

Sócrates y Russell, Anaxágoras fue enjuiciado y condenado por sus opiniones. Su doctrina de las homeomerías lo compromete, por una parte, con una visión democrática de gobierno pero, por la otra, su “descubrimiento” de que el mundo es racional e inteligible (y de que sólo así puede ser) fija potencialmente los límites a la democracia y a sus (fáciles de incurrir) excesos. El hombre libre para Anaxágoras es el hombre que, a través de la meditación, el estudio y la especulación, amplía el horizonte de sus intereses y cancela así sus malos instintos. En palabras suyas: “Dichoso quien tuvo aptitudes para aprender la ciencia y no se ve impulsado a causar aflicción a sus conciudadanos ni a prácticas injustas, sino que contempla el orden perpetuamente joven de la inmortal naturaleza y cuándo se estructuró éste y dónde y cómo. A tales hombres no les asalta jamás el deseo de obras vergonzosas (p. 30).”

El libro de Cappelletti es, pues, bienvenido. De lectura amena (si bien en ocasiones incurre en un estilo un tanto telegráfico no del todo loable) es una excelente ayuda para e.g., un seminario (si bien le falta una bibliografía selecta) y representa una investigación original e importante, cuyo objeto de estudio garantizaba *a priori* que despertaría el interés y la gratitud del lector latinoamericano.

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*. Clarendon Press, Oxford, 1984, 274 pp.

Como era de esperarse, Barry Stroud nos ha presentado, una vez más, un

libro ejemplar de filosofía analítica. No es difícil imaginar que la línea de investigación filosófica que Stroud ha seguido en los últimos años, culmine con una serie de reflexiones epistemológicas en torno al problema del mundo externo. Digo que no es difícil imaginarlo porque cuando se ha escrito un libro sobre Hume —el cual, por cierto, le valió a Stroud un importante premio de la Asociación Americana de Filosofía— y apreciado la fuerza de los razonamientos escépticos humeanos, no puede uno resistir la tentación de poner a prueba los argumentos de filósofos de la talla de Kant y Wittgenstein, o modernamente, de G. E. Moore y W. V. O. Quine, con los que estos filósofos pretendieron enfrentar en forma absoluta y definitiva el reto del escéptico.

*The Significance of Philosophical Scepticism* —de aquí en adelante —PS— consta de seis capítulos y una coda. La reflexión cartesiana se utiliza como punto de partida para plantear el problema. Descartes se encuentra sentado en su habitación, enfrente de la chimenea y con una hoja de papel en la mano. Descartes debe *saber*, por tanto, que él se encuentra sentado en su habitación enfrente de la chimenea y con una hoja de papel en la mano. Se asume que Descartes está despierto, que no ha ingerido droga alguna, que hay buena luz y que sus sentidos funcionan tan bien como de costumbre. Sin embargo, Descartes concluye que, en este caso, él no *sabe*, más aún, no *puede* saber, que está sentado enfrente de la chimenea con una hoja de papel en la mano. Descartes apoya su conclusión en el hecho de que bien podría suceder que todo fuese un sueño. Si Descartes realmente estuviera soñan-

do no *sabría* que está sentado enfrente de la chimenea con una hoja de papel en la mano, sino que no *sabría nada* en absoluto. Como la posibilidad de que todo haya sido un sueño no ha sido descartada, Descartes se siente obligado a concluir que él no *sabe* que está sentado enfrente de la chimenea con una hoja de papel en la mano. Y como el caso sujeto a consideración bien puede considerarse como representativo de todos aquellos casos en los que, al interactuar con el mundo externo, llegamos a *saber* que el mundo es de tal o cual manera, la conclusión que se sigue es, entonces, que ni Descartes ni nadie puede jamás llegar a saber algo acerca del mundo.

Estoy de acuerdo en que, si realmente todo había sido un sueño, Descartes no *sabría nada* en absoluto. Pero Stroud se interesa en presionar la línea argumentativa cartesiana preguntando si Descartes está en lo correcto al exigir que, para llegar a saber algo acerca del mundo sensorial, debe satisfacerse esta condición: saber que no se está soñando. Y después de una larga y rica discusión, Stroud concluye con un condicional: *si* realmente fuese el caso que para saber algo acerca del mundo es necesario satisfacer esa condición, o sea, saber que *no* se está soñando, entonces se puede mostrar que Descartes estaba en lo correcto al pensar que jamás podría ser satisfecha, esto es, que es imposible llegar a saber algo del mundo externo. Como dice Stroud, satisfacer esa condición requeriría del conocimiento y éste a su vez sólo es posible si la condición en cuestión es satisfecha.

*The Significance of Philosophical Scepticism* es un libro que se interesa

más por lograr un entendimiento cabal del problema que por adelantar una solución. “¿Cómo debemos entender el reto del escéptico?” es el tipo de preguntas que le interesan a Stroud. Si en verdad entendemos el problema que nos plantea el escéptico, el problema no tiene solución. Naturalmente, esto poco importa en filosofía. Lo que interesa es avanzar en nuestro entendimiento de los temas sujetos a discusión, pues es ahí en donde se encuentra el verdadero valor de la filosofía. No tengo duda de que algo se avanzó en la discusión de estos temas con el libro de Stroud. No tengo duda, por tanto, del valor filosófico del libro de Stroud.

Voy a intentar ejemplificar esto que he dicho con la discusión de dos distinciones que Stroud utiliza al analizar los argumentos de Moore y Kant en torno a la existencia del mundo exterior. Me gustaría haber concluido mi estudio del libro de Stroud con un comentario acerca de su evaluación sobre la epistemología naturalizada de Quine. Pero, por razones de espacio, me obligué a postergarlo para una futura ocasión.

¿Qué mejor prueba puedo dar de la existencia de algo o alguien que tenerlo enfrente de mis ojos? Día a día, y mil veces cada día, caigo en la cuenta de que algo o alguien *existe*, precisamente porque lo tengo frente a mí. Ésta es la base de la “prueba” que nos ofrece Moore de la existencia del mundo externo: ‘He aquí una mano’ y ‘He aquí otra mano’ son las premisas del argumento de Moore cuya conclusión es que algunas cosas externas, o sea, unas manos, existen y que, por tanto, el mundo externo existe también. ¿Cuál era, entonces, el problema que tanto

ha preocupado a los filósofos?, y ¿cómo es posible que una prueba rigurosa e impecable si se quiere, pero por demás obvia y sencilla, hubiese escapado a filósofos como Kant?, ¿o acaso nunca entendió Moore cuál era el problema de la existencia del mundo externo que nos plantea el escéptico? Pero, ¿cómo es esto posible?, y, si realmente ésta es la explicación, ¿para qué considerar lo que no fue otra cosa que un craso error en el mayor de los casos, o un ejemplo de *ignoratio elenchi* en el peor?

Ante la duda planteada por el escéptico acerca de nuestro conocimiento del mundo externo, Moore insiste en que él sabe, y sabe con certeza, que el mundo externo existe. Según Moore, él nos ha ofrecido un ejemplo de cómo es que se puede llegar a saber con certeza que hay objetos y que por tanto, el mundo externo existe. Y los ejemplos del tipo de Moore abundan en nuestras vidas. Si en nuestra sofisticación filosófica enunciamos principios epistemológicos que traen como consecuencia que es imposible conocer el mundo externo, Moore insistiría en que sencillamente es imposible dar mayor credibilidad a estos principios, sean ellos cuales fueren, que al hecho, al parecer incontrovertible, de que Moore sabe que hay aquí una mano, aquí la otra, y que, por tanto, hay cosas externas.

Empero, como afirma Stroud, el problema del mundo externo que interesa al escéptico es de una índole completa y absolutamente *general* y esto es lo que explica, al menos parcialmente, nuestra insatisfacción con las respuestas de Moore. Si mi preocupación es el conocimiento del mundo externo *in toto*, difícilmente

podría satisfacerme el pretendido conocimiento que una persona alega poseer de un objeto en particular. Nótese, sin embargo, que esta reacción a la respuesta de Moore presupone ya no digamos la viabilidad, sino la *coherencia*, de un tipo de cuestionamiento general y absoluto sobre la posibilidad del conocimiento en su totalidad.

Esto último me lleva a hacer una de las distinciones que introduce Stroud y que me parece muy importante. Se trata de la distinción entre lo *interno* y lo *externo*. (Hago hincapié en el hecho de que Stroud está plenamente consciente de que hablar de lo "interno" y lo "externo" no es más que usar dos etiquetas, o sea, no se pretende que la terminología explique en absoluto la diferencia que se tiene en mente.) Si hacemos una pregunta acerca de si sabemos o no sabemos algo dentro de un cierto campo de estudio, la contestamos apelando a cosas que sabemos dentro del mismo campo de estudio. Si nuestra duda es sobre la verdad de una proposición matemática, sólo podemos contestarla mediante otras cosas que conozcamos del mundo de las matemáticas. Ésta es la reacción *interna* ante un posible cuestionamiento. Si ésta es la manera como entendemos las preguntas epistemológicas que inquietan al escéptico, *v.gr.* '¿Realmente sabemos que *p*?', las respuestas de Moore son absolutamente inobjektibles: realmente sabemos que aquí hay una mano, aquí la otra, y, por tanto, realmente sabemos que algunas cosas externas existen. Consecuentemente, realmente sabemos que el mundo externo existe.

Pero nuestra insatisfacción con la respuesta de Moore, considerada ésta

como respuesta al problema filosófico del conocimiento del mundo externo, apunta al hecho de que entendemos la pregunta ‘¿Realmente sabemos que *p*?’ desde una perspectiva fuera del cuerpo de conocimiento que tenemos del mundo. Y al preguntar, desde esta perspectiva, si hay o no cosas externas, no se me permite apelar a otras cosas que pretendo saber acerca del mundo externo para constatar la pregunta.

¿Qué nos garantiza, sin embargo, que entendemos de qué estamos hablando al hacer una pregunta desde esta perspectiva externa o “filosófica”? He ahí el mérito de la respuesta de Moore. Recordemos que la dicotomía externa/interna no es otra cosa que el uso de meras etiquetas. La posición de Moore estriba en señalar que ésa es una distinción sin contenido. Pero incluso el mismo Moore en ocasiones sucumbía y adoptaba la distinción en sus razonamientos. Moore enfrentó, sin éxito alguno, el reto del escéptico al considerar la posibilidad de que, cuando afirmaba “He aquí una mano”, podría estar soñando. En mi opinión, salvo casos extraordinarios, esta posibilidad sólo puede considerarse como relevante para el problema epistemológico del mundo externo, si se ha adoptado ya la perspectiva externa. Moore aceptó como una posible ejecución a su razonamiento, que podría estar soñando. Moore debía mostrar, entonces, cómo es que él sabía que dicha posibilidad no era el caso. Y esto es algo que jamás logró hacer.

Uno de los méritos del libro de Stroud es que apunta, con envidiable claridad, la ruta que la investigación filosófica debería seguir. Stroud no dice mucho más acerca de la reacción

“externa”, y es obvio que falta mucho por hacer en esta dirección. El análisis de Stroud arrojó como conclusión que, en cierto sentido, puede decirse que lo dicho por Moore es perfectamente correcto. Aún más, puede decirse que es verdad. Lo que no puede afirmarse es que nos haya brindado una refutación de la posición del escéptico. Tenemos, pues, por una parte, las verdades que señala Moore y aquellas que todos sabemos y afirmamos en nuestra vida diaria y, por la otra, las tesis del escéptico filosófico que quedarían incólumes. Unas y otras son lógicamente independientes.

Pero, ¿será posible que el escepticismo filosófico resulte compatible con la verdad de lo que decimos y creemos en la vida diaria? Kant, por ejemplo, pensaba que esta pregunta debía contestarse negativamente. De ahí su comentario de que era un escándalo de la filosofía, y de la razón humana en general, que la existencia de cosas, o de objetos externos, se aceptase tan sólo como artículo de *fe*. Kant se dispuso, por tanto, a ofrecer una prueba de la existencia del mundo externo —tal y como Moore lo intentó siglos después. Pero la “prueba” de Kant o, lo que es lo mismo, su refutación de lo que él llamó el ‘idealismo problemático’, es muy distinta de la de Moore.

En cierto sentido Kant estaría de acuerdo con lo que Moore supuestamente aprobó, o sea, la existencia de cosas externas que ocupan el espacio y cuya existencia es independiente de que sean concebidas o percibidas por el ser humano. Sólo que Kant pensaba que este tipo de conocimiento empírico, *v.gr.*, el que yo sepa que hay un lápiz enfrente de mí, o bien

que hay un cierto número de partículas elementales, no requería de *prueba* alguna. Esto no significa que no haya nada que Kant deba probar; todo lo contrario. Pero el objeto de la prueba como Kant la imagina no es un caso u otro de nuestro conocimiento del mundo externo, sino la posibilidad del conocimiento en su totalidad. Y esto exige, según Kant, que se demuestre concluyentemente la falsedad del idealismo.

Stroud encuentra el realismo por el que pugna Kant en extremo complicado. La postura realista por la que se interesa Kant tiene al menos dos ingredientes: metafísico y epistémico. Según el primero, existen cosas en el espacio independientemente de quienes las perciban e independientemente de su capacidad para saber que existen; según el segundo ingrediente, nuestro acceso a esas cosas que conocemos es directo, es decir, nuestra percepción de ellas es inmediata y directa. Esto último significa que Kant se resiste a otorgar prioridad epistémica alguna a nuestras experiencias sensoriales sobre los objetos externos. Si tratamos a las experiencias sensoriales como prioritarias sobre los objetos, tal como Descartes y Hume lo hicieron, el escepticismo es inevitable. Ésta es la ruta que siguieron filósofos como Descartes y Hume y de la cual, como afirma Stroud, parecería que Moore nunca se percató. Kant, en cambio, reconoció desde un principio la ruta y entendió lo que debía hacerse para evitar la conclusión escéptica que ambos filósofos compartieron. Hasta aquí, lo que debe evitarse a toda costa es dar prioridad epistémica a las experiencias sensoriales ('ideas') sobre los objetos.

Stroud no reseña en detalle los *vericuetos* que Kant ideó para evitar la tesis de la prioridad epistémica de las experiencias sensoriales. No se nos dice mucho más de que la conciencia inmediata de objetos externos es una condición para que podamos tener cualquier "experiencia interna" en absoluto. Pero, para los propósitos de Stroud, el detalle de la argumentación kantiana sale sobrando. Lo que importa es señalar que, para Kant, la única razón por la cual es posible tener conocimiento *directo* de las cosas que nos rodean es que, en cierto sentido, todas las cosas que nos rodean están "en" nosotros, o en otros términos, son tan sólo "representaciones".

Pero, si hemos descrito la posición kantiana como una postura *realista*, con un ingrediente metafísico y otro epistémico, ¿cómo podemos decir ahora que Kant acepta que las cosas supuestamente fuera de nosotros, las cosas externas, están "en" nosotros? ¿No es esto una caracterización del idealismo filosófico? ¿Acaso no pretendía Kant *refutar* esta postura?

Lejos de encontrar aquí una suerte de paradoja, estamos frente a lo que Stroud considera la clave para entender la filosofía de Kant. La clave está en

ver que aquí no se encierra ningún conflicto ni ninguna paradoja. El idealismo que debe aceptarse no contradice el realismo que Kant quiere aprobar; en realidad, la verdad que encierra ese idealismo es lo único que puede asegurar la verdad de ese realismo (PS, página 149).

Esta cita me parece introducir la

segunda distinción que mencioné antes: el idealismo que debe aceptarse es lo que Kant llama idealismo 'trascendental', y el realismo que explica, correctamente, nuestra posición en el mundo, es un realismo 'empírico'.

Esta dicotomía de términos —trascendental y empírico— corresponde a la distinción externa/interna hecha más arriba. Cualquier verdadera justificación o legitimación de nuestro conocimiento del mundo externo debe ser trascendental, no empírica. Las proposiciones y argumentos empíricos esgrimidos por Moore no pueden apoyar, ni mucho menos refutar, ninguna tesis filosófica sobre el conocimiento.

Pero, ¿qué es una investigación trascendental? Según Kant, una investigación de este tipo se ocupa por examinar ese ingrediente de nuestro conocimiento de objetos que poseemos independientemente de la experiencia mediante la cual llegamos a conocer la existencia y la naturaleza de las cosas que nos rodean (*PS*, p. 153). Stroud sugiere entender la distinción empírico/trascendental como "una distinción entre dos maneras de hablar o de usar nuestras palabras, o dos puntos de vista desde los cuales podemos afirmar algo" (*PS*, p. 150). Así, si afirmamos, desde el punto de vista estrictamente empírico, que hay cosas que, a diferencia de los dolores de cabeza y la sensación de calor, existen independientemente de nosotros, como las sillas y las mesas, nuestra afirmación parecería ser obviamente verdadera. Pero, según Kant, desde el punto de vista trascendental, *nada* existe con independencia nuestra. Desde *este* punto de vista, entonces Kant es un idealista. Y es un idealista desde el punto de vista trascendental porque

cree que ésa es la única manera de ser un realista empírico.

Stroud se pregunta por qué rechazó Kant la posibilidad de combinar un realismo empírico con un realismo trascendental o, en otras palabras, por qué Kant rechazó el realismo trascendental. Stroud contesta que Kant rechaza esta postura por la única razón por la que puede rechazarse cualquier doctrina trascendental, a saber, porque no sirve para explicar cómo es posible el conocimiento. Y la razón por la cual Kant pensó que no explica la posibilidad del conocimiento es que supuso que las únicas cosas que percibimos directamente son cosas suyas cuya existencia depende de nosotros. Pero recordemos que el enunciado

(E) Todo lo que percibimos depende de nosotros

es verdadero y falso para Kant: verdadero desde el punto de vista trascendental y falso desde el punto de vista empírico.

Pero, ¿qué hace pensar a Kant que el enunciado (E) es verdadero desde el punto de vista trascendental? Stroud contesta que 'probablemente' esto se explique en razón de que, para Kant, la percepción sólo es posible "mediante la percepción de una 'representación' o de algo 'en nosotros'" (*PS*, p. 163). Y Stroud concluye: "Él [Kant] puede aceptar la percepción directa de cosas independientes, empíricamente hablando, sólo porque no la acepta, trascendentalmente hablando" (164).

Stroud se desespera, justificadamente, con conclusiones como ésta. Lo que hace del escepticismo una doctrina tan enervante es el que no

podamos conocer las cosas tal y como son independientemente de nosotros. ¿Por qué ha de ser —pregunta Stroud— menos enervante esta idea cuando la contemplamos en el modo trascendental y no en el empírico? (162). Podemos imaginar fácilmente la respuesta de Kant: el idealismo, entendido empíricamente, es imposible. Y lo que hace posible el realismo (empírico) es el idealismo trascendental; ésta es la doctrina que garantiza la inmediatez y la estabilidad de nuestro conocimiento, ordinario y científico, del mundo externo.

Según Stroud, Kant rechazó el *realismo* trascendental porque juzgó que era imposible entender la percepción “sin la percepción de una ‘representación’ o de algo ‘en nosotros’” (163). Cuando Stroud hace este comentario, le añade una nota al pie que dice:

La doctrina de la prioridad epistémica de las representaciones sobre los objetos independientes parece aquí simplemente removida del nivel empírico al nivel trascendental.

Quizá esto sea ulterior evidencia de cuán difícil es evitar por completo esa doctrina en cualquier intento serio por explicar cómo es posible nuestro conocimiento del mundo externo (163-164).

Es cierto que *parece* que la doctrina de la prioridad epistémica fue simplemente removida de un nivel a otro. Pero dudo mucho que ésta sea la verdadera explicación. Confieso, por otra parte, no entender bien a bien cómo interpretar esta doctrina en el plano, nivel, o modo, trascendental. A mi juicio, lo que debe ha-

cerse es analizar cuidadosamente pasajes de la *Crítica* como el siguiente:

Si tratamos a los objetos externos como cosas en sí, es imposible entender cómo podemos conocer su realidad fuera de nosotros, ya que tendríamos que basarnos exclusivamente en la representación que está en nosotros (A 378).

No es claro o, al menos, no lo es para mí, el porqué del *exclusivamente*, ni tampoco por qué no ha de poder considerarse a la representación que está en nosotros como una representación de esos objetos externos considerados como cosas en sí, o sea, como objeto cuya existencia es independiente de nosotros.

En otras palabras, dado que sí tenemos una buena idea de cómo sería un análisis del concepto empírico de percepción —crudamente, mencionando objetos que reflejan rayos de luz, órganos sensoriales y la interacción causal entre ambos— y no tenemos mucha idea de lo que sería un análisis trascendental de ese concepto, ¿por qué no quedarnos con el primero —el análisis del concepto empírico de la percepción— y mostrar después que el análisis *filosófico* de ese concepto no cambia los términos de la discusión?

Stroud dedica un capítulo entero al estudio del principio empirista de verificación o verificabilidad de los enunciados. Su blanco en este penúltimo capítulo es la línea sugerida por Rudolf Carnap para enfrentar el reto del escéptico, basada en el principio de verificación.

El esquema de la argumentación de Stroud es muy similar al que utilizó en el caso de Moore, de manera que

no la voy a reseñar aquí. Valga tan sólo mencionar su conclusión: en la medida en que el reto del escéptico nos parezca inteligible, habrá tanta razón para rechazar el principio verificacionista del significado, como la habrá para rechazar el reto del escéptico una vez que hemos caído en la cuenta que dicho rechazo no puede sustentarse en una base empírica; el rechazo del reto del escéptico ha de basarse en la prueba de lo ilegítimo de pasar de una duda "interna" a la consideración de la misma desde el punto de vista "externo". Pero, si tuvimos éxito en esta empresa, ya no importaría la verdad o falsedad del principio de verificación.

El último capítulo de Stroud trata de la epistemología naturalizada de Quine. Es un espléndido análisis y sus conclusiones parecen ser devastadoras para el programa epistemológico quineano. El *quid* de su argumentación es el planteamiento de un dilema al programa de Quine: o bien la epistemología naturalizada ha de concebirse como una explicación del conocimiento en términos filosóficos que hagan mención a cadenas causales de sucesos, o bien debe entenderse como una explicación de la posibilidad del conocimiento en términos de la relación entre la escasa información que el sujeto recibe a través de sus sentidos, y las proyecciones que hace el sujeto y que se traducen en sus creencias y conocimiento acerca del mundo. En el primer caso, todo lo que dice Quine no sólo no contesta, sino ni siquiera es relevante para el problema del escéptico. En el segundo, Stroud muestra que el conocimiento del mundo que tiene una persona puede explicarse en *esos tér-*

minos, sólo bajo la condición de que no se pretenda explicar *todo* el conocimiento de la misma manera.

ÁLVARO RODRÍGUEZ TIRADO

G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed., John McDowell, Oxford University Press, 1982, 404 pp.

M. G. J. Evans murió a los 34 años de edad en el año de 1980. Evans dedicó muchos años de su vida a pensar sobre temas de teoría de la referencia y su libro, *The Varieties of Reference*, nos muestra ahora la gran intensidad y penetración con que había logrado hacerlo. Cuando Evans supo que iba a morir, intentó preparar su libro para su eventual publicación pero sólo logró escribir una nueva versión de la introducción y de los tres primeros capítulos. El resto del material de que se compone el libro de Evans deriva de versiones preliminares que él mismo se ocupó de anotar, de indicar las referencias apropiadas y, en muchos casos, de criticar la forma de exposición o el contenido de las ideas que ahí se encontraban. Fue John McDowell —colega y amigo de Gareth Evans— quien se ha ocupado de la edición de todo este material, agregando notas esclarecedoras de la dirección que parecía tomar el pensamiento de Evans, así como también añadiendo Apéndices a varios de los capítulos en los que se registran algunas dudas y pensamientos que Evans contempló, pero que por una razón u otra resultaba imposible incorporar en el texto principal sin violentar la continuidad de los argumentos ahí expuestos.