

- Searle, J. (1991), «Intentionalistic Explanations in the Social Sciences»: *Philosophy of the Social Sciences* 21, pp. 332-344.
- Skorupski, J. (1986), «Objectivity and Convergence»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 86, pp. 235-250.
- Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- Woolgar, S. (1988), *Science: the Very Idea*, Tavistock, London.
- Woolgar, S. (ed.) (1988), *Knowledge and Reflexivity*, Sage, London.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

CERTEZA Y ESCEPTICISMO

Ezequiel de Olaso

1. INTRODUCCIÓN

El lector que comienza a internarse en este informe con la esperanza de encontrar una interpretación exhaustiva de las relaciones actuales entre certeza y escepticismo debe abandonar al cabo de esta primera oración su ilusionada lectura. Investigaciones sutiles y verosímiles sobre los supuestos básicos de la filosofía moderna del conocimiento (Heidegger, Foucault) suelen concluir en entusiastas discursos fúnebres (Rorty; cf. Haak; entre paréntesis remito a textos que he consultado y que me parece pueden ampliar y discutir provechosamente las opiniones expuestas). Pese a ellos, y muchas veces a espaldas de ellos, todos los dominios de la teoría del conocimiento son hoy motivo de profunda y apasionada discusión. Nuestro tema no escapa ciertamente a ese múltiple destino controvertido. Examinar, aunque sea parcialmente, una biblioteca tan vasta, obliga a confrontar tesis que muchas veces están edificadas sobre supuestos muy diversos. Éste es un debate afectado por una fuerte dispersión, en cuyo relato no puedo seguir a ningún autor especial. Debe considerarse que no dispongo del espacio suficiente para llegar a una discriminación detallada de las diferentes posiciones. Esto sería convenientemente porque las discusiones no transcurren en un medio teórico aceptablemente homogéneo.

Respecto del escepticismo se puede decir que hoy atraviesa la tercera de sus grandes pleamares, después de las crecidas en la época helenística y la modernidad. La tradición anglosajona de este siglo ha sido sensible a los desafíos que plantea una reflexión sobre los fundamentos del conocimiento. En consecuencia ha solido considerar relevante una discusión en favor o en contra del escepticismo (Olaso, 1995). En otras tradiciones ese reconocimiento llega un poco tarde y en for-

mulaciones acaso exageradas. Un celebrado filósofo actual ha llegado a sostener recientemente que «la historia de la filosofía occidental sólo ha consistido en la refutación del escepticismo» (Levinas, 262).

Nuestro tiempo ha descubierto un escepticismo semántico, de notable radicalismo (Wittgenstein, 1953; Kripke) que debe ser examinado en su ámbito.

Ofrecer una visión equilibrada del escepticismo y el antiescepticismo actuales, si bien contrarios al problema del conocimiento y, dentro de él, a la cuestión de la certeza, sigue rebasando el propósito de este informe. Finalmente cuando se discute el escepticismo hay autores que no distinguen con precisión la modalidad que tienen bajo los ojos lo que arroja oscuridades adicionales.

Ahora bien, si el lector sólo aspira a alcanzar una primera aproximación a algunas de esas concepciones, acaso las páginas que siguen puedan orientarlo. Explicado nuestro contrato de lectura, comencemos.

II. CERTEZA

Certeza y certidumbre proceden del latín *certus*, seguro. En castellano decimos «tengo la certeza» y también «estoy seguro». No me parece eficaz seguir invariablemente la recomendación de reservar «tener certeza» para contextos impersonales y «estar seguro» para contextos de primera persona (Odegard, 31). Es bueno tener presente que cuando en nuestro idioma decimos «es cierto» la expresión pierde algo de la fuerza que siempre exhibe la egotista aserción «estoy seguro».

Conocimiento cierto es el que no puede ser falso. (Uso indistintamente «saber» y «conocer» y sus derivados.) La certeza se presenta aquí como una propiedad del conocimiento y esto es lo tradicional hasta mediados de este siglo. El modo como se entienda ese «no puede» colorea las diversas acepciones del término.

Se han distinguido cinco sentidos de «certeza». 1) Cierto, como estado mental, como lo que es psicológicamente indudable, en el sentido de que S está cierto, tiene certeza (también decimos «está seguro») de *p*. 2) Cierto, como «lógicamente necesario», una noción muy rigurosa porque sobrentiende que todas las proposiciones contingentes, por el hecho de ser contingentes, son inciertas. 3) Cierto como lo que se «autoriza a sí mismo», el ejemplo supremo es *cogito* cartesiano. 4) Cierto como proposición «incorregible» o, eludiendo el anglicismo, «inmejorable». 5) Cierto como lo que está «más allá de una duda razonable». Este último sentido es el que, según Quinton, emplearon Moore, Austin y Wittgenstein (Quinton, 144-149).

Algunos comentaristas a (1). Aquí «cierto» se refiere a un estado mental, mientras que en las demás acepciones la certeza es una propiedad de las proposiciones. Esta acepción es poco atractiva como caracterización suficiente de certeza, porque ¿cuántas veces aquello que se consideró cierto resultó ser falso o meramente probable? Sin embargo, considerar la certeza como un estado mental perdura hasta Moore. Se suele aventar el peligro del subjetivismo reemplazando la primera persona del singular por la primera o tercera del plural.

La interpretación de la certeza filosófica como mero estado de ánimo fue «condenada» por los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía en la sesión del 7 de mayo de 1903 (Lalande). Sin embargo, alguna referencia a un sujeto (individual o comunitario) que está seguro (hasta en las versiones que condenan la interpretación de la certeza como acto mental) es indispensable para casi todos los que suscriben las demás acepciones. Ésta no es una condición suficiente de certeza, pero es necesaria. Se ha señalado que el sentimiento de seguridad de una creencia tiene más relación con la importancia que adjudicamos a esa creencia en nuestra vida personal que con su solidez objetiva. Se recomienda distinguir entonces entre los grados de seguridad o adhesión que pueden acompañar a una creencia y los grados de probabilidad con que se presenta y que es justamente la certeza. Ésta es una propiedad de la proposición, no del sujeto. Puedo creer o no creer una proposición más o menos probable, pero no creer más o menos una proposición. Puedo estar cierto de una incertidumbre (Villoro, 115 ss.).

Más adelante dedicaré una sección a Descartes y espero que allí se vea que el modo como entiendo Descartes la certeza reúne todas las acepciones enunciadas por Quinton excepto la última.

Las acepciones (4) y (5) requirieran un escrutinio cuidadoso de términos claves como irresistible, indudable, infalible, incorregible (en nuestro idioma «inmejorable»), duda razonable, duda posible, etc. (cf. Quinton y Alston).

El ruido que se está oyendo en la quinta acepción de Quinton (enérgica agitación del pestillo en una puerta bloqueada) sugiere que hay alguien mal encerrado. Como Moore creyó que no podía tener certezas absolutas sin despejar la hipótesis del sueño, y como confesó que no podía resolverla, es adecuado incluirlo entre los partidarios de la certeza «más allá de una duda razonable». Además, con casi toda la tradición filosófica, Moore sostuvo que la certeza es un grado de conocimiento. Wittgenstein, en cambio, sostuvo que había certezas absolutas y que por lo tanto estaban más allá no sólo de toda duda razonable sino de toda duda posible. Además se apartó radicalmente de esa tradición. Específicamente sostuvo que una proposición es cierta cuando no tiene

sentido dudar de ella y, por lo tanto, tampoco tiene sentido decir que se la conoce. Así recomienda considerar certeza y conocimiento como dos conceptos lógicamente independientes. «Conocimiento y certeza pertenecen a categorías diferentes» (Wittgenstein, 1969, § 308). Dedicaremos una sección de este informe al examen de esa posición, una de las más novedosas en la historia de la filosofía y acaso la que recientemente ha suscitado más polémicas. También examinaremos cómo se plantea, de un modo plausible, la relación de esta concepción de la certeza con el problema del escepticismo. Asimismo mostraré com- pendiadamente algunos sentidos según los cuales hoy se propicia desarticular certeza, escepticismo y conocimiento. Pero antes veamos cómo se los ha vinculado.

III. CERTEZA Y ESCEPTICISMO

«Eséptico» traduce el adjetivo griego *οκέρτικος* (*skeptikos*) que deriva de un verbo cuyo significado es «buscar», «investigar», «considerar»; por extensión, «considerar con cuidado». Tradicionalmente se sostuvo que el eséptico no afirma ni niega, no abre juicio. Es discutible —y en los últimos años se ha debatido mucho— si admite abrir juicio en casos muy especiales (Burryeat, 1984).

Los esépticos designan a sus adversarios como «dogmáticos», lo que es casi una petición de principio. No suelen considerarse a sí mismos como filósofos, porque en rigor no profesan una doctrina sino que más bien recomiendan una actitud. Aquí llamaré indistintamente a los no-esépticos, «cognitivistas» o «filósofos». No debe entenderse que este último rótulo implica una depreciación de los esépticos; además a esta altura del informe eso estaría muy cerca de constituir otra petición de principio.

La relación entre los conceptos de certeza y escepticismo se suele considerar tan íntima que, dadas las caracterizaciones tradicionales de ambos conceptos resulta casi imposible analizar uno sin tener que recurrir, tarde o temprano, al otro. En efecto, muchos esépticos consideran que alegar que se conoce algo entraña alegar que se lo conoce con certeza. Es decir que se sabe que algo es verdadero solamente cuando consta que ese saber no puede ser falso. Pero, añaden, un saber de estas características es inalcanzable. A su vez, quien sostiene la posibilidad y hasta la necesidad del conocimiento cierto tendrá en algún momento que tomar en cuenta las habituales impugnaciones esépticas a esa pretensión.

De aquí han surgido dos tipos de respuestas. En vista de la multivocidad del concepto de certeza y de sus indeseables consecuencias algu-

nos filósofos lo han declarado superfluo (por ejemplo, Dewey). Otros han intentado prescindir de ese rasgo con nuevos argumentos, aunque haciendo notar que en la experiencia más habitual cuando alguien dice que sabe algo se entiende que lo sabe con certeza (Lehrer, 1974). Parece algo artificiosa una teoría del conocimiento que aparentemente elimina la consideración de un rasgo auténtico de la experiencia común, preservado en el lenguaje. En esta discusión hay muchos conceptos implicados, algunos de ellos muy básicos y casi intratables en una controversia finita. Pero también se ha sugerido que Lehrer no pretende reemplazar el uso ordinario sino prestar atención a otro uso aunque secundario (Shope). De todos modos se ha hecho notar, más profundamente, que hay que ser cauteloso al eliminar o atenuar el requisito de la certeza porque en ese caso se hace problemático satisfacer el requisito de la creencia (Dancy, 1993). Más adelante espero mostrar un sentido menos drástico en que hoy se considera que la búsqueda de la certeza no es un tema prioritario en la discusión con el escepticismo (Williams).

Otros filósofos han perseverado en su aceptación del requisito de la certeza, y concuerdan en esto con los esépticos, pero, a diferencia de éstos, sostienen que la certeza es posible (Moore, 1959; Klein, 1981). Lo que es difícil es ofrecer una caracterización de certeza que no sea repudiable para los esépticos pero tampoco para los cognitivistas (Rescher, 1980; Klein, 1992).

Una característica central de los debates filosóficos sobre el escepticismo es la dificultad de determinar con precisión qué es lo que se ha llamado a controversia. O, dicho de otro modo, acerca de qué es eséptico el eséptico.

Se ha solido definir el conocimiento enunciando tres condiciones que por separado son necesarias y, unidas, tendrían que ser suficientes, como una creencia (u opinión), verdadera, justificada. El lector interesado en estos temas (o, por lo menos, el inquieto lector de este volumen) seguramente sabe que esta definición es variadamente reparable y, de hecho, muchos la consideran hoy un programa de investigación próximo al desmantelamiento final. Para definir el conocimiento, cada una de esas condiciones por separado debe ser necesaria y la unión de esas tres condiciones debe ser suficiente. Se ha objetado que estas son exigencias demostrablemente excesivas (cf., entre muchos ejemplos, Craig). Desde 1963 en que se planteó el problema de la insuficiencia de las tres condiciones reunidas (Gettier) se ha procurado satisfacer la definición agregando nuevas condiciones y mostrando que esos intentos son limitados (cf. Villoro, entre muchos). También se han ampliado las objeciones de detalles y se han multiplicado las tentativas por resolver el problema (véase el minucioso análisis de Shope, exhaustivo hasta hace poco más

de diez años). Es escandalosa la penuria de resultados firmes ante la magnitud y la sutileza de los estudios publicados. A la vez reconforta advertir muchas mejoras en el conocimiento del conocimiento. Ambas circunstancias han alentado a plantear sobre otras bases el problema mismo del conocimiento. Veamos sólo una muestra de planteo alternativo: «El problema central de la epistemología es el problema en primera persona de qué creer y cómo justificar las creencias de uno —no el problema impersonal acerca de si se puede decir que conozco, dadas mis creencias junto con ciertos supuestos acerca de la relación de mis creencias con lo que es realmente el caso—. Responder a la pregunta acerca de qué es el conocimiento no me ayudará a decidir qué creer. Tenemos que decidir cuál es realmente nuestra relación con el mundo y cómo puede cambiar esta relación» (Nagel, 1986, 69).

Esta alteración en el planteo en modo alguno entraña que algunos de sus propulsores, Nagel por ejemplo, no compartan posiciones escépticas relativamente extremas. Pero el problema mismo del conocimiento, y sus relaciones con el escepticismo, han variado sustancialmente. Un reflejo fugaz de ese cambio puede leerse hacia el final de este informe.

Dejaremos de lado esas muy atendibles discusiones. Lo que ahora me interesa es conservar el esquema trinitario de las condiciones por su aptitud didáctica para indicar que se puede ser, y de hecho se ha sido, escéptico respecto de cada una de esas condiciones.

Si se admite que algunas de estas condiciones son más básicas que otras y se admite que el escepticismo consiste en poner en entredicho la capacidad humana de conocer, el escepticismo es más radical en la medida en que se refiere a requisitos más básicos. Se ha solido alegar que el requisito de la creencia es el más básico, puesto que las creencias que son conocimiento sólo son una subclase (bastante más pequeña de lo que suelen creer muchos epistemólogos) de las creencias en general. Por lo tanto, quien es escéptico respecto de toda creencia parecería que profesa el más radical de los escepticismos. De hecho sería muy similar al que antiguas fábulas le asignaban al fundador, real o mítico, del escepticismo. Esto suscitó muy tempranamente objeciones respecto de la aptitud real del escéptico para vivir según la actitud que él mismo recomendaba (Burnyeat, 1980). En efecto, se suponía que una radical suspensión de las creencias podía llegar a inhibir los mecanismos institutivos que aseguraban su supervivencia. El escéptico es menos radical y hasta casi se estuma si prescinde del requisito de la verdad y admite creencias justificadas. De hecho quien admite creencias objetivamente justificadas prefiere acogerse al relativismo y deshacerse del problema del escepticismo (Villoro) lo que instaura una discusión diferente respecto de la certeza. En efecto, un filósofo puede ser

completamente moderado respecto de la justificación y el alcance del conocimiento si admite creencias verdaderas justificadas y si no considera necesario el requisito de la certeza. Pero quien proclama «Nada se sabe» suele suponer que el conocimiento cierto entendido como infalible es una condición necesaria del conocimiento. Esto no impide que admita que tenemos opiniones y hasta opiniones justificadas y verdaderas, sólo que como no podrían ser absolutamente infalibles no son, para él, conocimiento.

Ya sabemos que el filósofo puede optar por una versión mucho menos exigente de conocimiento. Así ocurre, por ejemplo, con la noción de conocimiento que suelen compartir algunos filósofos de la inteligencia artificial (cf. Dretske). Se concibe al hombre como un organismo no esencialmente diferente de animales y plantas. Según las estipulaciones de nuestro autor un perro que percibe un olor, se encamina a la fuente del olor y captura con los dientes, digamos, el trozo de carne apetecida, «sabe», «tiene conocimiento» (el ejemplo del perro o de otro manífero nos permite hablar de «creencias» y eludir interesantes cuestiones sobre «conocimiento» sin creencias, por ejemplo el de las abejas, cf. Barnes). Ese animal sólo tiene una creencia «verdadera» o, si se quiere, «acertada». La selección natural ha ido decantando en ese organismo mecanismos que han resultado exitosos y que en esa medida son fiables porque esa especie ha sobrevivido, es decir, ha logrado adaptarse. Es curioso que esta concepción del conocimiento se presente como una refutación del escepticismo. Apareientemente Dretske supone que el escéptico sostiene: 1) que el conocimiento tiene muy pocos requisitos, y 2) que el hombre no sabe nada. Basta con mostrar que el requisito del conocimiento es la adaptación al medio para concluir que el organismo que se adapta «sabe» y refutar así al escéptico. Pero en tal caso el escéptico alegraría que no es relevante ocuparse de esa noción paupérrima de conocimiento (Olaso, 1994b).

El filósofo que entra en discusión con el escéptico suele luchar, como he indicado, en dos frentes: por un lado pretende no comprometerse a sostener una noción idealizada de conocimiento; por otro se cuida de no rebajar demasiado la calidad de su noción de conocimiento. Para resolver la alternativa se suele postular la exigencia de certeza, pero no de una certeza utópica sino mundana, la propia de la vida real (Rescher, 1980, 30-49).

Acabo de decir que el escéptico «postula» una definición exigente de conocimiento. En rigor ya sabemos que el escéptico pretende no postular nada: sólo toma la noción de conocimiento que postula el filósofo del conocimiento y muestra que es inalcanzable. A esto se llama proceder *ad hominem* y esto es lo que hace el escéptico siempre que no se deja tentar por la inclinación humana a juzgar. En una inter-

pretación caritativa del escepticismo hay que tratar de evitar una refutación mezquina. Esta consiste en adoptar la estrategia del escéptico, esperar a que el escéptico diga algo y entonces tomarle la palabra y mostrarle que está abriendo juicio, contra su recomendación de abstenerse de juzgar, y que por lo tanto se autorrefuta. Esto es, esperar a que el escéptico cometa un error de hecho para impugnar su actitud general. Invito al lector a que nos mantengamos alejados de esta platitude.

Tracemos un nuevo mapa de las relaciones entre certeza y escepticismo. Se suelen distinguir dos sentidos de certeza: uno absoluto y otro relativo. En este segundo sentido se suele decir que una proposición puede ser más cierta que otra sin que por ello esta deje de ser cierta, o de tener un grado de certeza (Chisholm, 1977, 88; no considero aquí el caso especial y tradicional de la llamada «certeza moral»). En el primer sentido se dice que una proposición es absolutamente cierta porque la certeza no admite grados (Unger, 1975; cf., en contra, Cargile; también Williams; un mínimo resumen al final de este informe).

Ahora veamos nuevamente cómo se distribuyen las fuerzas de cognitivistas y escépticos. Algunos filósofos han defendido una concepción relativa de certeza. Por ejemplo la certeza relativa a la justificación. Cuando tengo certeza no puedo estar equivocado dadas las razones de que dispongo. Por lo tanto en el futuro eso de que ahora estoy cierto podría ser falso. Así, nuestra certeza es proporcional a las razones disponibles (Villoro, 130, 272). Esta posición es la que escapa más fácilmente a las críticas de los escépticos pero la que los escépticos suelen desear por poco interesante: el relativista es, para ellos —no considero la ecuanimidad del cargo— un dogmático más. Otros filósofos, en cambio, han sostenido que el conocimiento debe ser absolutamente cierto. Ésta es la noción de certeza que toman los escépticos. Si se le concede al escéptico que la certeza debe ser absoluta en el sentido de que debe ser lógicamente necesaria (el sentido [2] de Quinton) entonces todas las proposiciones sobre objetos físicos no pueden ser ciertas. Ésta ha sido la tradición británica de este siglo: Russell, Moore, Ayer han compartido esta inspiración. Hacia el final de este informe mostraré cómo Moore se aparta de ella.

IV. LA GENEALOGÍA DE LA CERTEZA ABSOLUTA Y DEL ESCÉPTICO RADICAL

El lector puede sentir a esta altura que se han introducido en este informe una serie de espectros más o menos granitos, como «La certeza absoluta» o «El escepticismo radical». Esos conceptos, y sus complacientes relaciones mutuas, proceden de un paradigma históri-

co. Podemos datarlo con precisión: surgió en Occidente en agosto de 1641. Desde hace más de medio siglo, bajo diversos ropajes, ha vuelto a ocupar el centro de la escena en los debates sobre la certeza y el escepticismo.

Descartes fue quien le otorgó a las proposiciones ciertas el rango de fundamentos de la filosofía. En sus juveniles *Reglas para la dirección del espíritu* contrastó la «confianza incierta» que proporcionan los sentidos y los juicios de la imaginación, con la intuición, «un concepto que forma la inteligencia pura y atenta, sin ninguna duda» (Regla III; AT X, 368). Pero es en las *Meditaciones metafísicas* donde establece el paradigma de certeza. En la primera meditación Descartes se propone «negarle crédito a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables». Y confiesa que muchas personas se equivocan «aun en las cosas que piensan saber con mayor certidumbre» (AT IX, 14, 16). Y en la segunda meditación resuelve seguir su método de dudar, «hasta que haya encontrado algo cierto; o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto» (AT IX, 19). Recordamos su metáfora: «Para mover el globo terrestre de su lugar y trasladarlo a otro, Arquímedes no pedia sino un punto fijo y seguro. Así tendría yo derecho a concebir solamente esperanzas si fuese lo bastante afortunado como para encontrar algo cierto e indudable» (*ibid.*). El *cogito* es el conocimiento «más cierto y más evidente de todos los que he tenido antes» (AT IX, 20). Y esta primera verdad, debidamente garantizada, será la base incommovible, el punto arquimédico del sistema cartesiano. En su manual de filosofía, que aspiraba a desplazar de las escuelas los escritos de Aristóteles, define así la certeza absoluta: es la que ocurre «cuando pensamos que no es de ningún modo posible que la cosa sea diferente de como juzgamos que es» (*Principes de la philosophie*, IV, 206).

Sabemos que Descartes fue sensible al desafío escéptico de su tiempo y que lo enfrentó con decisión. Hubiera podido discutir las posiciones de los escépticos antiguos y contemporáneos a él, cuyas obras conocía bien. Hubiera podido emplear la estrategia mezquina, que ya conocemos, de ocultar sus propias opiniones y esperar pacientemente a que el escéptico cometiera una falta para acusarlo triunfalmente de autorrefutación. Ese estilo podría permitir algunas victorias dialécticas pero hubiera constituido una traición a su inspiración más personal. También hubiera podido discutir con el escéptico ante el tribunal de la razón. Esto es lo que técnicamente se llama «rebatir». Pero Descartes tenía serias dudas acerca de la legitimidad del concepto de razón que admitían, desde siempre, los filósofos. Así pues se propone nada menos que «refutar» el escepticismo pero no en un torneo disputatorio sino ofreciendo una muestra de conocimiento tan cierto que no puede-

ra ser falso, es decir, una certeza absoluta. Esta certeza iluminada por la evidencia, permitiría concluir que las posiciones alternativas, y las impugnaciones escépticas son falsas o se autorrefutan. Y, finalmente, de esa certeza absoluta básica se podrían derivar directa e indirectamente todos los conocimientos humanos. De este modo Descartes no sólo se propone refutar al escéptico real, el que encuentra en los libros o en la vida, sino a todo escéptico posible. Su certeza pretende ir más allá no sólo de toda duda razonable sino de toda duda posible (aquí se aparta Descartes de la última acepción de Quinton). En consecuencia decide colocar nuevos fundamentos a la razón humana. Se advierte la emoción de Hegel cuando escribe: «René Descartes es un héroe del pensamiento que emprende la tarea desde el principio y reconstruye la filosofía sobre cimientos que ha puesto nuevamente al descubierto después de mil años».

Léase con cuidado, sopesando cada palabra, esta confidencia, poco citada, de Descartes dos meses después de publicadas sus *Meditaciones*: «Ya hay tantas opiniones en filosofía, que son verosímiles y que se pueden sostener en una disputa, que si las mías no contienen nada más cierto y no pueden ser aprobadas sin controversia, no las quiero publicar nunca» (carta a Mersenne de octubre de 1640, AT III, 21 3-4).

Conocemos el camino cartesiano: primero Descartes pone en duda todas las fuentes de conocimiento hasta encontrar un conocimiento que resista la duda. Comienza por los sentidos, atiende la llamada hipótesis del sueño, después imagina un genio maligno que se complace en engañarnos acerca de lo que creemos recordar y también hacedonos creer que son evidentes cosas que no lo son. Al cuestionar la memoria cae la confianza en el conocimiento matemático porque la memoria es indispensable para todo tipo de cálculo. Además el genio puede hacer que parezca vigilar lo que en realidad es sueño. (Esta hipótesis de la vida como sueño sigue siendo hoy uno de los temas centrales de discusión entre escépticos y anti-escépticos; cf. por ejemplo, Moulines.) Descartes prepara cuidadosamente el momento en que surge la primera evidencia indudable. Procede a la manera de un escéptico tan extremado que no se puede mostrar un ejemplo similar en la historia; duda de todo, hasta que se detiene en el acto mismo de dudar; pero advierte que no puede dudar de que duda. Y así se hace patente que si duda entonces piensa (porque dudar es uno de los modos de pensar) y si piensa entonces existe. Pareciera que Descartes se hubiera propuesto mostrar que entre las dudas de los escépticos y el hallazgo de la primera certidumbre puede haber una extraña e imbatible continuidad. En un segundo momento Descartes quiere estar seguro de que su certeza es objetiva, es un saber, y para ello dispone las múltiples y difíciles

(difíciles no sólo de comprender sino de aceptar) pruebas de la existencia de un Dios garante de la certeza.

Por motivos que no corresponde desplegar en este informe Descartes no alcanzó su propósito de edificar una filosofía y una ciencia apoyadas, en última instancia, en esa certeza absoluta fundamental. Creó un modelo de sistema fundamentista que se apoya en una proposición o conjunto de proposiciones absolutamente ciertas, irresistibles, indudables, infalibles, inmejorables, que no reciben su justificación sino de ellas mismas (autoevidencia) y que la inyectan a todo el resto de las proposiciones.

El destino paradójico de Descartes fue comenzar por proponer un ideal de conocimiento mucho más exigente que el admitido hasta entonces. Obviamente, si quien exige la perfección del conocimiento para refutar al escepticismo fracasa, no refuta el escepticismo. Pero ocurre algo más grave: quien exige un ideal de conocimiento instaura involuntariamente un ideal de conocimiento que es el que a partir de entonces hacen suyo los escépticos. Desde la segunda mitad del siglo XVII los escépticos son, malignamente, cartesianos. El cerebro en la tina accionado desde un laboratorio invisible por científicos neuróticos es la variante actual del dios engañador. Así pasó Descartes de héroe del pensamiento a creador involuntario de un imbatible monstruo escéptico (Olaso, 1994). Es oportuno destacar que la estrategia cartesiana no fue la única que ensayó la modernidad. En el ámbito de la filosofía anglosajona fue tradicional oponer al escepticismo una certeza relativa (cf. Van Leeuwen, M. Jamie Ferreira).

Siempre que se recuerda esta fortuna de la empresa cartesiana, esta curiosa fábula de la filosofía, surge la pregunta: ¿por qué seguir sosteniendo la exigencia de certeza? ¿No es el ideal de certeza absoluta el que alimenta el escepticismo?

V. CERTeza Y CONOCIMIENTO. MOORE Y WITTGENSTEIN

La notable rehabilitación de la pertinencia filosófica general de la relación entre certeza y escepticismo en este siglo se debe a ciertos textos de G. E. Moore y, sobre todo, a la discusión que mantuvo con ellos Wittgenstein, en los últimos meses de su vida (cf. Moore; Wittgenstein, 1969). A partir de *Sobre la certeza* se abre paso una discusión centrada en la oposición entre el escepticismo surgido de consideraciones filosóficas y nuestras certezas cotidianas. Esa obra de Wittgenstein es una pequeña fracción de los noventa volúmenes de que consta la totalidad (no siempre filosóficamente atractiva) del legado de Wittgenstein. Pareciera, sin embargo, que se puede afirmar que en ese breve conjunto de notas no

corregidas está concentrada una de las reflexiones más fecundas del autor. Hay quienes no vacilan en colocar *Sobre la certeza* en un mismo rango con el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*.

En Norteamérica el intento de Moore recibe una crítica diferente que originará una sucesión de posiciones escépticas (cf. Clarke, Stroud, Cavell, Nagel, la noción de *insulation* de Burryear, 1984).

Hay quienes sostienen que ese conflicto no se establece en torno a la exigencia de certeza y que por esta y otras razones no se justifica el «pesimismo» de los autores citados (Williams); también están quienes sostienen que ese conflicto no se establece en absoluto (Strawson). Volvamos ahora al comienzo de esa historia. Volvamos a Moore.

Moore defendió el sentido común en polémica con el idealismo. En la medida en que el idealismo ponía en duda o negaba la existencia del mundo exterior, la decidida exploración de Moore fue hollando viejos dominios del escepticismo. Por supuesto se puede ser escéptico sin ser idealista y se puede ser idealista sin ser escéptico, pero en Moore ambos temas tienden a fusionarse. Esto ha llevado a sostener que fue la reacción anti-idealista de Moore la que promovió un renacimiento crecientemente complejo del escepticismo y sus críticos hasta convertirse en uno de los temas centrales de la agenda filosófica actual (por ejemplo, Rescher, 1980, 6).

La crítica al idealismo de Moore y su alegación de que conocía con certeza que los objetos externos existen, estuvo acompañada por la convicción de que el conocimiento es un estado mental. Moore supone, con muchos de sus colegas de esos años, que la certeza debe hallarse sólo en el conocimiento directo de entidades mentales privadas. Wittgenstein rechaza claramente este supuesto: «Así cuando Moore se coloca ante un árbol y dice "Sé que hay un árbol" simplemente está estableciendo la verdad acerca de su estado en ese momento» (Wittgenstein, 1969, 532).

Admitir que hay conocimientos seguros es uno de los rasgos de la corriente central de la filosofía occidental desde Platón. También lo es del llamado sentido común. El hombre y la mujer de la calle, los niños, los niños de la calle, saben con seguridad muchas cosas, con tanta seguridad que se sorprenderían si se les plantearan dudas «filosóficas»: ellos saben esas cosas con independencia de poder aportar razones específicamente filosóficas en apoyo de su saber común. De este modo encontramos diseñado un triángulo donde el saber filosófico y el saber del sentido común difieren entre sí y se suelen oponer de maneras diferentes, al escepticismo.

Se ha reformulado el más prestigioso ideal dogmático de conocimiento, el que consta en la *República* de Platón, como un conjunto de condiciones necesarias por separado y en conjunto suficientes, que in-

cluyen la certeza. En el idioma actual de la academia, A conoce algo, *p*, si y sólo si (i) *p* es verdadera; (ii) es imposible que A esté equivocado y (iii) A tiene el «tipo correcto» de razones en apoyo de *p*. Claramente (ii) es una expresión de lo que siempre se ha entendido por certeza. Según esta formulación la certeza es un grado de conocimiento de tal índole que es intalible. Así es claro que si se puede probar que hay conocimiento seguro, *ipso facto*, se anula el escepticismo como actitud global. Nada impediría que se admitiera, junto a esos conocimientos seguros otros que no lo son tanto y hasta dominios de ignorancia insuperable, lo que en todo caso sólo daría carta de ciudadanía a escepticismos parciales.

De los trabajos que escribió Moore sobre estos temas se destacan «Una defensa del sentido común» (1925) y «Prueba de un Mundo Externo» (1939); una investigación más completa acaso no debería excluir «Certeza» (1941). Se ha hecho notar que en el primero Moore muestra su adhesión al sentido común y señala que es obvio que el mundo exterior existe, explica por qué cree estar en lo cierto, exhorta a adherir a su posición, pero no pretende probar sus aserciones. Hasta aquí aparentemente habrían coincidido Moore y Wittgenstein en que se puede no estar equivocado respecto de ciertos hechos aunque no se pueda ofrecer pruebas. En cambio, el ensayo posterior se propone brindar, titularmente y en el cuerpo del artículo, «pruebas» de lo que antes se consideró obvio.

En este segundo ensayo Moore se hace eco del reclamo de Kant. En el «Prefacio» a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* Kant señala, memorablemente, que el escepticismo respecto de la existencia del mundo exterior no había sido superado por la filosofía y que éste era un desafío pendiente. En sus palabras: «Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde procede sin embargo toda la materia de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por la fe, y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria».

Se ha hecho notar que casi la mitad de las entradas de *Sobre la certeza* se refieren a «Prueba de un Mundo Externo» y que casi un centenar de estas entradas se refieren específicamente a la oración que Moore usa como premisa de su prueba. Esto sugiere que Wittgenstein mostró una marcada extrañeza ante esa pretensión del ensayo de Moore de aducir pruebas.

La prueba de Moore se puede articular así: (i) Aquí hay una mano; (ii) Aquí hay otra mano; (iii) Por lo tanto, en este momento hay dos

manos. (No nos demoramos en examinar el hecho de que la prueba incluye la realización de algunas acciones como levantar una mano y hacerla ver por un interlocutor o un público.) Se ha observado que de este modo Moore no alcanza a presentar una prueba en favor del mundo externo porque no llega a establecer que en este momento hay dos manos fuera de nosotros. Algún filósofo, Berkeley por ejemplo, podría admitir que cada una de esas manos en este momento existe, pero como para él una mano es sencillamente un montón de ideas y todas las ideas existen en la mente; y como decir que algo existe en la mente es negar que existe fuera de nosotros, así, del hecho de que ahora existen dos manos no se sigue que ahora existe algo fuera de nosotros.

Esa «prueba» es un entimema (es decir, que Moore retiene *in mente* —*en thumoi*—, uno o varios de los enunciados que componen su razonamiento, en este caso varias de sus premisas). Entonces hay que suplir las premisas que faltan: (*iv*) La existencia de una mano humana cualquiera no depende de que estemos en cierto estado psicológico; (*v*) Todo aquello que no depende de que estemos en cierto estado psicológico existe fuera de nosotros. Entonces de (*iii*), (*iv*) y (*v*) se sigue, (*vi*) Dos manos humanas existen ahora «fuera de nosotros» (cf. Stroll, a quien sigo preferentemente en su reivindicación de la profundidad filosófica de algunas opiniones de Moore; con moderación, también sigo su fervorosa evaluación de las ideas de Wittgenstein).

Esa prueba que ensaya Moore constituye de hecho un enfrentamiento tácito, pero notorio, contra la fuerte tradición que acaso surge en Hume y sigue hasta Quine, según la cual las proposiciones a posteriori (sintéticas, contingentes, etc.) nunca son ciertas. Los que así piensan argumentan que sólo se podría determinar que estas proposiciones son verdaderas sobre la base de experiencias pasadas y esto deja incierto lo que podría pasar con ellas cuando se conocieran las proposiciones que hoy son futuras. A lo sumo tendrían cierto grado de probabilidad. En cambio las proposiciones *a priori* (analíticas, necesarias, tautológicas, etc.) son ciertas porque valen para toda circunstancia, de modo que ninguna experiencia futura podría ir contra ellas y esto significa que la persona que las asevera no puede estar equivocada. Ahora bien, tal certeza no da información acerca del mundo. De la proposición «Todos los gigantes son altos» no se sigue que efectivamente hay gigantes. Ese tipo de proposiciones sólo da información sobre relaciones conceptuales. Ahora bien, Moore se enfrentó a esta prestigiosa y larga tradición negando que no se pudiera saber con absoluta certeza que las proposiciones contingentes fueran verdaderas (Stroll, 1994, 16-19).

Veamos ahora en qué coinciden y en qué difieren ambos filósofos sobre algunos temas que tocan directamente a nuestra cuestión. Tanto Moore como Wittgenstein sostuvieron, aunque de muy diversa mane-

ra, opiniones que entrañaban que la certeza *a posteriori* es posible. Por otra parte, Moore admitió que hay una diferencia entre certeza y conocimiento y que el conocimiento es una condición necesaria de la certeza. En cambio, Wittgenstein consideró, como anticipé, que los conceptos de certeza y conocimiento eran lógicamente independientes.

Se podrá preguntar de qué modo Moore «prueba» que la certeza existe, pues para probar la certeza uno debe usar un argumento cuyas premisas tienen que ser más fuertes que la conclusión, pero ¿qué puede ser más fuerte que una certeza? Ni Moore ni Wittgenstein ofrecen un argumento explícito en apoyo de la existencia de la certeza. Pareciera que ambos ven claramente que de otro modo se expondrían a las objeciones escépticas. Ya sabemos que el viejo recurso de contragolpear al escéptico (esperar a que él haga aserciones, esto es, se equivoque, y cazarlo) no es muy útil. Además el escéptico es un contragolpeador nato y si es ducho en lides dialécticas nunca tomará la iniciativa. Así se ha sugerido que Moore empleó una estrategia *no argumentativa* de contragolpe. Es decir, no trató de golpear al escéptico en un juego argumentativo sino de ofrecer resistencia a cierto tipo de maniobras escépticas y amortiguar sus efectos (Stroll, 1994, 49 ss.).

La reacción de Wittgenstein respecto de las opiniones de Moore sobre la certeza y el conocimiento, se expresa en su característico estilo brillante y oracular. De esos aforismos citaré muy pocos en este informe. Más bien, perseveraré en la prosa servicial y un poco rastrera de la academia actual. Se puede decir que el criterio para determinar si yo sé (conozco) algo, es que yo pueda decir cómo he llegado a conocerlo (esta observación acaso proviene de Carnap). Lo característico de los ejemplos de Moore («Sé que hay una mano», «Sé que nunca he estado en Saturno», etc.) es que Moore no podría decir cómo ha llegado a conocer esas proposiciones. Esto le sugiere a Wittgenstein la osada conjetura de que no se trata de proposiciones cognitivas. Para esta novedosa interpretación Moore, y cualquiera de nosotros, tiene certeza de ellas pero esa certeza no es proposicional, esto es, pertenece a un dominio ajeno al propiamente cognitivo. La constatación «Aquí hay una mano» no puede funcionar como premisa de una prueba. Según Wittgenstein, Moore ha realizado una operación típica de los filósofos, ha extraído esas palabras del medio en que viven y tienen pleno sentido, que es el uso común, y las ha trasladado al mundo extraño de la especulación. La expresión «Aquí hay una mano» tiene sentido si la reintroducimos en un juego de lenguaje. Por ejemplo, varios hombres recorren los escombros del área de Chapultepec después del terremoto de la ciudad de México y uno de ellos dice «Aquí hay una mano». En este contexto (macabro, lo reconozco) y similares la expresión tiene sentido. Pareciera, según las estipulaciones de Wittgenstein, que las

proposiciones que tienen sentido no son filosóficas y las que son filosóficas no lo tienen.

«La diferencia entre el concepto de *saber* y de *estar seguro* no es en absoluto de gran importancia, excepto donde se considera que "Yo sé" significa: no puedo estar equivocado» (*Sobre la certeza*, 8; la cursiva pertenece al texto). Esto es, cuando se considera que «Yo sé» significa «estoy seguro». Y esto es lo que hace Moore.

Ahora bien, las certezas forman un sistema y constituyen algo así como el marco del sentido común que todos compartimos. Lo opuesto a un conocimiento verdadero es una falsedad, lo opuesto a una certeza es una anomalía.

Es bueno distinguir entre las proposiciones que exponen alegaciones de conocimiento y que pertenecen al juego de lenguaje, por un lado, y, por otro, la certeza que funda el juego de lenguaje y es condición de su posibilidad.

Stroll sostiene que Wittgenstein no discutió con los textos de Moore la proposición «yo sé (etc.)» como si su discusión estuviera limitada a usos proposicionales del lenguaje, según ha supuesto McGinn. Esto, a juicio de Stroll, hizo perder de vista la originalidad de la posición de Wittgenstein. Desde el comienzo de su investigación Wittgenstein se apartó de toda forma de considerar la certeza proposicionalmente (Stroll, 1994, 6-7).

VI. AL MARGEN DE LA POLEMICA

Thompson Clarke mostró que el intento de Moore pretendía valer para estas dos tesis: 1) las alegaciones de la vida ordinaria son relevantes y operativas para modificar y hasta refutar las opiniones filosóficas básicas; 2) las alegaciones filosóficas no son relevantes y operativas para modificar ciertas opiniones de la vida ordinaria. Clarke mostró que aquí hay un camino de ida y vuelta: si (2) es verdadera entonces (1) no lo es. Dicho de otro modo, si las alegaciones de conocimiento que hacemos en la vida ordinaria son «innunes» a las dudas filosóficas, entonces las alegaciones filosóficas son a su vez innunes a las alegaciones de la vida ordinaria. No se puede comprar una seguridad sin tener que pagar por la otra (Clarke).

Como señalé, este ensayo ha tenido consecuencias poderosas. (No podemos penetrar aquí en la discusión de las posiciones de Stroud, cf. Sosa, 1988; este ensayo es útil para entender también la posición de Nozick, que no he considerado.)

Clarke mostró que existía una tensión aparentemente insuperable en las relaciones entre sentido común y alegaciones filosóficas. Esta

separación, este «aislamiento» recíproco, nos acompaña desde Kant (Burnyeat, 1984).

Strawson propuso inicialmente contra el escéptico un argumento de tipo trascendental. Kant fue quien dominó conceptualmente y aplicó sistemáticamente este tipo de «prueba». Desde Strawson se tiende a hablar no tanto de «prueba» trascendental sino más bien de «argumentos» trascendentales. En su máxima generalidad un argumento de este tipo se puede expresar así: «Si hay algo X entonces tiene que haber algo Y». Esto es, Y es una condición necesaria de X. Proceder mediante un argumento trascendental, esto es, adoptar una estrategia trascendental consiste en buscar condiciones necesarias claves en alguna región del discurso o de la experiencia. Éste es el objetivo mínimo que persigue esa estrategia. El objetivo máximo es establecer las condiciones sobre la naturaleza y la existencia de un mundo externo o de otras mentes. En ambos casos hay que atender a lo que tiene que ser el caso para que haya experiencia o para que la experiencia sea lo que es. Strawson intentó una estrategia de este tipo para establecer la vacuidad de las dudas escépticas respecto de la existencia de otras mentes. El argumento, máximamente reducido, procede así: uno es capaz de adscribir estados de consciencia a uno mismo sólo si uno es capaz de adscribirlos a otros. Para dudar sobre la existencia de otras mentes hay que emplear el concepto de otras mentes y esto sólo puede hacerse si uno puede distinguir entre «mis estados de consciencia» y «los estados de consciencia de otros». Pero esto sólo se puede hacer, a su vez, si los otros existen. La identificación de estados de consciencia sólo puede hacerse por referencia a particulares de cierto tipo, a saber, personas. A su vez el concepto de persona exige que haya criterios para distinguir una persona de otra, porque de otro modo la identificación de estados de consciencia sería imposible. Así uno puede hablar de «la experiencia de uno» sólo si puede hablar de «la experiencia de otros». Esto sólo es posible si hay criterios para distinguir entre personas. Y puesto que uno puede hablar significativamente de las experiencias de uno, tales criterios tienen que existir. Ahora bien, si existen criterios entonces construyen fundamentos lógicamente adecuados para adscribir estados de consciencia a otros. Por lo tanto, las dudas escépticas sobre la existencia de otras mentes son vacuas. Más aún, el escéptico no puede siquiera formularlas sin emplear el discurso cuyas condiciones de empleo son legitimadas por lo que el escéptico quiere poner en cuestión.

Otro argumento trascendental de Strawson que ha traído mucha discusión es el relativo a la existencia de particulares materiales independientemente de la percepción. En general se ha discutido mucho acerca de lo que pretende alcanzar un argumento de estas características. Puede querer establecer la existencia de algo o bien que ciertos