

## Externalismo y escepticismo<sup>1</sup>

*Waldomiro José Silva Filho*

### Resumen

En el artículo se plantea lo que es el conocimiento desde la perspectiva *externalistas* y las posiciones escépticas que intentan cuestionar la “base” cognoscitiva material de tal forma de conocer. Estas ideas se desarrollan a partir de las tesis que plantea Davidson acerca de la dificultad que se genera con la presunción lógica y semántica de que no es posible pensar en objetos externos por el carácter relativista y contingente de lo que se entiende por verdad. El escéptico renuncia a la posibilidad de conocer porque nada es absoluto en el mundo externo. Sin embargo, a juicio de Davidson, precisamente, es a partir de nuestra construcción de un mundo externo, que éste puede portar las condiciones que hacen posible nuestra racionalidad; es decir, los diversos grados de conocimiento y de verdad del que nos valemos para argumentar acerca de lo que es posible conocer. El “habla común, el diálogo, la triangulación”, son conceptos de los que se vale Davidson para mostrar la insuficiencia del escepticismo al querer negar el “mundo de los objetos” que forman parte del pensamiento y de la realidad a la que el pensamiento se dirige y retorna. La relación del pensamiento con el mundo, está organizado por el uso de l lenguaje y la significación con la que nos comunicamos.

**Palabras clave:** externalismo, escepticismo, Davidson, lenguaje.

Recibido: 15-11-05 Aceptado: 10-05-06

---

<sup>1</sup> La primera versión de este texto fue presentada en mayo de 2005 durante el **IV Colóquio de Epistemología** de la Universidad São Judas Tadeu: “Ação, Creencia y Conocimiento” coordinado por el Prof. Plínio J. Smith. En esa oportunidad, las críticas y sugerencias que Plínio, Paulo Faria, Roberto Horário de Sá Pereira, Hilan Bensusan, Livia Guimarães, Eduardo Barrio y Oswaldo Porchat hicieron de aquel texto fueron especialmente generosas y estimulantes. La segunda versión fue presentada en **X Coloquio Ibero-americano de Filosofía** en octubre del mismo año. Los comentarios y críticas de Samuel Cabanchik, Federico Penelas, Pablo Quintanilla y Plínio Smith me hacen creer que el argumento es razonable y puede ser mejor desarrollado. A pesar de algunas modificaciones, mantuve el tono oral de la exposición.

## Externalism and Scepticism

### Abstract

This article proposes what knowledge is from externalist and sceptical positions that attempt to question the cognitive material “basis” of such a form of knowledge. These ideas are developed departing from the thesis postulated by Davidson about the difficulty that is generated by the logical and semantic presumption that it is not possible to think about external objects because of the relativist and contingent nature of what is understood as ‘truth’. The sceptical renounces to this possibility of knowledge because nothing is absolute in the external world. However, according to Davidson, precisely, it is departing from our construction of an external world, how this world can bring about the conditions that make our rationality possible; that is to say, the diverse degrees of knowledge and truth that serve us to argue about what is possible to know. “Common speech, dialogue and triangulation” are concepts employed by Davidson to show the insufficiency of scepticism in trying to deny the “world of objects” that form part of thought and reality towards which thought is headed and returns. The relationship of thought to the world is organized by the use of language and signification with which we communicate.

**Key words:** Externalism, Scepticism, Davidson, Language

Una parcela importante de la actividad filosófica está dedicada a una reflexión acerca de la relación entre la *mente humana* y el *mundo*. A ello se ha dedicado gran cantidad de arduo y sofisticado trabajo, con el fin de establecer contornos más precisos acerca de qué es exactamente la “naturaleza humana” (si hay tal cosa), acerca de qué es (o si es posible) el conocimiento y acerca de lo que caracteriza a la acción humana. La mayor parte de las veces, los filósofos nos ofrecen un vocabulario excepcional que sorprende y es frecuentemente contrario a nuestras expectativas y vocabularios comunes. (Cuando hablo de “nuestras expectativas y vocabularios comunes” estoy hablando de la vida del hombre común que no filosofa o que no está, en ese momento, filosofando.) Uno de los ejemplos más elocuentes de esto reside en el hecho de que algunos filósofos,

principalmente después de Descartes, partiendo de una reflexión sobre la percepción y sobre las representaciones mentales, hayan formulado una sospecha razonable sobre la posibilidad del conocimiento del mundo externo y de las otras mentes y, algunas veces, aún sobre el conocimiento de la propia mente; una sospecha que podría llevarlos (a los filósofos) –y en muchos casos de hecho los ha llevado– a una duda radical e irreparable a la que se ha denominado escepticismo. (Prefiero llamar a esa “duda radical e irreparable”, “escepticismo epistemológico” o “escepticismo global” para no confundirlo con el escepticismo antiguo y el pirronismo. Más adelante intentaré explicar esta precaución.)

En nuestros días, el externalismo es una de las posiciones intelectuales que están en franco desacuerdo con estas ideas y vocabularios, tanto

en lo que concierne al *internalismo* y el *introspeccionismo* sobre el contenido intencional, los cuales llevan inadvertidamente a la consideración de que nuestros pensamientos siguen la lógica de un lenguaje privado y disociado del mundo, como también, en lo concerniente al *escepticismo* a propósito del mundo externo.

Cuando hablo de “externalismo” estoy refiriéndome a una cierta concepción filosófica según la cual el significado de nuestras palabras y frases y el contenido de nuestros estados mentales intencionales<sup>2</sup> están relacionados con el mundo externo. Esto significa que lo que es pensado, lo que es objeto de la experiencia y lo que es objeto del habla depende, al menos en parte, del mundo exterior a la mente del sujeto, o incluso es *causado* por el mundo exterior. O sea, los estados mentales no podrían existir, tal como los describimos comúnmente, en el caso en que el sujeto no existiera en un mundo exterior; las *actitudes proposicionales* (creencias, deseos, intenciones, pensamientos) no podrían ser correctamente caracterizadas e individualizadas sin los objetos y el mundo en el cual la persona está situada temporal y espacialmente. Esta concepción se torno en una especie de ortodoxia en la Filosofía de la Mente y del Lenguaje, aún

cuando existan importantes divergencias entre los externalistas a propósito de temas cruciales, como el conocimiento de la propia mente<sup>3</sup>.

En este ensayo sugeriré una interpretación del argumento externalista de Donald Davidson y de su crítica al escepticismo epistemológico. Debo reconocer que este es un asunto que ya fue exhaustivamente discutido. No pretendo aquí reconstituir todas ni tampoco las principales piezas del debate en torno a este asunto, ni explorare la abundante y rica literatura que ha generado, ni pretendo ofrecer una interpretación original e inédita; mi único objetivo es destacar un punto, a saber, la importancia, para la argumentación davidsoniana, de las ideas de habla *común* y de *diálogo*. “Habla común” será tomada aquí en sentido no-técnico, como un acontecimiento cotidiano en el cual hombres y mujeres conversan, usando un lenguaje ordinario, sobre objetos, episodios, sentimientos, deseos, etc. Aquello que llamo “diálogo” se referirá a un tipo específico de conversación en el cual hay una disputa sincera (y un desacuerdo sincero) sobre versiones, opiniones, valores entre por lo menos dos personas. Sugeriré que en esta idea de “habla común” encontraremos una de las soluciones de Davidson para enfrentar el desafío

---

<sup>2</sup> Algunos de nuestros estados mentales, como creencias y deseos, son estados mentales intencionales y tienen “contenido proposicional” – hacemos referencia a esos estados mentales usando expresiones oracionales y por eso podemos hablar del contenido semántico o del significado de una creencia o de un deseo. A diferencia de estos, otros estados y eventos mentales, como los dolores, cosquillas y sensaciones en general, no tienen contenido proposicional. Aunque expresiones que denoten sensaciones puedan figurar en nuestras frases, no podemos hablar del significado o del contenido de un dolor.

<sup>3</sup> Aunque nos detengamos tan sólo en las tesis externalistas sobre el contenido mental, el externalismo no se constituyó en una doctrina unitaria. Al contrario, bajo el nombre de externalismo se acomodan posiciones diversas y divergentes que van desde el relativismo semántico de Kripke, al realismo interno de Putnam y al anti-individualismo de Burge (cf. Farkas, 2003: 187). Sobre las polémicas entre los externalistas, principalmente sobre el conocimiento de la propia mente, ver Ludlow & Martin (1998) y Wright, Smith & Macdonald (1998).

escéptico<sup>4</sup>; sugeriré también que en la idea de “diálogo” podemos percibir su comprensión de la tarea específica de la filosofía.

No tengo propiamente un argumento en sentido fuerte del término ni me siento seguro sobre la consistencia de esta interpretación. No obstante, me siento inclinado a pensar así.

1. Debemos notar, para comenzar el diálogo, que el tema del escepticismo pasó a ser una preocupación para Davidson recién a partir de la década de los 80 del siglo pasado, dado que, a partir de ese momento, en muchas ocasiones le ha asignado un papel central en su argumentación (cf. Smith, 2005a: 127). En este sentido, Davidson está plenamente sintonizado con los temas de la epistemología analítica de la segunda mitad del siglo XX, para la cual el escepticismo aparece “como un adversario a ser combatido, como un fantasma a ser exorcizado” y que el evitarlo sería “una tarea necesaria de la filosofía contemporánea” (*ibid.*: 128).

En mi opinión, no obstante, la interpretación más común que se hace de los elementos que constituyen la crítica davidsoniana al escepticismo –tanto entre aquellos que concuerdan como entre aquellos que discrepan con él– frecuentemente es exagerada. El esquema general de la argumentación de Davidson es bastante conocido:

- a) una persona que posea un conjunto de creencias tiene, como punto de partida, una razón para suponer que ellas no son y no pueden llegar a ser en su mayor parte erróneas,
- b) nuestro lenguaje incorpora y depende de una visión mayoritariamente correcta de como son las cosas y
- c) si el externalismo es aceptable, la cuestión del conocimiento está fuera de cuestión y el escepticismo es falso.

No es poco común que frente a este esquema se formulen dos posiciones críticas diametralmente opuestas: hay quien percibe que aquí se “oculta” un *argumento trascendental* en el cual se demuestra que la epistemología puede ser fundamentada y el escepticismo, refutado; y hay quienes, por el contrario, acusan inconsistencias y afirman que Davidson o fracasa, dejando al escepticismo intocado (cf. Ludwig, 1992: 317-39; Smith, 2005b: 159-80; Bridges, 2005) o acaba cayendo en una forma de idealismo vergonzoso.

De hecho, principalmente luego que fueron retomados los temas epistemológicos kantianos por la filosofía analítica, se estableció una íntima relación entre la “refutación del escepticismo” y la “argumentación trascendental”<sup>5</sup>. Como han

<sup>4</sup> En diferentes oportunidades, Eduardo Barrio y Federico Penelas me preguntaron sobre como comprendo la importancia del “argumento del intérprete omnisciente (*omniscient interpreter*)”. Davidson abandonó explícitamente este argumento, pero, de hecho, sería importante comprender las razones que llevaron, primero, a Davidson a construir este argumento y, después, a abandonarlo. Desarrollo un análisis de este argumento en el ensayo, aún inédito “O Narrador omnisciente”.

<sup>5</sup> Uno de los marcos de esa revitalización de los intereses por los temas epistemológicos kantianos se encuentra principalmente a partir de Peter Strawson (1959 y 1966). Sobre el lugar en que se retoma la investigación sobre “argumentos trascendentales”, ver Robert Stern (1999 y 2000) y Isabel Cabrera (1999).

señalado varios comentaristas y críticos, en muchos aspectos, la argumentación davidsoniana se asemeja a la argumentación kantiana (cf. Maker, 1991: 345-60; Cutrofello, 1999: 333-41; Carpenter, 2002: 219-37) ya que estaría ofreciendo “condiciones necesarias” y *a priori* para el pensamiento, bloqueando el argumento escéptico: es claro que no se trataría ya de recurrir a la mística de un sujeto no-histórico y trascendental, pero, de cualquier modo, todo haría creer que “el trabajo de Davidson en filosofía del lenguaje presenta un argumento trascendental (...) sobre la posibilidad de la comunicación” (Carpenter, 2002: 219). Incluso frente a la reluctancia de Davidson, algunos de sus textos parecen sugerir esto. En “The Conditions of Thought” se pregunta: “¿Cuales son las *condiciones necesarias* para la existencia del pensamiento y de ese modo, en particular, para la existencia de las personas con pensamientos? [las cursivas me pertenecen]”, para en seguida responder: “Creo que *no podría haber* pensamientos en una mente si no hubiese otras criaturas pensantes con las cuales tal mente compartiese un mundo material.” (Davidson, 1989: 193). Está también el famoso pasaje de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” que afirma: “la creencia es *por su naturaleza* verídica [la cursiva me pertenece]”. Pero no es exactamente este asunto el que me interesa aquí. Barry Stroud sugirió que hay un dilema en la argumentación de Davidson contra el escepticismo: o la cadena de su argumento sigue una “lectura fuerte” de la idea de que “la creencia es por su naturaleza verídica” y demuestra, al modo trascendental que hay operaciones necesarias y apriorísticas del pensamiento o sigue una “lectura débil” –lo que sería recomendable, según Stroud–,

confinándose a la modestia de que, finalmente, no puede afirmar perentoriamente que el escepticismo es falso.

Stroud pregunta:

“La exposición de Davidson acerca de la ineficacia del escepticismo filosófico es, en sentido muy genérico, kantiana. El resultado, si correctamente alcanzado, sería filosóficamente tranquilizador. Yo quiero preguntar hasta donde va, o hasta donde debe ir, en una dirección kantiana para que su estrategia anti-escéptica tenga éxito. O ¿exactamente qué puede ser establecido en la línea de Davidson sobre la invulnerabilidad de nuestro conocimiento del mundo? Existe un precio idealista a pagar para cualquier invulnerabilidad que pueda ser asegurada de esa manera” (Stroud, 2000: 178)

En el fondo, el desafío lanzado a Davidson es el siguiente: ¿será que cuando Davidson afirma que el hecho de que tengamos creencias implica que tales creencias, en su mayoría, no pueden ser falsas, *quiere decir* que nosotros *sabemos* o tenemos una demostración racional y lógica de que, *de hecho*, todas las cosas en que creemos son verdaderas? ¿O lo que él quería decir era *simplemente* que hay una cierta *suposición* de que *deberíamos considerar* que nuestras creencias *podrían ser* verdaderas, pero que eso no es una verdad lógica?

Pero Davidson encuentra que este dilema –trascendentalismo o modestia– está mal planteado, porque este es tan sólo un modo de apuntar a la imposibilidad de decidir sobre la falsedad del escepticismo global. Pienso –y puedo estar engañado acerca de esto– que para comprender correctamente la perspectiva de Davidson podría-

mos abordar el tema del escepticismo desde otro ángulo. Por eso, siempre recuerdo a mis colegas un pasaje del inicio de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” en el cual Davidson, con in disimulada ironía, escribe:

“... puede ser que alguien, aún teniendo creencias verdaderas y buenas razones para tenerlas, no aprecie la relevancia de las razones para las creencias. La mejor forma de concebir una persona semejante sería considerarla como alguien que tiene conocimiento sin saber que lo tiene: este sujeto piensa de sí mismo que es un escéptico. en una palabra, es un filósofo.” (Davidson, 2001a: 137)

Yo pregunto: ¿por qué esa persona, aún siendo un filósofo, podría imaginar que nuestras creencias carecen de razones o, aún más, que es posible que todas nuestras creencias tengan un cierto contenido y, a pesar de ello, el mundo sea completamente diferente y que no lo conozcamos? No estoy hablando aquí del hecho corriente cuando una persona reconoce que se engañó a propósito del resultado de un partido de fútbol (alguien puede haber pensado que Brasil venció a Argentina por tres a cero en la Copa de las Confederaciones, pero después *reconoce* que la victoria fue de apenas tres a uno), ni de alguien que, después de haber asistido a una conferencia, puede darse cuenta de que interpretaba incorrectamente los párrafos 201 y 202 de las *Investigaciones Filosóficas*, o aún, de una persona que puede decir que no sabe lo que el futuro le depara. No es este el problema. Estoy preguntando por qué alguien tendría razones para *no tener razones* siempre, para afirmar, con seguridad, sobretodo, con sinceridad, sin ser cínico o patético, que no conoce en todos los casos, inclusive ahora.

Pero tan sólo vean que, esas preguntas, así como yo las planteo aquí, se orientan, por una imagen muy apresurada del escepticismo y del escéptico. Un filósofo brasileño, Oswaldo Porchat, en una posición muy próxima a la de Robert Fogelin, ya dijo que la filosofía moderna y contemporánea acostumbra a recurrir a “*figuraciones ridículas*” de la filosofía escéptica: “cada filósofo fabrica su enemigo escéptico particular y le atribuye doctrinas extravagantes, *ad oc* forjadas de modo que sean mejor refutadas” (Porchat, 2001: 10).

Por eso, a esta altura, se impone la importancia de hacer una breve corrección histórica. Hay una diferencia entre la manera por la cual un escéptico moderno, post-cartesiano, duda y la manera por la cual un escéptico antiguo investiga (cf. Smith, 2004). El primero, centrado en la subjetividad, busca suspender el juicio sobre todos los dominios de conocimiento al mismo tiempo, y sospecha, que la idea de conocimiento expresa un estado cognitivo muy especial, pero *imposible* (cf. Unger, 1975: 272). Como sugiere Fogelin, cuando los epistemólogos contemporáneos se refieren al escéptico lo que se tiene en mente es, con raras excepciones, el *escéptico cartesiano* (cf. Fogelin, 2000: 43 y 2004: 161), o sea, aquel que concibe argumentos basados en escenarios escépticos semejantes a los de la “Primera Meditación” de Descartes. Hay una tesis controvertida y que envuelve una irritada disputa entre especialistas en el pensamiento griego antiguo sobre una lectura “rural” (que concibe que el escéptico antiguo, llamado pirrónico, renuncia a todas las creencias y pretende ser un hombre que vive completamente sin creencias) es una lectura “urbana” (que con-

sidera que el pirronismo dirige su crítica tan solo a la filosofía y a la búsqueda de un fundamento teórico para el conocimiento y la acción humanas); me veo llevado a aceptar que los escépticos son, finalmente, “urbanos”<sup>6</sup>. Según Fogelin y Porchat, para el escéptico pirrónico, una posición que afirme que el conocimiento es imposible es tan solo una forma de dogmatismo negativo (cf. Fogelin, 2004: 163). Para Porchat:

“... el escéptico no puede extraer de su experiencia de las suspensiones del juicio que inexorablemente se le va imponiendo a lo largo de sus investigaciones ninguna tesis general sobre la imposibilidad del conocimiento o la imposibilidad de que se obtenga la verdad. Una tesis tal, trascendiendo necesariamente el ámbito de sus experiencias, configuraría claramente un posicionamiento dogmático sobre la naturaleza del conocimiento o de la verdad. Una tal postura epistemológica negativista, Sexto Empírico la atribuyo a los filósofos Académicos y expresamente a la oposición.” (Porchat, 1996: 107)

Porchat defiende que el escéptico pirrónico es aquel que busca revelar la naturaleza eminentemente retórica del discurso filosófico y que recusa la pretensión de poseer la perspectiva de Dios o de un punto de vista súper-humano sobre el mundo (Porchat, 2001: 13).

¿Pero porqué el pirrónico no está satisfecho con el escepticismo global y negativo? No está satisfecho con esa “fase negativa del escepticismo” por el mismo motivo que no está satisfecho con el trabajo de los filósofos en general: todo eso aún

le parece excesivamente ligado a la metafísica y, sobre todo, contrario a las expectativas de la vida común (cf. Mates, 1996: 17-30) y extrapolado a la experiencia.

**2. ¿Cual es la relación de Davidson con todo eso? ¿No estaba él de hecho, envuelto en una cruzada contra el escepticismo? ¿La cuestión no era tan sólo saber si tiene o no un argumento definitivo a favor de la verdad de nuestras creencias y que condene la duda escéptica? Me parece que el problema puede tener contornos más sutiles.**

Leyendo a Davidson, me di cuenta de que es perfectamente razonable, para él, decir que en *determinados casos* no es posible deshacerse de las objeciones escépticas. La experiencia común es suficientemente elocuente para mostrar que podemos estar errados sobre el mundo y que, a veces, corremos el riesgo de estar errados mucho más de lo que sería seguro para nuestra supervivencia: no es necesario construirnos “escenarios cartesianos”, concebir cerebros en una cubeta y científicos locos para probar esto. Si pensamos en nuestro día-a-día, es claro que podemos –y frecuentemente lo hacemos– sustentar una opinión estúpida, ignorante o equivocada sobre las otras personas, sobre el mundo o sobre nosotros mismos. ¿Pero que significaría estar “masivamente errado”? Alguien que dice “buscar la fuente de la juventud” ¿estaría “masivamente errado”? Alguien que, delante de un reflejo trémulo, dice ver un lago, ¿estaría “masivamente errado”? ¿Pero esas personas cometerían esos errores si no supiesen qué es una fuente y qué es la juventud? “Vemos

<sup>6</sup> Para comprender ese debate ver M. Burnyeat & M. Frede (1998) y Luiz A. A. Eva (2005).

un reflejo trémulo en el desierto y pensamos ver un lago, pero nuestro error depende, en lo que respecta a su contenido, de nuestro rutinario estar en lo cierto cuando pensamos que vemos un lago” (Davidson, 1999: 164).

Una vez, respondiendo a sus críticos, Davidson escribió: “Un número de filósofos... ha señalado que no presenté un argumento contra el escepticismo.” Y agrega: “Es claro que no” (Davidson, 2001d, p. 288). Lo que Davidson tiene que decir contra el argumentador escéptico –que, como vimos, solo puede ser un filósofo– es que:

“... si tenemos dudas, tenemos pensamientos, y si tenemos pensamientos se sigue que conocemos que hay otras personas con mentes y que hay un entorno que compartimos con ellas. Garantido que tenemos dudas (o creencias), y el subsiguiente argumento, se sigue que el escepticismo es falso. Pero el escéptico parte con dudas, entonces (dado el argumento) el escéptico no está en posición de plantear la cuestión.” (*Ibid.*: 288)

Davidson reconoce, e incluso insiste, que esto no es exactamente un argumento, mucho menos un argumento que contenga elementos transcendentales. Principalmente porque algunas de las principales consideraciones contra este tipo de escéptico son *tan solo* empíricas y, consecuentemente, no son transcendentales e invulnerables, o sea, pueden ser falsas y no hay nada que las proteja, en todos los casos. El hecho de que alguien tenga una cierta duda (por ejemplo, sobre un evento del pasado o sobre la capital de un país lejano) o que busque un camino para eliminar esta duda (conversando con otras personas, consultando libros) o, incluso, que personas discutan opiniones

o teorías en conflictos –todo eso es expresado en frases que, por definición, *pueden* ser falsas.

Además de eso, realmente, *no es una verdad lógica* que yo u otra persona conozca algo, así como *no es una verdad lógica* que yo y otras personas existan (cf. Davidson, 1999: 163). El problema es que la afirmación de que conocemos, según Davidson, envuelve explicaciones que, la más de las veces, parten del hecho de que existimos, que tenemos pensamientos, que somos criaturas con ciertas características y que el mundo es de determinadas maneras, como, por ejemplo, que ahora hablo y ustedes me comprenden o al menos se esfuerzan para interpretar mis palabras.

Ahora, si decimos que no tenemos ninguna razón para creer que el mundo es como pensamos que es o que nuestras creencias son todas falsas, nos colocamos en una posición en la cual no podemos decir que conocemos en cualquiera de los casos. ¿Entonces sobre qué estamos hablando? ¿Por qué estamos conversando, concordando, discordando, corrigiendo, criticando, pidiendo, prometiendo? Ahora, si *no tenemos razones* para decir que conocemos el mundo, parece inútil sustentar que conocemos alguna cosa y así, al final, el escepticismo global está en lo cierto y no podemos proseguir la conversación ya que no hay como decidir si estamos en lo cierto o errados sobre cualquier cosa –no sólo sobre el mundo exterior, sino también sobre cualquier otro asunto, inclusive cuestiones filosóficas.

**3.** Es claro que si aceptamos el cuadro de referencias instalado a partir de la “primera meditación” de Descartes, si aceptamos los elevadísimos criterios establecidos por él para distinguir



las creencias que tomamos por verdaderas de las que son conocimiento, podemos concluir que es imposible saber si nuestras creencias de hecho son verdaderas. Pero Davidson sugiere que debemos abandonar la epistemología de estilo cartesiano, una epistemología que es dependiente de una cierta *concepción de la mente* y del *conocimiento* que es, al mismo tiempo, *subjetivista*, pues supone que el mundo de cada persona se construye a partir de un material disponible a su conciencia, e *individualista*, ya que remite a la experiencia singular, aislada e irreproducible de un individuo.

Tal epistemología presupone una ontología de objetos “epistémicamente básicos” que serían la base del conocimiento empírico y operarían como “intermediarios epistémicos” que están *entre* nuestras mentes auto-conscientes y el resto del mundo, actuando como *mensajeros* de los cuales dependemos para recibir noticias del mundo exterior. Tales objetos mentales *estarían delante de la mente*, pero conectados tan sólo indirectamente, cuando mucho, con el mundo exterior (cf. Davidson, 2001c: 2). Y aún así, solamente tales intermediarios podrían ser conocimientos con certeza (cf. *Idem*, 2001d: 285).

Para él, es solamente en el interior de esta concepción que hay lugar para preguntas sinceras del tipo: ¿Como nuestras creencias, en cuanto eventos mentales e internos, se conectan con el mundo, con las otras mentes y con nuestra propia mente? Y de ahí también se tornan pertinentes otras preguntas sinceras, como: ¿conocemos el mundo externo? ¿sabemos de la existencia de otras mentes? ¿conozco mis propios estados mentales privados?

Cuando Davidson habla de externalismo se está refiriendo a un cambio en el modo como la creencia y el pensamiento, así como otras actitudes proposicionales, deben ser entendidos: no son estados privados e “internos” sobre cuya conexión con el mundo siempre se puede dudar, pero tampoco son estados que están totalmente “fuera de la cabeza” y que dependen de la composición química y física de las especies naturales. Por eso, se aparta de la oposición mente y mundo y sugiere un abordaje que denomina “triangulación”. La idea de triangulación fue introducida en 1982 al final del ensayo “Rational Animals” como una metáfora que caracterizaría o concepto de verdad objetiva. Allí dice que el concepto de creencia es el concepto de un estado del organismo que puede ser verdadero o falso, correcto o incorrecto y que una criatura, para ser concebida como racional, debe dominar la diferencia entre lo que es creído y lo que es el caso – este contraste es fundamental para a naturaleza de la creencia. ¿Pero qué podría mostrar la diferencia entre lo creído y lo que es el caso? Davidson dice, para espanto de cualquier lector desprevenido: “Confieso que no se como mostrar esto. (...) no tengo idea de como alguien puede llegar al concepto de verdad objetiva”. Sólo puede decir que “(es) claro que la comunicación lingüística es suficiente” (Davidson, 2001b: 105), para más adelante presentar su metáfora:

“Nuestro conocimiento de la objetividad es la consecuencia de (...) una forma de triangulación, una que requiere dos criaturas. Cada una interactúa con un objeto, pero lo que da a cada una el concepto del modo como las cosas son objetivamente es la línea de base formada entre las criaturas por el lenguaje. El

hecho de que ellas compartan un concepto de verdad solamente da sentido a la afirmación de que ellas tienen creencias, que ellas son capaces de designar los objetos en un lugar del espacio público.” (*Ibid.*)

La triangulación es el contexto donde el error y el acierto son concebibles (cf. *Idem*, 2001e: 143). Por eso, la creencia y el pensamiento, para ser lo que son, deben ser vistos, *desde el inicio*, como conectados con el mundo a través de la estructura tripartita que abarca al creyente, el intérprete y el mundo. La individuación de las creencias y pensamientos, pero también de los significados, conceptos y otros estados mentales, solo puede ser concebida a partir de las conexiones causales sistemáticas en la triangulación entre el individuo, el otro hablante con el cual interactúa y objetos o eventos en el mundo. En un famoso pasaje Davidson dice que: “... no podemos en general identificar primero creencias y significados y luego preguntar por sus causas. La *causalidad* [las cursivas me pertenecen] desempeña un papel indispensable en la determinación del contenido de lo que decimos y creemos” (*Idem*, 2001a: 150).

Pero no se trata tan sólo de trasladar la cuestión de la causa en la relación Sujeto-Objeto, a la causa común en el contexto intersubjetivo<sup>7</sup>. Se trata, además, de considerar que nuestras creencias, principalmente aquellas que son las más básicas sobre el mundo *emergen* en parte de nuestra existencia causalmente enraizada en el mundo (propiciada por nuestros sentidos), pero

también de nuestra propia familiaridad con el carácter de este enraizamiento causal. Por eso, la conexión causal-perceptual tiene, para Davidson por lo menos tres ejes y no dos: uno que me liga con mi interlocutor; otro que me liga con el evento o entidad que es el objeto de mi creencia o actitud; y otro que liga mi interlocutor con aquel mismo evento o entidad. Pero tal triangulación es también un evento empírico que ocurre exclusivamente en una situación: cuando dos, por lo menos dos, personas conversan. Como escribe Jeff Malpas, “... la triangulación, depende entonces, del modo por el cual intérprete, interlocutor y entidad o evento aparecen juntos dentro de una circunstancia ambiental particular, puesto que la triangulación es en sí una cuestión de articulación e integración de los elementos que aparecen de este modo juntos.” De esta manera, el holismo que caracteriza la creencia y que es evidente en la integración que ocurre *en y a través de* la triangulación, es siempre y simplemente operativo en relación a desarrollos y localizaciones específicas<sup>8</sup>.

Este partir de interacciones causales no está determinado por el mundo en sí mismo (como sugeriría un *externalismo metafísico*) o por las normas de la comunidad lingüística (como querría un *externalismo social*). La triangulación emerge ya en la situación inicial de aprendizaje del lenguaje. El aprendizaje que confiere significado a las frases más básicas envuelve necesariamente, entonces, tres elementos: el “profesor” (que puede ser una comunidad de hablantes sin intenciones

<sup>7</sup> Sobre ese punto hay un comentario más preciso de Plinio Smith (2005a : 173seg.).

<sup>8</sup> Malpas argumentó que los elementos “psicológicos”, “intencionales” y “racionales” son, desde el inicio, constituidos “topográficamente” en función de una localización activa y corporificada, en función de la estructura de un *topos* o lugar (cf. Malpas, 1999 : passim).

pedagógicas), el “aprendiz” (que puede estar adquiriendo un primer lenguaje o conscientemente intentando descifrar otro) y un mundo compartido. Sin el mundo externo compartido por medio de la ostensión, no hay ningún modo a través del cual el aprendiz pueda descubrir como el habla se conecta con el mundo. Sin un “profesor”, nada daría contenido a la idea de que hay una diferencia entre comprender las cosas correctamente y comprender las cosas indebidamente. Solamente aquellos que compartan de este modo un mundo común pueden comunicarse; sólo aquellos que se comunican pueden tener el concepto de un mundo objetivo, intersubjetivo (cf. Davidson, 1994a: 234).

La idea de mundo objetivo y de verdad objetiva puede sonar como un realismo metafísico. Pero el sentido de objetividad en Davidson es mucho más simple, incluso vulgar: nuestras actitudes proposicionales son objetivas no porque sean formadas a la luz de alguna prueba empírica (*evidence*), sino porque son verdaderas o falsas en la conversación con los otros.

Una creencia, así como otras actitudes proposicionales, no puede ser entendida, en ninguno de los sentidos posibles, como un estado que se presenta separado del mundo y que, posteriormente, necesita ser reconectada con aquel mundo. Es con nuestras creencias que describimos, apuntamos, evaluamos, explicamos el mundo: la posibilidad de la verdad y de la falsedad de la creencia depende precisamente de la *conexión* de la creencia con el mundo, ya que tal conexión es necesaria para que la creencia tenga contenido (y sin contenido no hay garantías de que ella pueda

estar errada ni, mucho menos, que sea una creencia) (cf. Malpas, 2005: 59).

**4.** Ahora, lo que hace falso al escepticismo global, a los ojos de Davidson, no es el hecho que sea contrario a un cierto estado real de cosas o a un precepto de la ciencia o que la epistemología puede estar bien fundamentada trascendentalmente, sino que simplemente es contrario a las expectativas de la *conversación común entre hombres y mujeres*. Un esfuerzo tal, tanto positivo como negativo, de construir una imagen de la totalidad de nuestras creencias, para afirmar tanto que todas son o pueden ser verdaderas como que todas son o pueden ser falsas, asumiendo una posición superior a la posición en que nos encontramos *empíricamente...* es un sinsentido para a vida común. No podemos construir una teoría filosófica o disponer de un concepto de verdad y conocimiento inmune a la duda escéptica que pruebe que nuestras creencias son verdaderas; pero tampoco podemos disponer de una teoría filosófica que pruebe lo contrario sin caer en una contradicción performativa.

Algo que es trivial en la conversación entre mujeres y hombres es el problema central de la epistemología: *el interés por la comprensión y esclarecimiento mutuos en el lenguaje* a propósito de lo que ocurre en el mundo.

**5.** Soy llevado a creer que el externalismo de Davidson es un tipo de “realismo cotidiano”, como sugiere Jeff Malpas, que no es el mismo realismo de estilo metafísico asociado con la vieja disputa realismo/anti-realismo, sino que, en lugar de eso, “consiste en la idea de que el punto de partida para la filosofía, y al cual la filosofía

debe hacer justicia, es nuestro involucramiento ordinario, cotidiano con el mundo” (Malpas, 2005: 51). El realismo davidsoniano “no renuncia al mundo”, pero abandona la idea que el mundo es cualquier cosa más allá de lo que nos es dado *a través de* nuestro involucramiento continuo y cotidiano con las cosas, o que nuestras creencias pueden estar basadas en alguna otra cosa que no sea o involucramiento cotidiano. No es sino un error procurar más que esto, pero sucede también que nada más es necesario. Para Davidson, esto es suficiente para explicar que tenemos conocimiento del mundo; esto no obstante no explica *cómo conocemos que conocemos* las cosas – una exigencia de la epistemología post-cartesiana. Decir que sólo conocemos realmente las cosas si *conocemos como conocemos* suena a algo así como una “garantía” de que estamos en lo cierto, algo que no podemos razonablemente esperar encontrar.

Muchos filósofos piensan la filosofía en el juego entre apariencia y realidad. Algunos filósofos inclusive piensan que son capaces de establecer los contornos precisos de esta distinción y de establecer lo que es la realidad y cual conjunto de creencias no pueden ser puestas bajo sospecha o, al contrario, afirman que no disponemos de tales creencias o que de las que disponemos no están de acuerdo con mundo. Otros dicen que no es necesario establecer esta distinción; que ella exige una capacidad que está más allá de la condición humana. Creo que Davidson se sitúa en ese segundo grupo. En Davidson, la filosofía envuelve algo próximo a las siguientes palabras de Marcia Cavell:

“La filosofía comienza apenas en el lugar que puede, *aquí*, en medio de las cosas, con bue-

nos pensadores cuyos pensamientos toman el tiempo y el mundo como garantidos... El conocimiento no está anclado verticalmente y, por causa de esto, ninguna parte particular de él puede ser dada como una garantía para la vida toda. Él está sustentado en un lugar por varias contingencias que toma como garantidas, como son la mente de cada uno y su existencia como un yo.” (Cavell, 1993: 41)

6. Para terminar, dos breves observaciones finales. La primera es que esa idea de *involucramiento con el mundo* y del *realismo cotidiano* no quiere decir que la noción de *vida común* sea una noción desprovista de problemas teóricos (filosóficos) y prácticos. Cualquier persona experimenta dificultades para comprender, enfrentar y resolver desafíos del mundo común (que pueden ir desde la elección del ómnibus que lo llevará al trabajo, hasta la comprensión de su condición humana, de la alegría, del dolor, de la enfermedad y de la muerte). ¿Cuántos de nosotros, sinceramente, nos sentimos confusos, titubeantes, afligidos o simplemente *no comprendemos*? Cierta vez, cuando me detuve en el Aeropuerto de Congonhas (en San Pablo, Brasil), ayude a una señora de más o menos 60 años a cargar una de sus maletas que, sollozando, decía: “yo no comprendo la ingratitud de las personas”, hizo silencio y comenzó a llorar – y yo no iba a preguntarle si ella era escéptica o dogmática, idealista o realista. Pero también desde el punto de vista filosófico, la vida común y la explicación de la acción tienen una complicación que no puede ser barrida debajo de la alfombra y, de hecho, no tiene sentido.

La segunda consideración es obvia: Davidson no es pirrónico. No sugiere ni la *suspensión del*

juicio ni la *ataraxia* (algunas veces estoy tentado a decir que él practica la suspensión de juicio cuando habla de la verdad como un primitivo semántico, pero sé que eso es una exageración). Él se encuentra, en la tradición filosófica, mucho más próximo a Platón, digo a Sócrates, que a Sexto Empírico<sup>9</sup>. En varios pasajes él deja clara la proximidad de su concepción del análisis filosófico con el método eléntico. Y es curioso que los comentaristas raramente discutan esa filiación de Davidson a una cierta lectura de la dialéctica platónica (y recordemos que él no sólo dedicó su tesis doctoral al *Filebo* de Platón, sino que escribió varios artículos, en sus últimos años sobre el diálogo y dialéctica).

Para Davidson, el análisis filosófico de la interpretación del lenguaje *no es una doctrina filosófica*, sino una actitud adoptada por filósofos en diferentes épocas y situaciones; ella refleja la tentativa de encontrar razones para las tesis en disputa sobre una duda decisiva moral y epistemológica fundante. Tanto en el trabajo socrático como en la *interpretación radical* somos persuadidos a abandonar, en beneficio de la investigación filosófica, la idea comúnmente aceptada según la cual el lenguaje es una regla o convención plenamente compartida entre hablante y oyente. En el diálogo davidsoniano-socrático en el cual los interlocutores intentan entenderse mutuamente, *la suposición de que están usando palabras con los mismos significados necesita de investigación y esclarecimiento*. Las más de las veces, se reconoce que las palabras no guardan el mismo valor semántico entre los interlocutores. Lo que exigirá

que el significado propio de la palabra sea revelado en el proceso de pregunta y respuesta. Davidson insiste que en la dialéctica el habla es el componente central y el oficio de los filósofos se caracteriza por un cierto modo de participar y conducir el diálogo. Davidson dice: *Sócrates estaba en lo cierto: escribir no es suficiente. Si queremos aproximarnos a la sabiduría más sólida, debemos hablar y, es claro, oír* (cf. Davidson, 1994b: 432).

El objeto del diálogo es precisamente ese desacuerdo semántico que, en el fondo, exhibe un desacuerdo metafísico y moral in-sustentable. En la disputa eléntica, los interlocutores pueden partir de una afirmación y en el movimiento del diálogo uno de los hablantes ser persuadido de usar la palabra que desencadenó el disenso en una acepción que no estaba presente el inicio de la conversación.

Debo recordar que nada de esto está en desacuerdo con el pirronismo, pues es así que Porchat se expresa:

“... los escépticos reconocemos que el diálogo, la discusión y la argumentación frecuentemente llevan a que mudemos nuestros puntos de vista, a que eventualmente adoptemos los de nuestros interlocutores a los cuales antes nos oponíamos, o a que, al contrario, nuestros interlocutores sean a veces persuadidos por nosotros y abandonen sus antiguos puntos de vista, pasando a compartir los nuestros.” (Porchat, 1996: 140)

El diálogo así concebido con la presencia del filósofo estará barajando nuestras palabras

<sup>9</sup> Traté rápidamente de este asunto en el ensayo “Davidson, Sócrates y los instrumentos de la Filosofía” (Silva Filho, 2002).

y remodelando nuestros conceptos familiares, principalmente aquellos que representan nuestros valores y creencias más fundamentales. Difícilmente palabras como “conocimiento”, “virtud”, “santidad”, “honestidad”, “verdad” y “persona”, sobrevivirán incólumes sin ser afectadas por los cambios efectuados en nuestro lenguaje durante la discusión. Ese cambio hará una gran diferencia en el modo como comprendemos y vivimos juntos. Davidson recuerda a Vlastos y dice que *alguien que, como Sócrates, practica el método dialéctico acepta “el peso de la libertad que es inherente a toda comunicación significativa”* (Davidson, 1994b: 436). Por eso, cuando se le preguntó que era la filosofía, respondió: “Para mi, filosofar es intentar mantener la mente abierta” (Davidson & Marchetti, 2001 : 3).

(Versión Española Carlos E. Caorsi)

## Bibliografía

- Bridges, J. (2005). “Davidson’s transcendental Externalism”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, forthcoming.
- Burnyeat, M. y Frede, M. (1998). *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis, Cambridge: Hackett.
- Cabrera, I. (comp.) (1999). *Argumentos Transcendentales*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Carpenter, A. (2002). “Davidson’s transcendental Arguments”, in: Malpas (ed.), *From Kant to Davidson: philosophy and the idea of the transcendental*. London: Routledge, pp. 219-237.
- Cavell, M. (1993). *The Psychoanalytic Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cutrofello, A. (1999). “The transcendental Pretensions of the Principle of Charity”, in: Lewis E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago, La Salle: Open Court, pp. 333-341.
- Davidson, D. (1989). “The Conditions of Thought”, in: Johannes Brandl y Wolfgang L. Gombocz (eds.), *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi – Grazer Philosophischen Studien, pp. 193-200.
- Davidson, D. (1994a). “Davidson, Donald”, in: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, pp. 231-236.
- Davidson, D. (1994b). “Dialectic and Dialogue”, in: Gerhard Preyer *et al.*, eds., *Language, Mind, and Epistemology*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, pp. 429-437.
- Davidson, D. (1999). “Reply to Barry Stroud” in: Lewis E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago/La Salle: Open Court, pp. 162-165.
- Davidson, D. (2001a). “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendons Press, pp. 137-153.
- Davidson, D. (2001b). “Rational Animals”, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendons Press, pp. 95-105.
- Davidson, D. (2001c). “Externalism”, in: Kotako, P., Pagin, P. y Segal, G. (eds.), *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI Publications, pp. 1-16.
- Davidson, D. (2001d). “Comments on Karlovy Vary Papers”, Kotako, P., Pagin, P. y Segal, G. (eds.), *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI Publications, pp. 285-307.
- Davidson, D. (2001e). “What Thought Requires”, in: *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press, pp. 135-149.

- Davidson, D & Marchetti, G. (2001). "An Interview with Donald Davidson", in: *Philosophy Now*, n. 32, pp. 1-8.
- Dutra, L. H. A. (2005). "Escepticismo", in: *Oposições Filosóficas*. Florianópolis, Editora UFSC, pp. 7-20.
- Eva, Luiz A. A. (2005). "O primeiro escéptico (acerca da coerência de lo pirronismo)", in: W. J. Silva Filho (org.), *O Escepticismo y a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí : Editora Unijuí, pp. 45-86.
- Farkas, K. V. (2003). "What is Externalism?", in: *Philosophical Studies*, n. 112, pp. 187-208.
- Fogelin, R. J. (2000). "Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Skepticism for Another", in: *Philosophical Issues*, n. 10, pp. 43-57.
- Fogelin, R. J. (2004). "The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!", in: W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 161-173.
- Ludlow, Peter y Martin, Norah (eds.) (1998). *Externalism and Self-knowledge*. Stanford: CSLI Publications.
- Ludwig, K. (1992). "Skepticism and Interpretation", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, n. 2, pp. 317-39.
- Maker, W. (1991). "Davidson's Transcendental Arguments" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, Issue 2 (Jun.), pp. 345-60;
- Malpas, J. (1999). *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malpas, J. (2005). "Não renunciar ao mundo", trad. C. Bacelar, in: P. J. Smith y W. J. Silva Filho (orgs.), *Significado, Interpretação, verdade: Davidson y a Filosofia*. São Paulo: Loyola, pp. 51-65.
- Mates, B. (1996). "The Skeptic Way", in: Sextus Empiricus, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outline of Pyrrhonism*. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 4-85.
- Porchat, O. (1996). "O Escepticismo Pirrônico y os Problemas Filosóficos", in: *Cadernos de História y Filosofia da Ciência*, Série 3, Vol. 6, pp. 97-157.
- Porchat, O. (2001). "Ainda es preciso ser escéptico", in: *Discurso*, v. 32, p. 9-30.
- Silva Filho, W. (2002). "Davidson, Sócrates y os instrumentos da Filosofia", in: Davidson, D. *Ensayos sobre a Verdad*. São Paulo: UNIMARCO Editora, pp. 149-163.
- Smith, P. (2005a). "Davidson, externalismo y escepticismo", in: W. J. Silva Filho (org.). *O Escepticismo y a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, pp. 159-80.
- Smith, P. (2005b). "Davidson para além de lo escepticismo", in: P. Smith y W. J. Silva Filho (orgs.), *Significado, Verdad, Interpretação: Davidson y a Filosofia*. São Paulo: Loyola, pp. 127-154.
- Stern, R. (ed.) (1999). *Transcendental Arguments*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Stern, R. (2000). *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the question of justification*. Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals: An essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1996). *The Bounds of Sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- Striker, G. (2004). "Historical Reflections on classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism", in: W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 13-24.

- Stroud, B. (2000). "Radical Interpretation and Philosophical Scepticism", in: *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, pp. 177-202.
- Unger, P. (1975). *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Wright, C., Smith, B. C. y Macdonald, C. (eds.) (1998). *Knowing our own Minds*. Oxford: Clarendon Press.