup>6</sup> A pesar de que este tipo de respuesta tiene la apariencia de ser sólo dada para salir airoso, con todo, tiene la misma forma (o por lo menos similar) que la que Searle da a las objeciones de Quine a la distinción analítico-sintético y a la noción de sino-nimia: podemos admitir que no podemos dar una definición clara de estos términos, pero de ahí no se sigue que ellos sean inutilizables. De hecho, ellos son usados en la vida cotidiana con cierta frecuencia y efectividad (Searle, 1980, I).



Esta última cuestión es la que más me interesa. Puede bien suceder que el antirrealista no crea en pruebas filosóficas ni en nada por el estilo, o que respondiera a tal gesto con un: 'es posible que los dos estemos soñando'. Todos los argumentos escépticos parecen compartir la forma de 'es posible que', a lo que se puede replicar con un, 'pero también es posible que no estemos soñando'. En este caso tenemos de nuevo dos alternativas a las que podemos dar, por ahora, el mismo peso, pues las dos son posibilidades lógicas. ¿Qué es lo que hace que la balanza se incline de un lado o de otro? Podemos decir que no parece que sean las pruebas filosóficas las que terminan con la disputa y ello porque el realismo parece más un presupuesto formulado en forma de proposición que una proposición empírica, dado que para toda proposición empírica debe existir algún tipo de comprobación. Quiero decir, no es posible probar filosóficamente o comprobar empíricamente el realismo, porque él mismo subyace en todas las pruebas.

"En efecto, cuando probamos en general, presuponemos en ello algo que no es probado. ¿Debo decir, pues, que el experimento que hago para probar una proposición presupone la verdad de la proposición de aquí está realmente el aparato que creo ver (y cosas por el estilo)?" (Wittgenstein, ÜG, 163).

Imaginemos que un científico, tratando de hacer una comprobación empírica, tuviera que probar lo que Wittgenstein llama 'cosas por el estilo'. Cediendo a los pedidos escépticos tendría que probar verdaderas trivialidades como que él existe, que el objeto del que habla existe, que no está soñando, que el mundo existe, que la ciencia existe, que su ciencia particular existe, y así indefinidamente. Esto que acabo de llamar verdaderas trivialidades es lo que hemos llamado presupuesto. Entiendo, pues, lo siguiente: el sentido (que no la verdad) de una proposición  $p$  depende de que un hecho  $r$ , que puede ser descrito por una proposición  $q$ , sea asumido sin demostrar su verdad. Regresando al ejemplo, el sentido de la proposición de la física 'todo cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo y uniforme si no se ve forzado a variar tal estado por fuerzas que actúen sobre él' depende de los presupuestos,  $r(1)$  que sea un hecho que la fuerza exista,  $r(2)$  que haya objetos susceptibles de ser movidos,  $r(3)$  que los cuerpos permanezcan,  $r(4)$  que Newton haya existido para formular la ley,  $r(5)$  que la fuerza fuera aplicable, y así indefinidamente. Todos estos *hechos* que tienen que darse a fin de que siquiera se pueda dar el experimento, pueden ser descritos mediante proposiciones  $q(1)$ ,  $q(2)$ ,  $q(3)$ , etc. Empero, de esta posibilidad del lenguaje no se sigue que sea posible enumerar todos los supuestos. Además, intentar una prueba de todos estos presupuestos sería más que descabellado y ello porque, (i) no pueden ser probados. De hecho dependen de otros supuestos, (ii) todos ellos se encuentran atados como en una red y (iii) son indefinidos en número. De ahí que Wittgenstein diga que lo verdadero está fundado, pero que el fundamento no es verdadero ni falso (Wittgenstein, ÜG, 205), y que al fundamento de la creencia fundada subyace la creencia sin fundamento (Wittgenstein, ÜG, 253). Puesto toscamente, hasta ahora no ha sido necesario abrirle la cabeza a todos los hombres para saber si tienen un cerebro (Wittgenstein, ÜG, 207); los profesores, médicos, abogados, etc. en desarrollo de sus funciones, y los hombres de la vida cotidiana dan por sentado cosas como ésta (que los hombres tienen cerebro) y otras tantas 'cosas por el estilo', así no lo manifiesten

explícitamente. En caso de que alguien quisiera comprobar si otra persona tiene cerebro intentando abrirle la cabeza, sería tomado indiscutiblemente por un *loco*. Basta con que los hombres *actúen* para suponer que tienen cerebro, y ese es un conocimiento de sentido común.

Pero por otra parte, ello supone una apelación al sentido común que podría ser tachada de acrítica, pues, ¿qué justifica una tal apelación al sentido común?, ¿acaso el sentido común marca el cese de ciertas dudas? Volvamos a la definición de ‘cosa’ del sentido común. Según James, el que esta noción esté tan enquistada en el uso común del lenguaje tiene como consecuencia que: “Nadie utiliza o establece sinceramente esa otra noción más crítica de un grupo de cualidades sensoriales unidas por una ley” (James, 1975, 143) ¿Quiere decir esto que la noción de ‘cosa’ de sentido común está errada? En este punto debemos enfrentar un problema y es que proposiciones que son consideradas del sentido común, y por ello, indubitables, pueden ser falsas desde un punto de vista científico. Por ejemplo, lo que en el sentido común es designado como ‘cosa’, en la ciencia física no es otra cosa que puntos o partículas de masa/energía en aceleración constante en un campo gravitatorio. En ese sentido, si acogemos la ontología científica, podemos decir que no hay problema del mundo externo, pues no hay ni cosas externas ni internas, sino sólo puntos o partículas de masa/energía de cuya existencia no se duda, bien porque es comprobable, bien porque los científicos han convergido, en investigaciones independientes, en experimentos que afirman tal existencia. De modo que podemos decir que la mirada de la ciencia no es ‘*from nowhere*’, por usar la expresión que titula el famoso libro de Nagel, sino que es *como si* (also) fuera hecha ‘*from nowhere*’; en términos spinozianos, la ciencia precisa de un *sub specie aeternitate* para garantizar la objetividad, y desde esta vista el problema del mundo externo se disuelve<sup>7</sup>.

De hecho, según Peirce, a menudo los científicos pueden con serias razones contrariar los llamados asertos del sentido común:

“Los cambios de opinión los provocan acontecimientos fuera del control humano. Toda la humanidad era de una tan firme opinión de que los cuerpos pesados tienen que caer más rápido que los ligeros que cualquier otra idea era descartada como absurda, excéntrica y probablemente falsa. Con todo, tan pronto como algunos hombres absurdos y excéntricos lograron inducir a algunos *partidarios del sentido común* a considerar sus experimentos *-tarea no fácil-* se hizo evidente que la naturaleza no seguiría a *la opinión humana*, por muy unánime que fuese. No había así más alternativa que la de que *la opinión humana* se acercase a la posición de la naturaleza” (Peirce, FC, 196, nota 22, el subrayado es mío).

¿Significa esto, entonces, que el científico ha de dudar de todo, hasta de las creencias más básicas? Peirce intenta dar solución a este problema con la teoría del Sentido-Común-Crítico (Critical Common-Sensism). Según esta teoría, el que una proposición sea indubitable no quiere decir otra cosa sino que ella aun no ha sido sometida a crítica; esto es, en la medida en que no se ha dudado de una proposición sólo podemos considerarla como perfectamente verdadera y cierta (Peirce, CP, 5.499) Según esto, las proposiciones *indubitables* son sólo las proposiciones que se encuentran *libres de toda duda actual* (Peirce, FC, 184). Indudables y, por consiguiente, *verdaderas*, son sólo aquellas proposiciones que en una comunidad cognitiva determinada (que puede ser bien la



<sup>7</sup> No obstante, ha sido una constante de la filosofía crítica de los últimos 20 años mostrar que tal mirada hecha como desde ninguna parte, es imposible. Por otra parte, filósofos de la ciencia como Ulisses Moulines, han demostrado que la ontología científica materialista debe sortear problemas como el siguiente: si todo son puntos de masa/energía, ¿cómo se supone que debemos explicar entidades como el vacío? ¿Cómo hacer que coincidan elegantemente esta ontología con algunas consecuencias de la teoría cuántica, como la de la existencia del positrón?



comunidad científica, bien la constituida por los hombres comunes y corrientes) se confirman una y otra vez (Peirce, CP, 5.311). De manera que podemos *potencialmente* dudar de todas las proposiciones y más aún un filósofo no puede considerar una proposición como indudable sin emprender antes un sistemático y arduo esfuerzo de dudar de ella. ¿Significa eso que podemos dudar de proposiciones como la del realismo o la de 'el fuego quema'? En principio se supone que sí, pues todo está *potencialmente* sujeto a duda (que no dudoso). Esto se hace con el fin de evitar el riesgo del escolasticismo, 'el hermano más joven y adiestrado del sentido común' (James, 1975, 149) que sostiene que hay creencias *absolutamente* indubitables.

Sin embargo, este es el punto importante, no se puede dudar de las proposiciones a voluntad: una duda forzada es una duda falsa (paper doubt). La duda tiene que ser, pues, viva y real, y sin esto toda discusión resulta ociosa (Peirce, FC, 184). Así las cosas, ¿puede haber una duda real de las proposiciones del sentido común, como la del realismo, o la de que el fuego quema? ¿Qué tipo de circunstancias reales, i. e., de la vida cotidiana, darían pie para dudas semejantes? He aquí la conclusión: algunas dudas filosóficas (en concreto las del escepticismo del error total), no son dudas en un sentido genuino, son dudas construidas, artificiales, y de ahí que las creencias que originan (si es que lo hacen) son sólo, para usar los términos peircenianos, 'papers believes'; creencias que sólo cobran sentido en el juego filosófico de la posibilidad lógica, pero que en la vida real, cotidiana, no tienen ningún efecto: no mueven a ninguna a acción. Dicho de otro modo, mientras que nuestra creencia en el realismo tiene efectos manifiestos en la vida cotidiana, el antirrealismo no, y ello hace que, si hemos de creer en el método pragmático, el primero sea superior al segundo.

Ahora bien, el hecho de que en el sentido común se hable de 'cosas', mientras que en la ciencia se hable de partículas de masa/energía en campos gravitatorios, no significa que ciencia y sentido común estén en contradicción o que la posición de la ciencia sea más verdadera que la del sentido común. Sólo se trata de dos miradas diferentes sobre lo mismo. Si bien ello no implica que la ciencia no pueda dudar del sentido común. Por contraste, el hecho de que algunos científicos hayan logrado explicar una gama más amplia de fenómenos naturales y que hayan explicado con mayor precisión algunos de los previamente conocidos:

"Sólo se logró *descartando ciertas creencias y procedimientos previamente aceptados y, simultáneamente, reemplazando esos componentes del paradigma previo por otros*" (Kuhn, 1982, VII, 112, el subrayado es mío).

Resumiendo, la estrategia pragmática de sentido común consiste en mostrar que el realismo es un presupuesto de inteligibilidad del lenguaje y de la acción. Tanto para dar curso a la segunda como para ser entendida por otros es necesario que la realidad exista con independencia de los estados mentales humanos; que se asuma otros presupuestos, si bien triviales, no por ello innecesarios. En ese sentido la estrategia pragmática es ante todo no demostrativa, sino que es, por decirlo en un sentido que más adelante aclararé, *mostrativa*; es consciente de que una demostración es superflua y lleva a una petición de principio. Para decirlo con Wittgenstein, cualquier prueba tiene lugar dentro del seno de un sistema. Éste pertenece a lo que denominamos argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos (Wittgenstein, ÜG, 105). Para finalizar este apartado podemos decir que



en caso de pugna entre un escéptico y un realista, lo único que podemos esperar es que *la retórica* de uno supere a la del otro y que sobrevenga la persuasión:

“Donde se enfrentan dos principios realmente irreconciliables, sus partidarios se declaran locos y herejes. He dicho que combatiría al otro –pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Al final de las razones está la *persuasión* (piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas)” (Wittgenstein, ÜG, 611-12)

Creo que es posible dar razones o argumentos acerca de por qué uno cree más en el realismo que en el idealismo. Empero, lo que no parece posible es dar un argumento que declare definitivamente la verdad de alguna de las partes. Tal parece que lo único que podemos mostrar es que tanto en nuestra acción, como en nuestro lenguaje, actuamos creyendo más en el realismo que en idealismo, dado que lo presuponemos, de lo cual no se sigue que el primero sea ‘más verdadero’ que el segundo. Es más, ni siquiera se sigue que sea verdadero, pues ¿qué tipo de teoría de la verdad acogería la declaración ‘el realismo es verdadero’? La teoría de la verdad como correspondencia parece presuponer el realismo; por su parte, la teoría de la verdad como convergencia, que parece ser más apta para defender el realismo, también debe presuponer que hay emisores de proposiciones ‘externas’ cuyas declaraciones coinciden, y la verdad consiste justamente en tal coincidencia de declaraciones. ¿Por qué se presupone el realismo? Es la cuestión que intentaré abordar ahora mismo, y digo intentar porque no creo que ella sea nada fácil.

## II UN CONCEPTO PRAGMATISTA DE ACCIÓN: CREENCIA Y ACCIÓN

[Common Sense] is easily discerned by its effects in men's actions, in their speeches, and even in their looks; and when it is made a question, whether a man has natural gift or not, a judge or a jury, upon a short conversation with him, can, for the most part, determine the question with great assurance (Thomas Reid, 1969, 558).

La idea de Reid que está citada en el epígrafe es básicamente la que se sostendrá en este acápite: el sentido común, bien que este esté constituido por creencias o por hábitos, es fácilmente discernible en las acciones de los hombres. Así los hombres actúan en consecuencia con sus creencias; no es posible actuación sin creencia, esto es, la creencia es condición de posibilidad de la acción. De manera que a nuestras acciones deben subyacer creencias que son el fundamento de las primeras:

“Nuestras creencias guían nuestros deseos y conforman nuestras acciones. Los ‘asesinos’, o seguidores del Viejo de la montaña, solían a las más mínima orden lanzarse a la muerte, porque creían que la obediencia hacia él les garantizaba la paz perpetua. De haberlo puesto en duda no habrían actuado como lo hacían [...] El sentimiento de creer es un indicativo más o menos seguro de que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones” (Peirce, FC, 181).

Ante tal punto de vista surgen algunas cuestiones: ¿Puede haber acciones sin creencias?, ¿se puede creer algo y no obstante actuar en disonancia con esa creencia?, ¿la duda no es también causa de la acción? Independientemente de estas cuestiones, si se asume que la creencia da lugar a la acción, se asigna a la mente una creencia y a



<sup>8</sup> Me refiero a *The Concept of the Mind*, de Gilbert Ryle (1949).

partir de ella se explican las acciones. Es conocido el triángulo de la psicología empírica, según el cual la tríada acción-creencia-deseo explica el comportamiento humano. Basta con que conozcamos dos de estos elementos para determinar un tercero; es decir, si conocemos, por ejemplo, la acción y el deseo de alguien, podemos determinar cuál o cuáles son las creencias que subyacen a ellos. Este 'viejo' modelo de conducta fue usado alguna vez en la teoría de mercados para determinar los deseos de la gente, a la hora de adquirir los productos de consumo diario. Independientemente de si este modelo es preciso o efectivo, lo que me interesa es recoger sólo la idea de éste, lo que presupone. Para ello parece que lo más adecuado es dar ejemplos de la vida cotidiana, pues es precisamente allí donde el sentido común tiene rango de aplicación.

En la oración 'Juan cree que Mendelsohn es un pésimo compositor', al parecer podemos reemplazar *salva congruitate* 'cree' por 'actúa de acuerdo con la creencia', con lo que tendríamos 'Juan actúa de acuerdo con la creencia de que Mendelsohn es un pésimo compositor'. Todo parece indicar que no habría ningún problema en hacer la sustitución. Sin embargo, cabe preguntar, si alguien emite la oración 'Juan cree que Mendelsohn es un pésimo compositor', ¿qué podría hacerla verdadera? Dado que se trata de una actitud proposicional tendríamos que decir que lo único que la haría verdadera sería la emisión por parte de Juan de la oración 'creo que Mendelsohn es un pésimo compositor'. Debemos tener en cuenta que aquí nos enfrentamos nada menos que al problema de la opacidad referencial, que en contextos de sentido común parece ser pasado por alto, pues los seres humanos tenemos la tendencia a asignar estados mentales (como la creencia y el deseo) y ello parece inevitable:

"Si alguien busca algo y, por ejemplo, hurga la tierra en un lugar determinado, muestra con ello que *cree* que lo que busca está allí" (Wittgenstein, ÜG, 285).

Regresando al ejemplo, Pedro pudo ver a Juan, en un contexto adecuado, quemando discos de Mendelsohn, y emitiendo sonidos furiosos y chillidos mientras escuchaba 'La Escocesa'. A partir de su actuación Pedro pudo *inferir* que Juan creía que Mendelsohn era un pésimo compositor. Subrayo inferir porque en el ejemplo tiene importancia la capacidad deductiva de Pedro; pues puede bien suceder que este se haya equivocado. En cualquier caso, en la psicología conductista<sup>8</sup> hubo ciertos intentos por eliminar del vocabulario científico palabras como creencias y deseos. Esto es conocido en filosofía de la mente como materialismo eliminacionista. Ello porque, siguiendo la línea del sentido común, éstos no son más que estados disposicionales para la acción. Creer que está lloviendo, según tal teoría, no es otra cosa que estar dispuesto a sacar la sombrilla. Ahora, cuando alguien saca una sombrilla de su casa, otros tenemos la tendencia a asignarle a esa persona la creencia 'puede ser que llueva', aunque bien puede ser que el tal la haya sacado por costumbre o para verse bien. El caso es que siempre estamos acostumbrados, como cuestión de sentido común, a asignar a otros creencias a partir de sus acciones, y ello, al parecer, en virtud de la propia experiencia:

Los hombres siempre han aprendido de la experiencia y podemos ver en sus acciones que creen con determinación en ciertas cosas, tanto si expresan tales creencias como si no lo hacen. Con ello no quiero decir que el hombre *deba* comportarse de tal modo sino sólo que se comporta así. (Wittgenstein, ÜG, 284)

“¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía tengo pies? No hay un por qué. Simplemente no lo hago. *Así actúo*”. (Wittgenstein, ÜG, 148, el subrayado es mío.).

Pero, ¿por qué es una cuestión de sentido común el que asignemos creencias a otros? Creo que hay dos tipos de asignación de creencias, una en la que podemos fallar y otra en la que definitivamente no podemos, a menos que estemos tratando con alguien que definitivamente carezca de sentido común. Los dos tipos de asignación de creencia pertenecen al sentido común, están enquistados en él por mor de la costumbre y de nuestro lenguaje. En el primer ejemplo que he propuesto quería mostrar que el lenguaje permite que sustituyamos tranquilamente en una oración de la forma ‘cree que p’ por ‘actúa de acuerdo con la creencia de que p’. De nuevo, ‘el juez cree que Pablo es el ladrón’ parece poder ser sustituida por ‘el juez está firmando la condena de Pablo’ Subrayo ‘parece’ porque siempre es posible la equivocación: puede ser que el abogado esté firmando la condena porque está siendo amenazado, o porque tuvo un mal día, a pesar de no creer que Pedro sea el ladrón. En definitiva, de lo que vemos que otras personas hacen, no podemos inferir directamente sus creencias, a pesar de la fuerte tendencia que nos lleva a veces a hacerlo; podemos hacer conjeturas al respecto con pretensiones de verdad. —De un gesto de desagrado de mi acompañante no puedo deducir su desagrado hacia mi, o hacia el entorno. Pueden ser muchas las causas de su desagrado. Me encuentro, pues, en una situación en la que conjeturo en torno a su gesto, que bien pudo ser ‘involuntario’. Más aun, no puedo dar por sentado que a él le desagradó definitivamente algo; pero puede ser que me aproxime y hasta de pronto puedo acertar—. Lo que no podemos saber es si tal acierto es producto de una coincidencia, o si puede haber una forma precisa de establecer las creencias de otra persona. Aquí cabe tener en cuenta la distinción wittgensteiniana entre síntoma y criterio: el mi compañero haga un gesto de desagrado no es criterio para establecer que se encuentra, en efecto, en una no grata posición, pero sí puede ser síntoma de ello.

Ahora, he dicho que creo que hay otro tipo de asignación de estados mentales en el que de hecho no nos equivocamos, a no ser que estemos tratando con alguien que carezca de ciertas competencias. Cuando le hablo a un desconocido parto de muchos hechos, de lo que anteriormente llamé presupuestos. Si no partiera de ellos sencillamente la acción y la comunicación serían imposibles. Es necesario que se den por sentadas muchas cosas para que la acción se dé, y a esto se pueden estar refiriendo los pragmatistas cuando afirman que la creencia es fundamento de la acción. Tengo que creer que los otros existen, que me escuchan, que hablan el lenguaje que yo hablo. No es necesario que a la hora de actuar me pregunte si mis creencias son ciertas, sencillamente las doy por sentado por mor del hábito, y la creencia es, justamente, un hábito. Es decir, no es necesario que sea consciente de todos los presupuestos que subyacen a la acción y al lenguaje para hablar y actuar; sencillamente actúo en consonancia con ellos, con tales creencias enquistadas en el nivel instintivo, porque ya estoy habituado a hacerlo así. A esto creo que se refiere Wittgenstein cuando afirma:

“No es que el hombre tenga certezas absolutas en determinados puntos, sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud, en la acción. Lo que se sabe se





*muestra* en el modo como se actúa y se habla de las cosas en cuestión. Lo que se sabe *se muestra* al extraer siempre sus consecuencias” (Wittgenstein, ÜG, 395, 397, 404).

Ahora, haciendo uso de una distinción del Tractatus de Wittgenstein, podemos decir que los presupuestos de las acciones y del entendimiento del lenguaje no pueden ser explicados, pues para ello se requeriría de nuevo usarlos, sino sólo mostrados. *Lo que se muestra*, entonces, en nuestras acciones son esos presupuestos de inteligibilidad y ellos explican que actuemos de modo determinado ante ciertas situaciones.

### II.I. ¿HAY UN MODO DE ACTUAR ‘STANDARD’?

Unsre Rede erhält durch unsre übrigen Handlungen ihren Sinn  
(Wittgenstein, ÜG, 229).

Brevemente, el jefe puede acusar a su empleado de carecer de sentido común si le ha pedido que abra la nevera y éste procede a hacerlo con un taco de dinamita. Si le dicen a Juana; ‘corta el ponqué’ y ella trae las tijeras o el bisturí, y ‘corta’ el ponqué, diríamos que ella no ha aprendido aún la práctica de cortar el ponqué. Para cortar un ponqué no traemos las tijeras, así podamos ‘cortar’ otro tipo de cosas con ellas. Todo esto tiene un tono de perogrullada mayor, pero detrás se oculta el sentido común. El sentido común, creo, son los presupuestos que subyacen a estas prácticas, como que la nevera se abre con las manos y que los ponqués se cortan con cuchillos. Son prácticas que hemos establecido los seres humanos para hacer las cosas cómodas; por decirlo de algún modo, hay entre los seres humanos *un modo correcto de hacer las cosas*. Así los hombres razonables se comportan de modo determinado ante determinadas situaciones (Wittgenstein, ÜG, 254). Pero esto no debería pensarse, según Wittgenstein, con categorías deontológicas:

“Los hombres se comportan de un modo determinado ante situaciones determinadas, pero ello no quiere decir que así *deban* comportarse. Se actúa de acuerdo con unas creencias y no hay lugar para la confusión” (Wittgenstein, ÜG, 251).

Con esto no quiero decir, entonces, que haya un solo modo posible y correcto de hacer las cosas. Hay ciertas reglas mínimas para hacer las cosas pero no todo está absolutamente reglado (Wittgenstein, PU, 83-85). Nuestras reglas deben, entonces, dejar alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma. Así, las reglas no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos, como enseñar a un niño a partir un ponqué. Sólo quiero decir con esto que hay modos que no son los correctos, que están totalmente en contra de la práctica establecida, mientras que hay otros que constituyen meros errores. De modo que el que haya modos correctos de hacer las cosas, no implica que no haya equivocaciones:

¿Cuál es la diferencia que hay entre el hecho de que algo sea explicado como un error y que sea explicado como una perturbación mental? El error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca (Wittgenstein, ÜG, 74).

Así pues, hay unas circunstancias en las que no es posible que nos equivoquemos. Según Wittgenstein, ello hace que deba haber una diferencia entre un error para el que hay un lugar previsto en el juego de lenguaje y una anomalía que se presenta



excepcionalmente (Wittgenstein, *ÜG*, 647). Lo que se denomina 'error' tiene un papel particular en el juego de lenguaje, mientras que lo que se denomina anomalía no tiene lugar en los juegos de lenguaje, pues, sencillamente, 'así no hablamos':

"Cuando digo 'supongamos que la tierra existe desde hace muchos años' (o algo por el estilo), suena muy extraño que se haya de *suponer* tal cosa. Pero dentro del sistema total de nuestros juegos de lenguaje forma parte de los fundamentos. Podemos decir que el supuesto constituye el fundamento de la *acción*, y por tanto, también del *pensamiento*" (Wittgenstein, *ÜG*, 411).

Si alguien *crea* estar en algún sitio y no es así, no se diría que hubo una equivocación (Wittgenstein, *ÜG*, 195); diríamos que se trata de un caso de perturbación mental. En definitiva, cada vez que se atenta contra los presupuestos de inteligibilidad del lenguaje, podemos hablar de perturbación mental, y refutar la debilidad mental no reviste ningún interés filosófico. De modo que el sentido común no es sólo un modo de juzgar bien, como Reid sostenía, sino es también una base común, que sirve de fundamento para que podamos entendernos: es un modo correcto de hacer las cosas.

Ahora bien, el pragmatismo, a partir de esta teoría que podríamos llamar de la razonabilidad pragmática, confina la duda a ciertos casos que podríamos llamar 'razonables'. Para terminar, trataré de poner un ejemplo en el que se muestre el contraste entre una duda razonable y una que no lo es. Una duda razonable es, por ejemplo, cuando una mujer le dice a su prometido 'no sé si estoy embarazada', habiendo de por medio deliberado contubernio; pero si la mujer le dijera 'no sé si estoy embarazada, pues anoche se posó en el dintel de mi ventana una paloma que bien pudo ser el espíritu santo', esto no podría ser calificado como una duda razonable. Ello porque a pesar de que podemos creer en la religión cristiana, el realismo está tan enquistado en nuestras costumbres y hábitos, que nos cuesta trabajo poner al primero por encima del segundo. De modo, pues, que:

"Hay casos de tal tipo que, si alguien da signos de estar dudando donde nosotros no dudamos, no podríamos entender con seguridad sus signos de duda. Es decir, para que comprendamos sus signos de duda como tales, él debe darlos en casos bien determinados y no en otros" (Wittgenstein, *ÜG*, 154).

De manera que la duda, puede afirmarse a modo de conclusión, tiene sólo sentido cuando parte de los presupuestos de inteligibilidad del lenguaje, y éstos parecen ser tan 'abiertos' que pueden dar lugar para que la duda escéptica se produzca, pero no para que ella sea considerada en la vida cotidiana.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo es sólo un esfuerzo por pensar algunos de los problemas que suscita la confrontación filosófica con el escepticismo del mundo externo y no tiene otra pretensión que dar una solución desde un punto de vista pragmático, que no trata el problema argumentativamente, sino que responde desde el punto de vista del sentido común. No creo que la articulación de tal punto de vista sea fácil, sobre todo porque a menudo tanto las concepciones científicas como las filosóficas parecen falsearlo. El caso es que, después de todo se tomó aquí partido por esa opción, que a mi modo de ver desarticula efectivamente el problema: el escéptico, si pretende verdad para



sus teorías en la vida cotidiana, habrá de ser tratado como un perturbado mental. De ahí que la idea original de este trabajo consistiera en *esbozar* una teoría de razonabilidad pragmática. Mi trabajo no ha consistido en otra cosa que atar algunos cabos y plantear problemas en torno de ellos. Creo que este trabajo tiene más valor por los problemas que he planteado, que por las soluciones que he deparado para ellos.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### **Descartes, René (MM)**

*Meditaciones Metafísicas*, Versión en español de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

##### **Grice, Paul (1991)**

*Common Sense and Skepticism*, En: *In the Way of the Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

##### **Hoyos, Luis Eduardo (1999)**

*Significado y banalidad del escepticismo filosófico*, En: *Ideas y Valores*, 109, Bogotá, Abril de 1999.

##### **Hume, David (1984)**

*Inquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press.

##### **James, William (1975)**

*Pragmatismo*, Madrid, Aguilar.

##### **Kant, Immanuel (KrV)**

*Kritik der reinen Vernunft*, II Bände, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

##### **Kuhn, Thomas S. (1982)**

*La Estructura de las Revoluciones Científicas*, FCE, México.

##### **Moore, George (PP)**

*Philosophical Papers*, Londres, George Allen and Unwin, 1959.

**Nescher, Dan (1994)**, *The Pragmaticist Theory of Human cognition and the Conception of Common-Sense*, En: *The Peirce Seminar Papers, An Annual Semiotic Analysis*, Vol. II Michael Shapiro (Editor), Berghahn Books, Oxford, 1994.

Peirce, Charles Sanders,

**(CP)** *Collected Papers*, 8 vols. Vols 1-6 edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss; Vols 7-8 edited by Arthur Burks, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Versión electrónica en CD-Rom por Lute Lex Corporation, 1994.

**(IP)** *The Issues of Pragmatism*, (1905), En: *The Essential Peirce*, Vol. 1 y 2, Peirce Edition Project, Indiana University Press, 1913.

**(FC)**. *La Fijación de la Creencia y Cómo Esclarecer Nuestras Ideas*, En: *El Hombre*, Un

signo, Crítica, Barcelona, 1992.

**Popper, Karl (1988)**, *Las dos caras del sentido común: argumentos en pro del realismo del sentido común y en contra de la teoría del conocimiento del sentido común*, En: *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid, 1988.

**Putnam, Hillary (1981)**, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.

**Quine, W. V. O. (1988)**, *Filosofía de la Lógica*, FCE, 1988.

**Reid, Thomas**

*Intellectual Powers of Man*, M. I. T. Press, Cambridge (Mass.), 1969.

*Philosophical Works*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967.

*Inquiry and Essays*, Edited by Ronald Beanblossom, Hackett Publishing co., Indianapolis, 1983.

**Searle, John**

**(1983)** *Intencionalidad*, Un ensayo en la filosofía de la mente, Traducción de Enrique Ujaldón, Tecnos, Madrid.

**(1995)** *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York.

**(1996)** *El redescubrimiento de la mente*, Traducción de Luis Valdés, Crítica, Barcelona.

**Wittgenstein, Ludwig**

**(1996)** *Werkausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von G. Anscombe und G. von Wright (et.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

**(TP)** *Tractatus Logico-Philosophicus*, I Band

**(PU)** *Philosophische Untersuchungen*, I Band

**(ÜG)** *Über Gewißheit*, VIII Band.

