

GEORGE EDWARD MOORE

DEFENSA DEL
SENTIDO COMÚN
Y OTROS ENSAYOS

EDICIONES ORBIS S. A.

Distribución exclusiva para Argentina,
Chile, Paraguay y Uruguay:

HYPAMERICA

Título original: PHILOSOPHICAL PAPERS
Traducción de Carlos Solís
Prólogo de Javier Muguerza

© Del prólogo: Javier Muguerza
© George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1959
© 1983 por la presente edición, Ediciones Orbis, S. A.

Distribución exclusiva para Argentina, Chile, Paraguay y
Uruguay:
HYPAMERICA EDICIONES ARGENTINA, S. A.
Corrientes, 1437, 4. piso (1042). Buenos Aires
Tels. 46-4385/4484/4419

ISBN: 84-7530-432-X
D.L.B. 24.422-1984

Impreso y encuadernado por
Gráficas Ramón Sopena, S. A.
Provenza, 93 - Barcelona

Printed in Spain

PRÓLOGO

George Edward Moore es un clásico de la filosofía contemporánea, lo que bastaría por sí solo para justificar la empresa —cualquier cosa, por cierto, menos fácil (y acaso no muy acorde con la sensibilidad filosófica del momento, siquiera sea en nuestro país)— de traducir al castellano sus *Philosophical Papers*.

Aun si la prosa de Moore ha sido justamente celebrada por su simplicidad y lucidez, su lectura no es lo que se dice amena. Y es dudoso que todos los lectores se sientan igualmente compensados del esfuerzo de lidiar con su estilo literario por el prolijo tratamiento de cuestiones tales como la de si la frase «Juzgo ahora que César fue asesinado» expresa un hecho además de una proposición o la de en qué medida doy a entender que es cierto lo que digo cuando digo: «En este momento me encuentro en una habitación; estoy de pie; voy vestido; hablo en voz alta; tengo en mi mano algunas hojas escritas; hay muchas otras personas en la misma habitación; y, además, en aquella pared hay ventanas y una puerta en esta otra» ante el auditorio —más o menos estupefacto— de una sala de conferencias de esas características. Nada de ello afecta, sin embargo, a la oportunidad de la publicación de un libro como éste. Los filósofos no escriben de ordinario con el propósito de servir de pasatiempo a sus semejantes, por más que muchos de ellos lo consigan —incluso sin necesidad de proponérselo— tanto en el bueno como en el mal sentido. En cuanto a la pasión por las minucias filosóficas, quizá sea tan tediosa como el delirio de grandeza de los filósofos de opuestas aficiones; pero el examen pacienzudo y riguroso de pequeñas cuestiones parece, en cualquier caso, preferible al apresurado y superficial de las de más envergadura, resultando por lo demás harto difícil calibrar en razón de su tamaño los problemas de que se ocupa la filosofía. Problemas técnicos y hasta en apariencia superfluos, como el de si la existencia es o no un predicado, han conseguido desde Kant apasionar a una amplia gama de filósofos, fuesen cultivadores de la lógica o de la teología. Y no menos ilustres son, en dicho

sentido, otros problemas —desde el de los universales al del escepticismo— de que también se ocupa nuestro autor en su libro.

No es por ahí, por consiguiente, por donde se suscitan mis recelos sobre la posible acogida de este último en nuestro medio filosófico. Las coordenadas de nuestro medio filosófico, según es bien sabido, se dilatan por una parte hasta el siglo trece y por otra hasta el veintitantos, lo que acaso no propicie la aclimatación en su interior de la filosofía simplemente contemporánea. Eso es lo que pudiera suceder, por poner un ejemplo, con la filosofía analítica, que tiene a Moore por uno de sus fundadores y principales animadores. Aun si la importación de tal filosofía al mundo de habla castellana es de fecha relativamente reciente, el análisis filosófico cuenta ya casi con tres cuartos de siglo de existencia. Los reparos de quienes vean en él un tipo de pensamiento excesivamente novedoso no deben preocuparnos, pues, gran cosa, salvo por lo que se refiere a su alarmante falta de información. Más preocupantes son, en cambio, los reparos de quienes consideren obsoleto ese tipo de pensamiento, aun sin por lo demás tomarse siempre la molestia de estudiarlo previamente. La filosofía analítica no es, desde luego, «cosa de hace setenta y pico años». La misma diversidad casi proteica de sus manifestaciones —que con frecuencia hace difícil agrupar bajo un rótulo común tendencias filosóficas tan dispares como el atomismo lógico, el neopositivismo, las distintas etapas del influjo wittgensteiniano o las plurales direcciones del análisis actual— es, por lo menos, un indicio de su vitalidad. Y nada hay, en principio, que obligue a dar aquella historia por concluida. Pero sería de maravillar que, al cabo de esos años, la filosofía analítica —que fue, desde sus orígenes, una filosofía académica— no se haya convertido en «filosofía establecida» dentro del mundo anglosajón que la viera nacer y desarrollarse hasta conquistar posiciones de indiscutible hegemonía intelectual. Ello tal vez haga recomendable, si es que en filosofía se precisa de recomendaciones al respecto, la adopción ante la misma de una actitud más crítica que escolástica. Pero sería de lamentar que confundiésemos la crítica de lo que se conoce más o menos a fondo con el desprecio de lo que supinamente se ignora. Pues ello nos privaría, entre otras cosas, de tomar contacto con la importante obra de Moore.

Como acabo de recordar, Moore pasa por ser una de las grandes figuras del movimiento analítico, comparable por su talla a las de Russell o Wittgenstein. El horizonte de sus intereses es bastante más reducido que el de aquél y la profundidad de su penetración en la temática que realmente le interesó es sin duda menor que la de éste, según se ha puesto de relieve con frecuencia y él

mismo fue el primero en reconocer¹. Pero la seriedad con que asumió su oficio filosófico —una seriedad candorosa y hasta ingenua, más bien que solemne o pedantesca— es superior, si cabe, a la de ambos. Si en nuestro siglo ha habido un filósofo «puro», ése ha sido indudablemente Moore. Semejante pureza, a la que Moore debe su mayor fama, acaso sea también lo que hoy más le distancie de nosotros, pues a decir verdad vivimos tiempos en los que no parece haber lugar para filosofías demasiado puras. Algo de esto reflejan las palabras del economista J. M. Keynes, condiscípulo de Moore en Cambridge, cuando escribe —con nostalgia ciertamente más fácil de comprender que de compartir— acerca de un pasaje de su obra: «Este capítulo transmite todo el encanto de su presencia de ánimo para tomar las cosas al pie de la letra, toda la pura y penetrante intensidad de su visión de cuanto nos rodea, ingenua y desvestida de todo aditamento extraño. Moore sufrió un día una pesadilla en que le era imposible distinguir a las proposiciones de las mesas. Pero, en rigor, ni aun despierto podía hacer diferencias entre el amor, la belleza o la verdad y el mobiliario. Todas aquellas cosas revestían para Moore unos perfiles no menos acusados que este último, idéntica firmeza y solidez en su carácter de cualidades objetivas, la misma realidad de sentido común. No veo razón para que arrumbemos hoy sus intuiciones básicas..., por más que éstas se nos revelen de todo punto insuficientes para dar cuenta de la experiencia real de nuestros días. Que provean una justificación de una experiencia completamente independiente de los acontecimientos externos entraña un aliciente adicional, aun si ya no es posible vivir confortablemente instalados en el imperturbable individualismo que fue el gran sueño hecho realidad en nuestros viejos tiempos eduardianos»². Pero no es de extrañar que un autor contemporáneo como Alasdair MacIntyre concluya declarando que los valores de que se hace eco Keynes son, en definitiva, «los valores del ocio protegido, por más que el carácter estrecho y clasista de las actitudes que los respaldan no aparezca tanto en lo que Moore valora cuanto en lo que excluye»³.

Alguien podría pensar que semejantes consideraciones sociológicas son absolutamente impertinentes a la hora de emitir un juicio sobre la obra de Moore o cualesquiera otros filósofos. Personalmente no lo creo, aunque no fuera más que porque nos permi-

ten matizar la diversa adscripción a la clase ociosa de los filósofos antiguos y los modernos filósofos universitarios. Pero, concentrándonos exclusivamente en el caso de estos últimos, no cabe duda de que el carácter profesionalizado de la actividad filosófica de Moore —lo mismo que el de sus maestros o sus discípulos— ha tenido por fuerza que dejar alguna huella en su producción. Moore fue, en cualquier caso, un típico espécimen de filósofo universitario. A lo largo de veintiocho años (1911-1939) profesó trimestre tras trimestre en la Universidad de Cambridge, en la que antes había estudiado durante doce y adonde otros profesionales de la filosofía venían —en ocasiones desde allende el Atlántico— a oírle disertar tres veces por semana sobre filosofía de la naturaleza o de la mente. *Fellow* de por vida del Trinity College, miembro activo de la *Aristotelian Society*, editor de la revista *Mind* desde 1921 a 1947, Moore fue todo lo que un filósofo inglés de la época podía ser sin salir de los apacibles confines del recinto académico. Y ese academicismo, intelectualmente rentable tras cursos y más cursos de tenaz porfía con argumentos tales como los del realismo y el fenomenalismo de la percepción, contribuiría a angostar un tanto la mira de sus preocupaciones filosóficas. Cuando, con ocasión de la Segunda Guerra Mundial, unos discípulos americanos consideraron conveniente llevarse al anciano Moore a dictar sus cursos en los Estados Unidos, éste continuó allí sopesando los méritos y deméritos del realismo y el fenomenalismo, como si nada hubiera más importante de momento en este mundo. Y, al serle reprochadas por un crítico tales limitaciones de su problemática, todo lo que se le ocurrió responder es que esos eran los problemas que más habían atraído su atención y para enfrentarse con los cuales se hallaba probablemente más capacitado, «de suerte que quizás no haya motivos para lamentarse de no haber abordado otro género de cuestiones, acaso de mayor trascendencia práctica, con los que sólo me habría sido dado bandearme peor de lo que lo hice con aquellos de que efectivamente me ocupé»⁴.

Lo menos que se puede decir de una respuesta semejante es que es una respuesta honrada. Y el pensamiento filosófico de Moore rezuma, en efecto, honradez por todos sus poros. Cualesquiera que sean las insuficiencias de la filosofía académica, ésta no se halla exenta de pequeñas virtudes, como la laboriosidad o el hábito del rigor. Moore las reunió posiblemente todas, y en un

1. Cf. G. E. MOORE, «An Autobiography», en *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. Schilpp, Nueva York, 1942, págs. 1-40.

2. J. M. KEYNES, *TWO Memoirs*, Londres, 1949, pág. 94.

3. A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, Nueva York, 1966 (hay trad. cast. de R. J. Walton, *Historia de la ética*, Paidós, Buenos Aires, 1970), pág. 256.

4. G. E. MOORE, «A Reply to my Critics», en *The Philosophy of G. E. Moore*, cit., pág. 676. Dentro de las limitaciones apuntadas, los intereses filosóficos de Moore fueron, no obstante, variados, como puede apreciarse en *The Commonplace Book of G. E. Moore 1919-1953*, ed. C. Lewy, Londres, 1962.

grado eminente. Pero de la honradez, en el sentido en que Moore la poseía, yo no diría precisamente que se trate de una «pequeña virtud». Esa honradez no es sólo la que impide a un filósofo embarcarse en aventuras que considera exceden a sus capacidades —la honradez que distingue al filósofo modesto, más que del ambicioso, del simplemente fatuo—, sino la que le incita, sin retórica, a buscar la verdad y a poner esa búsqueda por encima de todo otro objetivo. Que la verdad —en la filosofía como en cualquier otro dominio de la cultura humana— sea más o menos ardua de lograr, eso es ya harina de otro costal. Al final de su larga carrera filosófica, Moore no titubeó en conceder «que había tenido bastante más éxito en el planteamiento de los problemas que deseaba resolver que en el hallazgo de soluciones satisfactorias para los mismos»⁵. Lo cual también es una muestra de honradez, tanto más estimable cuanto que, por desgracia, tales declaraciones no son muy usuales en boca de filósofos o lo son sólo a título de metillas formularias.

A juzgar por la devoción de quienes frecuentaron sus clases de Cambridge, la influencia de sus casi seis lustros de ininterrumpida docencia ha debido ser muy grande. Y aun si, según las mismas fuentes, el Moore de dichos cursos estaba por encima de sus publicaciones⁶, la presente traducción de sus *Philosophical Papers* puede ayudar a darnos a conocer su pensamiento de esa etapa, prácticamente inédito para el lector en lengua castellana. En efecto, el Moore que éste conoce es el filósofo moral, esto es, el Moore de los *Principia Ethica* de 1903 o de la *Ethics* de 1912⁷, libros ambos escritos fuera del ambiente de Cambridge —si bien nunca desconectados de este último por su espíritu— y anteriores a la época de su madurez. Aunque estos dos libros han bastado para asegurar a Moore un puesto privilegiado en la historia de la ética contemporánea, lo cierto es que Moore no volvería a ocuparse por escrito de cuestiones de ética —excepción hecha de un par de trabajos⁸ y de su participación en un simposio⁹— hasta la «Reply to

5. G. E. MOORE, *op. cit.*, pág. 677.

6. Una muestra de sus cursos, en *Lectures on Philosophy by G. E. Moore*, ed. C. Lewy, Londres, 1966.

7. Cf. *Principia Ethica*, trad. cast. de A. García Díaz, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1969 y *Ethica*, trad. cast. de M. Cardenal Iracheta, Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1929.

8. Los dos trabajos en cuestión —«The Conception of Intrinsic Value» y «The Nature of Moral Philosophy»— figuran en G. E. MOORE, *Philosophical Studies*, Londres, 1922.

9. El simposio de referencia es «Is Goodness a Quality?» e intervinieron en el mismo, junto con Moore, los filósofos H. W. B. Joseph y A. E. Taylor (vid. *Aristotelian Society, Supplementary Vol.* 11, 1932, págs. 116-68). La intervención de Moore se halla recogida en este libro.

my Critics» con que se cierra el volumen colectivo *The Philosophy of G. E. Moore* de 1942. Para informarnos, pues, sobre su obra durante aquel amplio período intermedio de su vida, no tenemos otro remedio que acudir a libros como el nuestro.

Más si nos preguntáramos qué es lo que da su prioridad a esta colección de artículos —publicados todos ellos con anterioridad, pero no editados conjuntamente hasta el año mismo de su muerte— sobre otros libros de Moore, como sus *Philosophical Studies* (1922) o *Some Main Problems of Philosophy* (1953), habría que responder que la presencia entre los mismos de su célebre trabajo «A Defence of Common Sense» (1925). Autores de tan diferente orientación como Alfred C. Ewing, Richard B. Braithwaite o Norman A. Malcolm no han vacilado en señalarlo como la cumbre de la producción filosófica de Moore¹⁰. Y, sea o no discutible esa valoración, en el mismo se encierra ciertamente la clave toda de la comprensión de su filosofía

En sus años de estudiante de filosofía, a finales del siglo pasado, Moore pudo todavía vivir un capítulo de la historia de esta última muy diferente del que —en compañía de Russell y con la decisiva aportación ulterior del primer Wittgenstein— iba a contribuir a inaugurar. De entre sus mentores filosóficos, por ejemplo, ninguno logró ejercer sobre él —según su propia confesión— una sugestión comparable a la del neohegeliano McTaggart. Bajo esa sugestión dedicó incluso al pensamiento de Bradley uno de sus primeros trabajos, en el que, entre otras cosas, pueden leerse afirmaciones como ésta: «El tiempo, tanto en su continuidad como en su discreción, ha de ser totalmente rechazado si hemos de formarnos una adecuada idea de lo real... Pasado, presente y futuro no existen, si por existencia queremos dar a entender la asignación a los mismos de plena Realidad y no la existencia como mera Apariencia»¹¹, afirmaciones que más tarde reputaría de «absurdas si las hay». El hegelianismo de aquellos neohegelianos británicos era, a decir verdad, un hegelianismo harto *sui generis*; y hasta cabría tal vez dudar de la conveniencia de llamarlos «hegelianos» en algún sentido¹². Quizá fuese mejor hablar de «metafísicos», y todavía me-

10. Cf. los trabajos de estos autores incluidos en A. Ambrose y M. Lazerowitz (eds.),

G. E. Moore, Essays in Retrospect, Londres-Nueva York, 1970.

11. B. BOSANQUET, S. H. HODGSON y G. E. MOORE, «In What Sense, if Any, Do Past and Future Time Exist?», *Mind*, VI, 1897, págs. 228-240.

12. Como agudamente observa JOHN PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, 1967, pág. 59, la dialéctica de estos filósofos más parece tener que ver con la dialéctica parmenidea que con la de Hegel.

jor apellidarlos de «metafísicos desenfrenados». Pues lo cierto es que, como Russell (e incluso el primer Wittgenstein), Moore no dejó de cultivar toda su vida un cierto tipo de metafísica austera-mente sofrenada. De ahí que filósofos posteriores hayan podido preguntarse si su obra abría una nueva era o más bien cerraba otra.

Entre aquellos analistas para quienes la filosofía analítica comienza justo, y sólo, con el Wittgenstein tardío, sería de esperar que la respuesta se inclinase por la segunda de ambas alternativas. Mas, en contra de semejante expectativa, lo corriente es que hagan con Moore una excepción, considerándole como un wittgensteiniano *avant la lettre*. Adelantando algunos acontecimientos de los que luego habremos de ocuparnos, diremos ahora sólo que esa interpretación de Moore —que impone a su filosofía lo que cabría llamar un «freno analítico de refuerzo» y la convierte en puro y simple análisis del lenguaje— es una interpretación abusiva

Donde primeramente se ha denunciado dicho abuso ha sido a propósito de su filosofía moral: la ética de Moore no se interesa únicamente por el significado de la palabra «bueno» o cuestiones lingüísticas por el estilo, sino asimismo por averiguar qué cosas son buenas y qué debemos hacer¹³. Mas la denuncia podría extenderse al resto del pensamiento filosófico de Moore. En el capítulo «What is Philosophy?», primero de su libro *Some Main Problems of Philosophy* y originariamente redactado en 1910, Moore propone la siguiente definición del cometido de la filosofía: «El primero y más importante problema filosófico consiste en proporcionar una descripción general de la totalidad del universo»¹⁴. Años más tarde, en su curso de 1933-1934 recogido en las postumas *Lectures on Philosophy*, Moore nos ofrece una definición lexicográfica más bien que estipulativa de «filosofía», esto es, una definición tendiente a reproducir el uso del vocablo vigente por esas fechas de auge del análisis filosófico. El curso consiste todo él en una glosa de la bien conocida distinción de Broad entre «filosofía crítica» y «filosofía especulativa»¹⁵. Con detalladas cualificaciones en las que aquí no nos podemos detener, Moore acaba identificando a la primera con la filosofía analítica —entendida como el estudio de

«cuestiones relativas al significado de las palabras, frases y formas de expresión»— y caracterizando a la segunda, igual que antes, como el estudio de «cuestiones relativas a la realidad en su conjunto»¹⁶. Y por si hubiera alguna duda acerca de esta su comprensiva manera de entender la filosofía, todavía en 1942 replicaría a su caracterización como un filósofo analítico por parte de John Wisdom en los siguientes términos: «(Wisdom) habla... de mi concepción de la filosofía como análisis', como si alguna vez yo hubiera dicho que la filosofía se reduzca a análisis. Ciertamente es que un poco antes... (Wisdom) matizaba un tanto aquella afirmación al hablar de 'las implicaciones de mi práctica en lo tocante al auténtico cometido de la filosofía', donde pienso que por mi práctica' entendía mi costumbre de procurar analizar y por 'implicaciones de la misma' que tal modo de proceder implicaría la creencia por mi parte de que el resto de los filósofos debieran hacer otro tanto y *nada más que eso*. Mas no es verdad que yo haya dicho, creído o dado a entender nunca que el análisis sea el único cometido apropiado de la filosofía. De mi práctica del análisis se puede ciertamente desprender que este último es, en mi opinión, uno de los cometidos de la filosofía. Pero eso es todo lo lejos a que estoy dispuesto a llegar en mis concesiones. Y analizar no es, desde luego, lo único que en realidad he tratado de hacer»¹⁷.

El denominador común de la concepción de la filosofía sustentada por él en todas esas fases de su pensamiento es lo que llama Moore el «Common Sense view of the world», que tiene más que ver —no lo olvidemos— con la filosofía especulativa que con la propiamente analítica. El sentido común ha gozado de decididamente buena reputación en la tradición filosófica de lengua inglesa. Dejando a un lado a los autores escoceses de esa invocación, los orígenes de aquel crédito se remontan por lo menos a Locke, si no a Francis Bacon. Y hasta el propio Hume, insistentemente solicitado por las tentaciones escépticas, se inclinó con frecuencia a anteponer el punto de vista «vulgar» al «filosófico». Tan sólo Berkeley mantuvo sin pestañear su negativa a condescender con las vulgaridades del sentido común. Y Berkeley fue siempre el paradigma de la sofisticación filosófica que Moore se había propuesto debelar. «A Defense of Common Sense» constituye el eslabón central de una trilogía cuya primera pieza vendría a ser «The Ke-

13. Cf. M. WARNOCK, *Ethics since 1900*, Oxford, 1960 (hay trad. cast. de C. López-Noguera, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968), págs. 16 y ss.

14. Cf. G. E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy*, Londres, 1953, c. I, «What is Philosophy?», págs. 1-27, pág. 2.

15. Cf. C. D. BROAD, «Critical and Speculative Philosophy», en J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy. First Series*, Londres, 1924. Una exposición en castellano de la citada distinción puede encontrarse en el libro del autor *El pensamiento científico*, trad. de R. L. Pérez y C. L. Landa, Tecnos, Madrid, 1963, págs. 15-24.

16. G. E. MOORE, *Lectures on Philosophy*, cit., III, «Selections from a Course of Lectures Given in 1933-34», págs. 153-196.

17. G. E. MOORE, «A Reply to My Critics», cit., págs. 675-76. El trabajo de Wisdom al que alude Moore es su contribución «Moore's Technique» a *The Philosophy of G. E. Moore*, págs. 419-450.

futation of Idealism» (1903) y cuya pieza terminal la constituye su «Proof of an External World» (1939)¹⁸. En el primero de esos trabajos se fustiga la tesis del *esse est percipi* y en el segundo se demuestra la existencia de «cosas exteriores a nosotros» mediante el famoso procedimiento de levantar las dos manos y decir, acompañándose de sendos gestos con la derecha y con la izquierda, «Aquí hay una mano y aquí hay otra». Esta demostración, a la que debe Moore su imagen pública de un moderno Doctor Johnson sin necesidad de bastón, tiene poco que ver con los refinamientos de los filósofos analíticos, quienes no han dado muestras de demasiada estima por la misma. Max Black ha apuntado, probablemente con razón, que el escéptico consideraría irrelevante la argumentación de Moore para sus cuitas *filosóficas*, mientras que —a efectos *prácticos*— está claro que no habrá de ocurrirle comprar tan sólo un guante fundado en la sospecha de que su segunda mano pudiera no existir, lo que acreditaría la irrelevancia del argumento también a este respecto¹⁹. Y el comentario más piadoso que la prueba de Moore sugiere a Friedrich Waismann es el de que «se trata, a no dudarlo, de un gran probador ante los ojos del Señor»²⁰.

Los rasgos fundamentales de la cosmovisión mooreana del sentido común se hallan ya trazados con vigor en el trabajo «What is Philosophy?» más arriba citado. El sentido común admite con certeza la existencia en el Universo de dos tipos de cosas, a saber, objetos materiales y actos de consciencia. Los primeros, por descontado, podrían existir —y de hecho han existido, existen y presumiblemente existirán—, aunque nosotros no seamos conscientes de que lo hacen, si bien —dadas las adecuadas circunstancias de tiempo y de lugar— será posible, al menos en principio, que alguien cobre consciencia de los mismos. Sobre la base de este puñado de creencias del sentido común, que nadie se atrevería a negar ni acaso a enunciar en virtud de su obvia condición de perogrulladas, se levantan los edificios de las ciencias especiales encar-

gados de incrementar nuestra información sobre determinadas áreas de uno u otro de aquellos dos grandes géneros de cosas, sean físicas o psíquicas. El conocimiento que las ciencias nos proporcionan de esas cosas es continuo con el conocimiento de sentido común que de ellas poseíamos. Por lo demás, quienes admitan que esas cosas existen relacionadas entre sí en el espacio y en el tiempo, difícilmente rechazarán la realidad del espacio y el tiempo mismos, aunque estarán en su derecho de negarles análogo carácter sustancial que el concedido a unas y otras. Con este último añadido queda, en fin, completa la descripción general de *toda*, el universo que el sentido común nos facilita. Pero no hay que pensar que los filósofos, que Moore no ignora son difíciles de contentar, se consideren satisfechos con semejante descripción. Algunos de entre ellos tratarán de ampliarla con la introducción de nuevos géneros de entidades de naturaleza asimismo sustancial, tal y como sucede, por ejemplo, con quienes admiten la existencia de Dios. Moore opina que la introducción de dichas entidades va, en rigor, *más allá* del sentido común, lo que equivale a traspasar a quienes las admiten el *onus probandi* de las mismas. Otros filósofos, en cambio, tratan, más bien que de ampliarlo, de contradecir nuestro repertorio de creencias del sentido común, tal y como sucede, por ejemplo, con quienes niegan que podamos conocer todas o algunas de las cosas que el sentido común alega conocer o quienes niegan sencillamente que las haya. El cometido de Moore en este punto es meramente expositivo, lo que le excusa de toda obligación apologética. Pero es evidente que su filosofía no sólo no pretende llevarle la contraria al sentido común, sino que se articula en torno al mismo según las diferentes parcelas problemáticas a que su aceptación pudiera dar lugar problemas relativos a la existencia de estos o aquellos géneros de cosas, de la incumbencia de la metafísica; problemas relativos a la génesis y validez de nuestro conocimiento de esas cosas, de la incumbencia de una teoría del conocimiento en estrecha vecindad con la psicología y con la lógica; problemas, finalmente, relativos a lo que sea bueno o malo hacer con ellas, de la incumbencia de la ética o filosofía moral²¹.

Como su título indica, «A Defence of Common Sense» no se limita ya a exponer una filosofía del sentido común, sino intenta *defender* la cosmovisión de este último frente a las críticas filosóficas que antes se insinuaban en su contra. Los enunciados de índole un tanto abstracta —como «Existen objetos materiales», «Hay actos de consciencia» o «El espacio y el tiempo son reales»— que el

18. El trabajo «The Refutation of Idealism», *Mind* XII, 1903, págs. 433-53, se halla recogido en los ya citados *Philosophical Studies*; el trabajo «Proof of an External World», *Proceedings of the British Academy*, vol. XXV, 1939, págs. 273-300, lo está en este libro.

19. M. BLACK, «Linguistic Method in Philosophy», en *Language and Philosophy*, Ithaca, Nueva York, 1949, págs. 3-22, p. 11 (este trabajo ha sido traducido al castellano por C. Solís, en J. Muguerza, ed., *Lecturas de filosofía analítica*, I, Alianza Universidad, Madrid).

20. F. WAISMANN, «HOW I See Philosophy», en H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, Londres, 1956, págs. 447-90, p. 448 (hay traducciones castellanas de C. Aldama y otros en A. J. Ayer, ed., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965, y de C. Solís, en J. Muguerza, ed., *Lecturas de filosofía analítica*, I, cit.).

21. G. E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy*, cit., c. I.

sentido común patrocinaba en el párrafo precedente se corresponden con conjuntos de enunciados más concretos que, en lisa y llana prosa, vendrán a decir que se dan realidades como mi cuerpo y otros cuerpos sobre la superficie de la tierra, que yo y otros sujetos percibimos, imaginamos y recordamos, que dos o más cosas existentes pueden hallarse unas a la derecha o a la izquierda de otras y preceder algunas de ellas a algunas de las restantes, etc., etc., etc. La relación entre estos enunciados expresados en román paladino y aquellos otros más prosopopéyicos es más o menos la siguiente: la denegación de que existan objetos materiales implica la denegación del correspondiente conjunto de enunciados relativos a la presencia de realidades corporales sobre la superficie de la tierra, tal y como la denegación de que haya actos conscientes implica la denegación del correspondiente conjunto de enunciados relativos a nuestra capacidad de percibir, imaginar o recordar (a la inversa, la afirmación de que alguien es capaz de percibir, imaginar o recordar implicaría el rechazo de la afirmación de que no hay actos de consciencia, tal y como la afirmación de que hay un cuerpo sobre la superficie de la tierra implicaría el rechazo de la afirmación de que no existen objetos materiales). Ahora bien, Moore se resiste a conceder que nadie en su sano juicio pueda negar que se den realidades corporales sobre la superficie de la tierra, ni que seamos capaces de percibir, imaginar o recordar, ni que las cosas guarden entre sí relaciones espaciales o temporales. Pese a lo cual no faltan, sin embargo, filósofos sofisticados que —en una u otra versión de las mismas— hayan tenido la ocurrencia de sostener tesis como éstas: «No existen objetos materiales», «No hay actos de consciencia», «El espacio y el tiempo son irreales». Ante cada una de estas sorprendentes aseveraciones, Moore *podría* siempre responden «¿Cómo se atreve usted a decir eso? Aquí hay una mano y aquí hay otra; usted y yo podemos percibirlos por igual; vea usted que una de ellas se halla a mi derecha y la otra a mi izquierda; y que, si lo deseo, muevo primero ésta y luego aquélla.» Pero, en rigor, ni tan siquiera *necesitaría* decir nada de eso, pues se trata de algo que el filósofo sofisticado sabe de sobra y lo admite sin reservas —como cualquier otro hijo de vecino— tan pronto se apea de su alto coturno doctoral para pasear entre la gente a ras del suelo. Lo que equivale a decir que hace suyas —aunque, a decir verdad, *no al mismo tiempo*— proposiciones evidentemente incompatibles, incoherencia esta última que ningún filósofo, sofisticado o no, debiera permitirse²². Ésta es,

22. G. E. MOORE, en esta obra, págs. 47-74.

muy concentrada (y sin duda también empobrecida), la sustancia de la defensa mooreana del sentido común.

Según se ha indicado hace un momento, la premisa de su razonamiento no ofrece dudas para Moore. Aunque en broma se diga que el sentido común es el menos común de los sentidos, lo cierto es que es lo suficientemente *común* como para que pueda nadie eximirse de compartir sus convicciones: «Si... mi posición filosófica... hubiera de ser bautizada con un rótulo, según se ha hecho usual entre los filósofos a la hora de clasificar las posiciones de otros filósofos, pienso que habría que hacerlo así diciendo que soy uno de aquellos que sostienen que la 'cosmovisión del sentido común' es, en algunos de sus aspectos fundamentales, *absolutamente* verdadera. Pero se ha de recordar que, en mi opinión, *todos* los filósofos han coincidido sin excepción conmigo en este punto, de suerte que la verdadera divisoria que de ordinario se establece a este respecto discurriría sencillamente entre los filósofos que *asimismo* sostienen puntos de vista inconsistentes con aquellos aspectos de la cosmovisión del sentido común' y los que no incurrir en tamaña inconsistencia»²³. Ahora bien, aun si la premisa resultara de hecho incontestable, cabría aún preguntarse cuál sea en rigor el grado de cogencia del razonamiento de Moore. En su opinión, la posición de los filósofos que aceptan —cosa que todos ellos hacen— la cosmovisión del sentido común y que «asimismo» sostienen puntos de vista inconsistentes o incompatibles con esta última es una posición incoherente. Y ciertamente lo es en uno u otro sentido del vocablo. Pero el problema es, justamente, *en qué sentido*. ¿Es su incoherencia tanto como una incoherencia *lógica*? O, con otras palabras, ¿es la incompatibilidad o inconsistencia entre sus diferentes aserciones tanto como una *contradicción*? Lo sería si el adverbio «asimismo», de que se sirve Moore, quisiera exactamente decir «al mismo tiempo». Pero antes ya vimos que éste podía no ser el caso. Al filósofo sofisticado le sería dado, por ejemplo, responder que una cosa es escribir libros de filosofía —como hace, supongamos, de las nueve de la mañana a las dos de la tarde— y otra muy diferente tomar, de cuatro a cinco, café con los amigos (o, por resucitar un clásico ejemplo, jugar con ellos al chaquete, si todavía se estila dicho juego).

Pues bien, esta duplicidad es lo que Moore se niega en redondo a tolerar. Bien miradas las cosas, se trata de una duplicidad sospechosamente parecida a la del esquizofrénico, lo que quizás explique que un seguidor de Moore —o, más exactamente, un seguidor

23. *Ibid.*, pág. 63.

del segundo Wittgenstein que fue alumno de Moore— haya aconsejado enviar a esos filósofos al psicoanalista²⁴. Pero Moore no propuso para ellos ninguna terapéutica de ese u otro género. No los consideraba como enfermos. Ni tampoco veía en ellos víctimas más o menos involuntarias de una confusión. Se diría, más bien, que creía que obran como lo hacen por mala fe, la mala fe del filisteo que halla placer en apabullar al hombre sencillo. Y la misma incoherencia que les caracteriza es, diríamos, también de orden *moral*, ya que no estrictamente lógico²⁵. Lo que Moore hizo entonces fue pagarles en la misma moneda, tomando sus palabras en un sentido literal muy diferente del que pomposamente pretendían asignarles y convirtiéndolas así en apabullantes desatinos. Según cuentan sus biógrafos, Moore se hizo famoso en las discusiones del Moral Science Club de Cambridge por su desarmante manera de preguntar al interlocutor: «Oh, ¿*realmente* es eso lo que usted piensa?». Esa es la táctica que aplica ante la campanuda afirmación de que no existen objetos materiales: «Oh, *irrealmente* piensa usted que mis dos manos —he aquí una de ellas, he aquí la otra— son *irreales*?».

Uno no puede por menos de mirar con simpatía esa admirable obstinación de Moore en llamar al pan, pan y al vino, vino. Pero, por suerte o por desgracia, lo que cuenta a la hora de medir la coherencia de un razonamiento filosófico no son las consideraciones de orden moral, sino tan sólo consideraciones de orden estrictamente lógico. Y, desde esta perspectiva, no hay más remedio que concluir que el razonamiento de Moore dista de resultar cogente, produciendo la inevitable sensación *de dar precisamente por sentido lo que trata de demostrar*. Si lo que se pretende demostrar es la existencia de objetos materiales, de nada vale, en efecto, aducir la existencia de dos manos previamente catalogadas como «objetos materiales». O, con otras palabras, el interlocutor de Moore siempre podrá redargüir: «Yo no niego que existan sus dos manos. Lo que niego es que sean objetos materiales.»

Esta última respuesta nos pone en la pista de un nuevo tipo de consideraciones, esta vez de orden epistemológico, que asimismo

24. Cf. MORRIS LAZEROWITZ, *The Structure of Metaphysics*, Londres, 1955. Para su interpretación de Moore, véanse asimismo «Moore and Philosophical Analysis», en *Studies in Metaphilosophy*, Londres, 1964, págs. 182-213; *Philosophy and Illusion*, Londres-Nueva York, 1968, págs. 99-118 y 167-177; y «Moore and Linguistic Philosophy», en G. E. Moore, *Essays in Retrospect*, cit., págs. 102-121.

25. La noción de «incoherencia» manejada por Moore guarda algún parecido con la noción de «desatino (*oddness*)» descrita por P. H. Nowell-Smith en *Ethics*, Oxford, 1957, págs. 74 y ss. (por lo demás, el autor habla ahí —sin demasiada propiedad en ocasiones— de *logical oddness*).

podrían esgrimirse frente a Moore. Los teóricos contemporáneos de la ciencia, al prevenirnos contra las consecuencias de un empirismo demasiado crudo, nos recuerdan con insistencia que no hay «hechos» sino para «teorías», de suerte que —estando sometidas estas últimas a incesante revisión— también lo está incesantemente nuestra visión científica del mundo²⁶. Lo que reza de las teorías científicas reza igualmente —y hasta diríamos *a fortiori*— de aquellas teorías filosóficas que de algún modo aspiren a ser tenidas por continuas con la ciencia (no reza en cambio, por supuesto, de aquellas que aspiren a la inamovilidad de los dogmas teológicos). Ahora bien, comoquiera que deseemos adjetivarla ulteriormente, *la cosmovisión del sentido común es también una teoría*. Y lo que está por ver es si esa teoría se considera o no se considera revisable, esto es, si se admite la posibilidad de errar en ella para tener así también la posibilidad de que el sentido común acierte alguna que otra vez.

Moore parece admitir en ocasiones la posibilidad de errores del sentido común, pero los atribuye invariablemente a la vaguedad de esta última noción²⁷. Es decir, en un momento dado podrían tomarse por creencias del sentido común creencias que un examen más a fondo revelará como controvertibles o simplemente falsas. Pero, dado que a la vez sostiene que las creencias del sentido común que de veras resultaran ser tales habrán de ser *eo ipso* incontrovertiblemente verdaderas²⁸, hay que pensar que el error estribaría, en cualquier caso, en una inadecuada caracterización de lo que sea el «sentido común». Moore no nos suministra, sin embargo, ninguna indicación precisa para caracterizarlo más adecuadamente, pues ofrecer una lista de creencias del sentido común es algo muy distinto que proveernos de un criterio para identificar a las creencias de ese género. Y confiar su identificación a las instituciones más o menos certeras del propio sentido común —como, en último extremo, da Moore la sensación de hacer— constituye, además de un círculo vicioso, un procedimiento seguramente reputable de dogmático.

La debilidad de la posición de Moore no ha escapado a los filósofos analíticos de la última —o penúltima— hornada, esto es, a

26. Cf. sobre este punto mi trabajo «Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia», *Teorema*, 3, 1971, págs. 25-60.

27. Véase más adelante, en esta obra, pág. 63.

28. *Ibid.*, loc. cit.

los llamados «filósofos lingüísticos», «filósofos del lenguaje ordinario» o, como aquí los llamaremos, «filósofos del lenguaje común»²⁹. Eso les ha llevado a intentar robustecerla con argumentos de su propia cosecha, transformando la defensa mooreana del *sentido común* en una defensa del *lenguaje común*. Como veremos a continuación, dicha transformación da pie a preguntar si no nos encontramos ante uno de esos casos en los cuales se dice que el remedio es peor que la enfermedad.

La apropiación de Moore por parte de los filósofos del lenguaje común no tiene a su favor el testimonio de la historia, y así ha sido señalado más de una vez³⁰. Por nuestra parte ya hemos visto que Moore no fue *tan sólo* un analista, pero ahora es el momento de decir que —en la medida en que lo fue— no fue *tampoco* un analista de la última, o penúltima, hornada. Su práctica del análisis tiene en todo momento más que ver con el cultivo clásico del mismo —el del Russell del atomismo lógico, por ejemplo— que con el de sus practicantes posteriores para los que el lenguaje es el objeto preferente, cuando no exclusivo, de la pesquisa filosófica (el trabajo dedicado a la teoría russelliana de las descripciones que se recoge en este libro acaso no transmita demasiado fielmente esa impresión, ocupándose como se ocupa de cuestiones relativamente técnicas; mas, si se nos pregunta por los pasajes de su obra relevantes a este respecto, no hay más que añadir *passim* a la mención de aquélla en su conjunto). La cualificación de sus vinculaciones con el pensamiento del último Wittgenstein no es, en cambio, nada fácil. Sus apuntes de los cursos de Wittgenstein, recogidos asimismo en el presente volumen, son los de un oyente fiel y circunspecto, resultando un tanto opacos a la mirada hermenéutica. Nada hay en ellos, por lo menos, que nos permita ver en Moore a un precursor, y mucho menos a un secuaz, del pensamiento wittgensteiniano del momento. Por lo demás, el propio Moore se preguntó una vez «hasta qué punto fue positivamente influido por el mismo alguno de sus escritos»³¹, mas su respuesta —«no sé decirlo»— no es muy esclarecedora. Y la opinión más extendida entre los estudiosos de su obra —excepción hecha, claro

está, de los wittgensteinianos— es que aquella influencia no es detectable en parte alguna³².

Los detalles históricos, no obstante, no nos interesan gran cosa en este punto. Pues la *interpretación* de la defensa mooreana del sentido común como una defensa del lenguaje común merece ser considerada por sí misma. Aun si no el único, el intento que Norman Malcolm ha hecho —en diversos trabajos³³— por sostener dicha interpretación acaso sea el más resonante. En lo que sigue, pues, lo tomaremos como muestra.

Por razones comprensibles en un filósofo poco entusiasta de la especulación, aun la morigerada, Malcolm no se interesa para nada por la cosmovisión del sentido común: una persona de sentido común es, simplemente, una persona sensata o de buen juicio, no una persona que sustente estas o aquellas creencias, cuánto menos una cosmovisión³⁴. Pero, por lo demás, Moore no es un simple epígono de Thomas Reid que se limite a repetir su apelación al sentido común así entendido. Por el contrario, la auténtica comprensión del carácter de su obra nos pone en situación de modificar radicalmente nuestra concepción toda de la filosofía y, consiguientemente, nuestro ejercicio de la misma. Lo importante, pues, es conseguir esa «auténtica comprensión del carácter de su obra» y, muy concretamente, de su refutación de aquellas tesis filosóficas —como «No existen objetos materiales», «No hay actos de consciencia» o «El espacio y el tiempo son irreales»— que para Moore constituían el colmo del absurdo. En opinión de Malcolm, «la esencia de la técnica refutatoria de esas proposiciones filosóficas que Moore pone en práctica consiste en hacer ver que las proposiciones en cuestión *atenían contra el lenguaje común*»³⁵. Tal interpretación le obliga, en primer término, a mostrar de qué modo se produce ese atentado; y, en segundo, a explicar por qué el hecho de mostrar que una proposición filosófica atenta contra el lenguaje común refuta a ésta.

Por lo que hace al primer punto, y para servirnos del ejemplo favorito del propio Malcolm, si un filósofo dijese «No podemos te-

29. Sigo en este punto la traducción de *ordinary language* por «lenguaje común» adoptada por J. R. Capella en V. C. Chappell (ed.), *El lenguaje común*, Tecnos, Madrid, 1971. Tal traducción se ajusta particularmente bien a nuestra intención de referirnos, en lo que sigue, a la interpretación lingüística de la defensa mooreana del sentido común. Pero, dado que no todos los filósofos lingüísticos han basado en dicha interpretación su propia concepción de la filosofía, sería notoriamente injusto extender a ellos las críticas que más abajo se dirigen contra la «filosofía del lenguaje común».

30. Cf. a este respecto A. R. WHITE, G. E. Moore. *A Critical Exposition*, Oxford, 1958, cc. MIL.

31. G. E. MOORE, «An Autobiography», cit., pág. 33.

32. Ésta es, por ejemplo, la opinión de R. B. Braithwaite, «George Edward Moore, 1873-1958», en G. E. Moore, *Essays in Retrospect*, cit., pág. 29, quien no obstante recuerda la declaración de Moore en el sentido de que Wittgenstein le hizo «desconfiar de muchas cosas que, de no ser por él, me habría sentido inclinado a admitir sin ambages» (loc. cit.).

33. Cf. NORMAN MALCOLM, «Defending Common Sense», *Philosophical Review*, LVIII, 1949, págs. 201-20; «Moore and Ordinary Language», en *The Philosophy of G. E. Moore*, cit., págs. 343-68; «George Edward Moore», en *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (reproducido en G. E. Moore, *Essays in Retrospect*, cit., págs. 34-52).

34. N. MALCOLM, «George Edward Moore», cit., págs. 38-43.

35. N. MALCOLM, «Moore and Ordinary Language», cit., pág. 349.

ner por cierta la verdad de ninguna proposición referente a objetos físicos», Moore le respondería: «Tanto usted como yo tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas; y cuán absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente nos parece probable y que tal vez no sea el caso que las haya». La afirmación de nuestro filósofo es lo que llama Malcolm una afirmación *paradójica*, esto es, se trata de una afirmación que una persona no maleada por la filosofía consideraría sorprendente³⁶. Esto es tal vez lo que se quiere dar a entender cuando se dice que va contra el «sentido común». Pero, en rigor, nuestro filósofo no dejaría de confiar —como cualquier otra persona— en su certeza de la existencia de esas sillas a la hora de sentarse o evitar tropezarse con las mismas. El desacuerdo entre el filósofo y quienes no lo son no versa, pues, sobre una *cuestión de hecho* relativa a si tenemos o no conocimiento cierto de que existan esas sillas. Lo que al filósofo le pasa es que, por alguna razón difícil de explicar, considera *inapropiado* el modo de hablar de los demás mortales y, en lugar de decir «Tengo por cierto que P», prefiere decir «Tengo por más o menos probable que P» o algo por el estilo (donde «P» representaría, en uno y otro caso, una proposición referente a objetos físicos). El desacuerdo entre el filósofo y quienes no lo son versaría, pues, sobre una *cuestión de lenguaje*. O, dicho de otro modo, la afirmación filosófica «No podemos tener por cierta la verdad de ninguna proposición referente a objetos físicos» no sería sino un modo equivocado de sostener la afirmación «La expresión "tener por cierta" no se aplica con propiedad a las proposiciones referentes a objetos físicos». Y, paralelamente, la respuesta de Moore «Tanto usted como yo tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas; y cuán absurdo sería sugerir que no lo sabemos, sino que solamente nos parece probable y que tal vez no sea el caso que las haya» sería un modo equivocado de afirmar «Cuando digo que los dos tenemos por cierto que en esta habitación hay varias sillas, me estoy expresando con absoluta propiedad; y sería, en cambio, inapropiado decir que sólo nos parece probable que así ocurra». Tanto la afirmación del filósofo como la respuesta de Moore son, así pues, afirmaciones lingüísticas disfrazadas. Y, una vez despojadas de su disfraz, quedaría en claro que mientras la primera viola el uso común de la expresión «tener por cierto», lo que hace la segunda es restaurarlo³⁷.

Pasando ahora al segundo punto, Malcolm juzga que —una vez

36. *Ibid.*, págs. 348, 361 y ss.

37. *Ibid.*, págs. 351-54.

convenientemente traducida— la respuesta de Moore consigue plenamente su objetivo, esto es, refuta de manera concluyente la tesis filosófica que se proponía refutar. Al contraponer a esta última nuestra certeza de que existen las sillas que vemos y tocamos en una habitación, lo que hace es ofrecernos un *paradigma* de certeza absoluta si la hay³⁸. Y esa instancia ejemplar de lo que sea estar ciertos de algo nos advierte de lo extravagante que sería, cuando estamos en una habitación en la que vemos y tocamos sillas, decir que «sólo nos parece probable» que las haya. Si, por ejemplo, un niño que aprende el lenguaje llegara a decir —en una habitación en la que hay sillas— que es «altamente probable» que las haya, sonreiríamos y *corregiríamos su lenguaje*. Y, de análoga manera, todo lo que conseguirá el filósofo empeñado en emplear esa extraña jerga será hacernos sonreír o soltar una franca carcajada. Pues el caso es que *hay* un uso común de la expresión «tener por cierto» que se aplica a las proposiciones referentes a objetos físicos, y toda pretensión de suplantarlos mediante giros más o menos alambicados se estrellaría contra nuestro «sentido del lenguaje». Por descontado, la certeza de que son acreedoras esas proposiciones no es la misma que la de las proposiciones lógicamente verdaderas, como la proposición «En esta habitación hay sillas o no las hay», cuya negación es contradictoria. Mas, dado que la lógica no monopoliza la certeza que pueda darse en este mundo, sería falso decir que la expresión «tengo por cierto» no se aplica a las proposiciones referentes a objetos físicos. Todo lo que sucede es que proposiciones lógicas y empíricas son ciertas de distinta manera, esto es, que el sentido en que aquella expresión se aplica a las segundas es *diferente* del sentido en que se aplica a las primeras. Pero basta que tenga una aplicación a las proposiciones empíricas para que la refutación de Moore se cumpla. Por lo demás, Malcolm previene una objeción posible. Alguien podría, en efecto, reprocharle que el lenguaje común es el lenguaje de los hombres corrientes, y éstos son muchas veces ignorantes, están mal informados y se equivocan, por lo tanto, con más frecuencia de lo deseable. ¿No decía todo el mundo en cierta época que la tierra era plana, cuando en

38. *Ibid.*, págs. 354-55. La importancia concedida en este trabajo al llamado «argumento del caso paradigmático» se halla un tanto mitigada en el ulterior «George Edward Moore», pág. 49 y nota 1 al pie, donde Malcolm advierte que «en orden a conseguir el objetivo refutatorio perseguido» ni tan siquiera sería menester exhibir un caso paradigmático de aplicación *actual* de la expresión controvertida, bastando con mostrar la *posibilidad* de su uso correcto. (Al parecer, Moore se equivocó una vez en público al aplicar por vía de ejemplo la expresión «Allá veo una puerta», con el consiguiente regocijo de los adversarios de su posición que le escuchaban.)

realidad acontece que es redonda? La réplica de Malcolm consiste en distinguir entre «errores fácticos» —el error de un señor que sostuviese que ningún barco navegando hacia el Oeste podría volver al punto de partida— y «errores lingüísticos» —el error de un señor que, convencido de la posibilidad de dar la vuelta al mundo sin bajarse del barco, se obstinase en llamar «plana» y no «redonda» a la tierra—. Del primero de aquellos dos señores diríamos que sufre una «equivocación acerca de los hechos». Del segundo, en cambio, habríamos de decir que «hace un mal uso del lenguaje». En opinión de Malcolm, los filósofos —a diferencia del hombre corriente (o, para nuestro caso, del científico)— no yerran acerca de los hechos, de suerte que bastará una mejor información para sacarles de su yerro. Los filósofos yerran en su uso del lenguaje, y el correctivo que a estos efectos se precisa consiste en enseñarles a hablar como Dios manda, esto es, como lo hace la comunidad³⁹.

La conclusión final de Malcolm es la de que «el lenguaje común es lenguaje correcto», de suerte que el filósofo hará bien en dejarlo tal como está⁴⁰. Eso no implica, desde luego, que el lenguaje común sea insusceptible de reforma. Un científico, por ejemplo, podría tratar de reformarlo, pues —como Malcolm concede y se desprende del ejemplo de la redondez de la tierra— una proposición científica puede ser paradójica (esto es, chocar con lo que todo el mundo o casi todo el mundo considera que son los hechos) y no ser falsa. Pero, por el contrario, «una proposición filosófica no puede ser paradójica y no ser falsa...; ... (dado que) si una proposición filosófica es paradójica, ello se debe a que afirma la impropiedad de una forma de hablar común; ...pero no es posible que sea impropia una forma común de hablar»⁴¹. La afirmación de que una proposición filosófica no puede ser paradójica y no ser falsa tendría que inquietar a los filósofos: a poco perspicaces que éstos sean, les será fácil darse cuenta de que condena a la filosofía a la más aplastante inanidad; y, si tuvieran el humor un tanto ácido, acaso contraargumentasen admitiendo que efectivamente ése es el futuro reservado a Malcolm y los demás filósofos del lenguaje común. Pero este tipo de contraargumentos vale, a decir verdad, de poco; y lo que habría que hacer, entre filósofos, es indagar si Malcolm tiene razón o no.

39. *Ibid.*, págs. 356 y ss.

40. *Ibid.*, pág. 362. La raigambre wittgensteiniana de estas afirmaciones no necesita ser recordada, pero en su «George Edward Moore», pág. 52, Malcolm se cuida de destacarla expresamente.

41. *Ibid.*, loc. cit.

Volvamos para ello a su argumentación. La distinción entre errores *fácticos* y *lingüísticos*, que ocupa en ella prominente lugar, es, por lo pronto, algo más problemático de lo que Malcolm da a entender. Los ejemplos de Malcolm, como el antes citado, se refieren todos ellos al lenguaje descriptivo, donde el uso común de los vocablos reviste perfiles relativamente nítidos: si un antropólogo estuviese aprendiendo el castellano y pronunciase la palabra «hombre» al ver a un elefante en el zoológico, sería fácil colegir que hasta la fecha no ha hecho grandes progresos, pues evidentemente está incurriendo en un error lingüístico. La nitidez del uso común de los vocablos es, desde luego, hartamente menor en otros tipos de contextos lingüísticos, como pongamos por caso el del lenguaje evaluativo: si una persona aplicase el adjetivo «justa» y otra aplicase el adjetivo «criminal» a la guerra de los Estados Unidos en el Vietnam, sería un tanto impropio preguntarse cuál de las dos está incurriendo en un error lingüístico (no discutamos ahora si sería también impropio preguntarse cuál de las dos está incurriendo en un error fáctico). Pero la nitidez del uso común de los vocablos en el propio lenguaje descriptivo sólo es, como se ha dicho, *relativa*. Ello podría deberse en parte a que la misma distinción entre aspectos descriptivos y aspectos evaluativos del lenguaje no siempre es fácil de establecer una persona puede llamar «milagro» a lo que otra persona llamaría «acaecimiento fortuito» (el uso común de «milagro», por lo demás, ha sido *muy común* en ciertas épocas). Pero en parte se debe a que lo que llamaba Malcolm nuestro «sentido del lenguaje» —como lo que llamaba Moore nuestro «sentido común»— incorpora, le interese a aquél o no, una cosmovisión, esto es, *ingredientes teóricos*. Lo que hace el científico cuando propone la reforma del lenguaje común no es solamente modificar nuestro uso común de los vocablos, sino *asimismo* la teoría incorporada por dicho uso: la modificación einsteiniana de nuestro uso común del adjetivo «simultáneo» resulta inseparable de las modificaciones por él impuestas a la mecánica clásica, tal y como el nuevo uso que Einstein dispensa a ese adjetivo resulta inseparable de los postulados de la teoría especial de la relatividad (Lavoisier expresó ya con gran acierto la indisoluble trabazón entre teoría y lenguaje en el dominio de la ciencia al confesar que su proyecto de reformar la nomenclatura de la química se convirtió, sin casi darse cuenta él mismo ni poderlo evitar, en una nueva teoría de los elementos). Ahora bien, si un señor se empeñara en llamar «simultáneos» a dos sucesos acontecidos el uno en Sirio y el otro en la Tierra, ¿en qué diríamos que incurre: en un error lingüístico o en un error fáctico? La decisión

en pro de una u otra de ambas alternativas no sería fácil, desde luego⁴².

Digamos, pues, que nuestro hombre incurre en esos dos errores a la vez, lo que ciertamente no deja bien parada la distinción que Malcolm deseaba establecer. Para un viejo positivista, cuanto llevamos dicho hasta el momento no sería todavía motivo suficiente para conceder a los filósofos análogo derecho a la reforma del lenguaje común que el concedido a los científicos. Los científicos —diría el positivista— se hallan en situación de corregir los errores lingüísticos de los usuarios del lenguaje común *porque* están en situación de corregir sus errores fácticos, cosa que los filósofos nunca podrían hacer, dado que la filosofía (salvo mejor parecer de los metafísicos desenfrenados) no es de por sí capaz de incrementar nuestra información acerca del mundo de los hechos. Es dudoso que Malcolm hiciera suya —por lo menos conscientemente— esta línea de defensa, pues los filósofos del lenguaje común no suelen ver con buenos ojos lo que alguno de ellos ha llamado el grosero cientificismo de los positivistas. Pero, por lo demás, el metafísico sofrenado podría responderles que, aun si el contenido informativo de las cosmovisiones filosóficas no excede al de la suma de las teorías científicas existentes (excedería, en cambio, a éstas en otro género de contenidos, por ejemplo evaluativos), aquéllas tal vez puedan contribuir en un momento dado a una mejor ordenación de todo ese material que la llevada a cabo por las cosmovisiones del lenguaje común. Para nuestros propósitos, no obstante, podremos dejar en paz a la metafísica —desenfrenada o sofrenada— y concentrarnos en el ejemplo epistemológico que Malcolm proponía de «proposición filosófica paradójica». Para Malcolm, el uso filosófico de la expresión «tener por cierto» no era perverso porque si o gratuitamente: el filósofo deseaba poner de manifiesto que la certeza de los enunciados empíricos y la de los enunciados formales no es la misma. Pero, ¿por qué vedarle entonces la posibilidad de que eche mano de expresiones diferentes para servir en cada caso de vehículo a dos nociones diferentes? Alguien podría decir incluso que eso es lo que hay que hacer cuando deseamos expresar nuestro pensamiento sin equívocos ni ambigüedades (hasta donde sea posible hacerlo así, pues no siempre es posible —por desgracia— en la exacta medida en que ello es necesario).

42. Compárense sobre este punto las observaciones de F. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, Londres-Nueva York, 1965, págs. 11 y ss., y K. R. Popper, *The Open Society*, 4.ª ed., Princeton, N. J. (hay trad. cast. de E. Loedel, *La sociedad abierta*, Paidós, Buenos Aires, 1967), c. 11, II, *ad finem*. Cf. también J. Muguerza, *¿Más allá de la filosofía?*, Madrid, Taurus, c. III.

Obsérvese que aquí no entro ni salgo en cuál sea la sustancia de la reforma del lenguaje común que el epistemólogo de turno haya de propugnar. Eso dependerá, naturalmente, del conjunto de sus opiniones filosóficas. Quien sustente, supongamos, la tesis de que los enunciados empíricos (determinadas leyes, por ejemplo, de la ciencia natural) puedan ser necesariamente verdaderos en algún sentido no experimentará tal vez la misma urgencia por reformar el uso común de la expresión «tener por cierto» que quien juzgue que no hay verdades necesarias más que en el dominio de la lógica y que —dejando a un lado las leyes o principios de esta última— todos los enunciados verdaderos son sólo contingentemente verdaderos. Y hasta, a no dudarlo, cabría incluso que un filósofo considere infundada la tesis de sus colegas que sostienen que el conocimiento de que hay sillas en una habitación no pasa de probable. Por mi parte no estoy defendiendo ninguna tesis filosófica en particular, sino sólo el derecho de los filósofos a filosofar.

Y, por supuesto, si un niño me dijese que sólo considera «altamente probable» la existencia de sillas en esa habitación, no le sonreiría indulgentemente, con esa estúpida sonrisa de las personas mayores que conocen con absoluta seguridad cuanto conocen. Ni corregiría tampoco su uso del lenguaje, por lo menos hasta haberme cerciorado de que el niño en cuestión no tiene alguna interesante teoría filosófica que proponer. ¡Quién sabe las sorpresas que puede un niño depararnos!

Si, para concluir, tratásemos de establecer una comparación entre la defensa del sentido común que Moore hizo en su día y la defensa del lenguaje común de quienes —como Malcolm— lo consideran sacrosanto y adoptan ante el mismo una actitud reverencial, tal vez cupiera establecerla en los siguientes términos. La defensa de Moore hacía gala de un jovial y socarrón espíritu crítico que se ha perdido casi por completo entre los defensores del lenguaje común, viéndose con frecuencia reemplazado por un mostrenco conformismo intelectual. ¡No en vano se ha podido comparar a la filosofía del lenguaje común con las ideas políticas de un Burke, pues tanto una como otras tienen por objetivo la preservación de algún *status quo*! La defensa del hombre de la calle frente a la megalomanía de los filósofos de su tiempo surtió en manos de Moore el saludable efecto de un efluvio de amoníaco tras una noche de ebriedad. Pero el hombre de la calle es tan capaz de filisteísmo como el filósofo profesional lo pueda ser. Y cuando aquél se sienta tan satisfecho de su apoltronada instalación en las convenciones universalmente compartidas que comience a mirar con desconfianza el menor intento filosófico de cuestionarlas, lo que precisa,

DEFENSA DEL SENTIDO COMÚN

desde luego, es un buen trago de alguna bebida fuerte. Kant calificó un día la apelación al sentido común de una «apelación al juicio de la muchedumbre» (*eine Berufung auf das Urteil der Menge*). Independientemente del sentido que Kant le asignara, esa etiqueta admite tanto connotaciones despectivas cuanto connotaciones encomiásticas. Todo depende, en principio, de qué muchedumbre se trate. Muchedumbre es tanto la que asaltó al Palacio de Invierno cuanto la que vegeta en ciertas sociedades de consumo en un estado de lactancia a perpetuidad, tanto la que cantara Bertold Brecht cuanto la que ha estudiado David Riesman. Eso es lo que hace, por ejemplo, que la denuncia de la «masificación» pueda ser unas veces oportuna y otras inoportuna. Y algo análogo acontece con la oportunidad o inoportunidad de la defensa del sentido y/o el lenguaje común.

La determinación de esa oportunidad o inoportunidad corre, evidentemente, a cargo de la historia. Alfredo Deaño lo ha recordado recientemente, entre nosotros, a propósito de la metafísica, cuya consideración dejábamos a un lado más arriba: «¿Por cuál hipótesis metafísica hemos de decidirnos? La pregunta no ha de ser formulada así, como si no existiera la historia. En cada momento de la marcha de la historia hay razones poderosas para que nazca una determinada metafísica y para que haya quienes la acepten y la practiquen. Quizá se trata de un problema de rendimiento: hemos de elegir aquella hipótesis metafísica que, en las condiciones en que nos encontramos, sea capaz de hacernos inteligible nuestro contexto y de fundamentar nuestra conducta racional en ese contexto»⁴³. Presumiblemente, tampoco faltarán razones poderosas para que —en otro momento de la marcha de la historia— haya quienes arrumben esa determinada metafísica y la olviden. Y la afirmación de Deaño podría ser generalizada hasta extenderla a cualesquiera otras manifestaciones de la actividad filosófica.

El reconocimiento de estos hechos no significa abandonarse a ningún fácil relativismo historicista. Lo que la defensa del sentido y/o el lenguaje común pueda tener de aceptable, lo seguirá teniendo en nuestros días no menos que en los de Moore. Pero, mientras que en los de Moore era importante y positivo destacarlo, en los nuestros pudiera ser trivial y ocioso, cuando no contraproducente. La diferencia es, pues, de acento; y el acento es lo que guarda relación con la historia. A su manera, Moore fue fiel a su tiempo y por eso merece hoy ser leído todavía.

JAVIER MUGUERZA

43. A. DEAÑO, «Metafísica y análisis del lenguaje», en Varios, *Teoría y sociedad Homage al Prof. Aranguren*, Barcelona, Ariel, 1970, págs. 117-128, p. 127.

En este artículo intentaré plantear con detalle algunos de los puntos más importantes que diferencian mi posición filosófica de las de *algunos* otros filósofos. Tal vez los aspectos que señalo no sean en realidad los más importantes. Incluso es posible que ningún filósofo haya estado en desacuerdo conmigo por lo que respecta a algunos de estos puntos. Con todo, sigo pensando que esas discrepancias existen, a pesar de que muchos filósofos estén a menudo totalmente de acuerdo conmigo.

I. El primer punto abarca muchos otros. Por otra parte, dada su naturaleza, no podré plantearlo con la claridad que sería de desear. Lo expondré mediante el siguiente método: empezaré enumerando en el párrafo (1) una lista de proposiciones tan obvias a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas. Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza. A continuación, en el párrafo (2), estableceré una sola proposición referente a todo un conjunto de *clases* de proposiciones —entendiendo por «clase» todas aquellas proposiciones que se asemejan, según cierto punto de vista, a *una* de las proposiciones de (1)—. Por tanto, la proposición (2) no se podrá enunciar hasta haber expuesto la lista de proposiciones del párrafo (1) u otra similar. La proposición (2) puede parecer tan trivialmente verdadera que no merezca la pena enunciarla: creo *conocer* con toda certeza su verdad. Sin embargo, pienso que en este punto muchos filósofos han opinado de otro modo por diversas razones. Aunque no hayan negado directamente (2), han sostenido opiniones incompatibles con ella. Puede decirse que este primer punto consiste en afirmar la verdad de (2) junto con todas sus implicaciones, algunas de las cuales mencionaré expresamente.

(1) Empiezo, pues, con mi lista de trivialidades cuya verdad creo *conocer* con toda certeza. Las proposiciones a incluir en esta lista son las siguientes:

En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido *diversas relaciones de distancia* (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a mayor distancia de la librería que de la chimenea). También, muy a menudo y a todos los efectos, ha habido muchas otras cosas de este tipo con las que estuvo *en contacto* (del mismo modo que ahora está en contacto con la pluma que sostengo en la mano derecha y con algunas de las ropas que visto). Desde su nacimiento, muchos otros cuerpos humanos vivos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido; es decir, han estado en contacto con él o a *cierta* distancia mayor o menor. Al igual que él, estos cuerpos humanos (*a*) han nacido en algún momento (*b*), han continuado existiendo algún tiempo después del nacimiento (*c*), tras su nacimiento, han estado en todo momento en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Muchos de esos cuerpos ya han muerto, dejando así de existir. Pero también existía la tierra años antes de que mi cuerpo naciese. Durante bastantes de esos años ha vivido sobre ella continuamente una gran cantidad de cuerpos humanos. Muchos de esos cuerpos han muerto y han dejado de existir antes de que naciese el mío. Finalmente (para entrar en otra clase distinta de proposiciones) soy un ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su medio incluyendo otros cuerpos humanos. No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como por ejemplo que en este momento estoy observando que esta chimenea está ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería. He sido consciente de otros hechos que no observaba en aquel mismo momento, como puede serlo el que ahora soy consciente de que mi cuerpo existió ayer y estuvo durante algún tiempo más cerca de la chime-

nea que de la librería. He tenido expectativas cara al futuro y muchas creencias de otros tipos, fuesen verdaderas o falsas. He pensado cosas imaginarias, personas o sucesos, en cuya existencia real no creía. He tenido sueños y sentimientos de muy diversa índole. Puede decirse que los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la tierra han sido el cuerpo de un ser humano diferente con distintas experiencias de estos y otros tipos, del mismo modo que el mío ha sido el cuerpo de un ser humano, yo mismo, que durante su vida ha tenido muchas experiencias de estos y muchos otros tipos.

(2) Llegamos ahora a aquella verdad palmaria que, como veremos, no puede ser planteada si no es por referencia a toda la lista de verdades obvias dadas en (1). Creo *saber* también con certeza que este enunciado es verdadero. Es el siguiente:

Es cierto que *muchísimos* seres humanos (no digo *todos*) han conocido durante la vida de sus cuerpos una proposición que luego explicaré. Estos seres humanos pertenecen a una clase (en la que me incluyo) definida como la de los seres humanos que han nacido y vivido algún tiempo sobre la tierra, y que durante la vida de sus cuerpos han tenido diversas experiencias de cada uno de los tipos mencionados en (1). La proposición que han conocido durante la vida de sus cuerpos se refiere o a *sí mismos* o a *sus* cuerpos, y hace referencia a un momento anterior a cualquiera de los momentos en que escribí las proposiciones de (1). Esta proposición *corresponde* a cada una de las proposiciones de (1), en el sentido de que afirma respecto a *sí mismo* o a *su cuerpo* y al tiempo pretérito en cuestión (es decir, el tiempo en que fue conocida en cada caso) exactamente lo mismo que la proposición correspondiente de (1) afirma de *mí* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí esa proposición.

En otras palabras, lo que afirma (2) es sencillamente que todos *nosotros* (entendiendo por «nosotros» muchísimos seres humanos de la clase definida) hemos *sabido* a menudo, respecto de *nosotros* mismos o de *nuestro* cuerpo y del momento en que tuvo lugar ese conocimiento, todo lo que al escribir mi lista de proposiciones en (1) pretendía saber de *mí mismo* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí la proposición. Es decir, del mismo modo que yo conocía la verdad del enunciado: «Existe un cuerpo humano vivo, en el momento presente, que es mío» (cuando lo escribí), así cada uno de nosotros ha sabido, de sí mismo y de otros momentos, una proposición diferente aunque correspondiente. Entonces cualquiera de nosotros la hubiese podido expresar con propiedad diciendo: «Hay *en el momento presente* un cuerpo humano que es el

mío.» Así como yo sé que «Muchos otros cuerpos humanos distintos del mío han vivido sobre la tierra antes de este momento», del mismo modo cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la proposición diferente aunque correspondiente: «Muchos cuerpos humanos diferentes del mío han vivido antes de *ahora* sobre la tierra.» Al igual que yo sé que «Muchos seres humanos diferentes de mí han tenido percepciones antes de este momento, han soñado y han sentido», así, cada uno de *nosotros* ha conocido con frecuencia la proposición diferente pero correspondiente: «Muchos seres humanos diferentes de *mí mismo* han percibido, soñado y sentido antes de *ahora*.» Y así sucesivamente para *cada una* de las proposiciones enumeradas en (1).

Espero que no haya dificultad, hasta ahora, en entender lo que esta proposición (2) afirma. He intentado clarificar por medio de ejemplos lo que entiendo por «proposiciones correspondientes a cada una de las proposiciones de (1)». Lo que (2) afirma es sencillamente que cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la verdad de una proposición *correspondiente* (en ese sentido) a cada una de las proposiciones de (1). Esta proposición, como es natural, es *diferente* en cada uno de los momentos en los que alguien conoce su verdad.

Pero, a mi entender, quedan un par de cuestiones que, en vista de cómo han usado el lenguaje ciertos filósofos, han de ser mencionadas expresamente para dejar muy claro lo que quiero decir al afirmar (2).

La primera cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos consideran legítimo emplear la palabra «verdad» de tal manera que una proposición parcialmente falsa pueda a pesar de ello ser verdadera. Algunos incluso *dirán* que en su opinión son verdaderas proposiciones como las enumeradas en (1), cuando lo que creen es que son parcialmente falsas. Quiero, por tanto, dejar completamente claro que no uso «verdad» en tal sentido. Por el contrario (y creo que éste es el uso ordinario), uso la palabra de tal modo, que si una proposición es parcialmente falsa, se sigue que *no* es verdadera, aunque naturalmente pueda ser *parcialmente* verdadera. En una palabra, mantengo que todas las proposiciones de (1) y muchas proposiciones correspondientes a cada una de ellas son *completamente* verdaderas. Esto es lo que mantengo al afirmar (2). Por tanto, cualquier filósofo que crea que son parcialmente falsas las proposiciones pertenecientes a todas o algunas de estas clases, está de hecho en desacuerdo conmigo y sostiene así una oposición incompatible con (2), aunque piense poder *decir* que cree que son «verdaderas» algunas proposiciones pertenecientes a todas esas clases.

La segunda cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos han considerado lícito usar expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años en el pasado» como si expresasen algo que ellos creyesen realmente, cuando de hecho consideran que son falsas, siquiera parcialmente, todas las proposiciones que *ordinariamente* expresa ese enunciado. Lo único que creen en realidad es que hay *otro* conjunto de proposiciones, expresadas realmente por esos enunciados, que mantienen cierta relación con aquellas otras, de las que se diferencian por ser genuinamente verdaderas. Es decir, usan la expresión «La tierra ha existido durante muchos años» para dar a entender, no lo que se expresa ordinariamente en ella, sino la proposición de que es verdadera alguna otra proposición con la que ésta mantiene cierta relación. De todos modos, creen que es falsa, al menos en parte, la proposición que expresa ordinariamente este enunciado. Por tanto, quiero dejar bien sentado que no usaba las expresiones aparecidas en (1) en un sentido tan sutil. Con cada una de ellas quiero decir precisamente lo que cualquier lector entiende al leerlas. Cualquier filósofo que sostenga que alguno de esos enunciados, entendidos de este modo popular, expresa una proposición que esconde algún error también popular está en desacuerdo conmigo. Además sostiene un punto de vista incompatible con (2) aunque sostenga que hay alguna *otra* proposición verdadera expresada legítimamente por el enunciado en cuestión.

En lo que llevo dicho, he supuesto que hay un significado que constituye *el* significado popular u ordinario de expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años». Me temo que muchos filósofos sean capaces de poner en tela de juicio esta suposición. Parecen pensar que la pregunta: «¿Cree usted que la Tierra ha existido durante muchos años?» no es lo suficientemente sencilla como para que pueda ser respondida con un simple «Sí» o «No», o con un sencillo «No lo sé». Antes bien, para ellos es un tipo de problema que sólo puede ser resuelto con propiedad diciendo: «Todo depende de lo que usted entienda por 'la tierra', 'existe' y 'años'. Si usted entiende tal y cual, y esto y lo otro, entonces sí. Mas si lo que usted quiere decir es aquello y lo otro y lo de más allá, entonces no; o al menos considero que es algo muy dudoso». Creo que esta opinión es en extremo errónea. Una expresión como «la tierra ha existido durante muchos años» es un auténtico caso de expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos. Me da la impresión de que quien adopta un punto de vista contrario confunde el problema de si entendemos su significado (cosa que realmente nos ocurre a todos) con el problema

de si sabemos qué quiere decir, en el sentido de ser capaz de *hacer un análisis correcto* de su significado. El problema de cuál sea el análisis correcto de la proposición expresada en cada ocasión (ya que, naturalmente, como insistí al definir (2), en cada momento diferente en que se usa una expresión se indica una proposición diferente) por la expresión «la tierra ha existido durante muchos años» es, me parece a mí, un problema que plantea graves dificultades que, como expondré a continuación, nadie sabe cómo resolver. Pero mantener que en cierto sentido no sabemos cuál es el análisis de lo que entendemos por una expresión tal es algo muy diferente de sostener que no entendemos la expresión. Es obvio que ni siquiera podemos plantearnos el problema de cómo ha de ser analizado lo que por ella entendemos si no la comprendemos previamente. Por tanto, tan pronto como sepamos que una persona usa tal expresión en su sentido ordinario, entendemos su significado. De este modo, cuando dije que utilizaba las expresiones que aparecen en (1) en su sentido ordinario (las que lo tienen, cosa que no ocurre con todas), he hecho todo lo necesario para dejar claro lo que quiero decir.

Ahora bien, aun aceptando que se entiendan los enunciados usados para expresar (2), sigo creyendo que hay muchos filósofos que han sostenido opiniones incompatibles con (2). Pueden ser divididos en dos grandes grupos. A) (2) se refiere a un conjunto de *clases* de proposiciones, afirmando que todos nosotros hemos *conocido* frecuentemente la verdad de proposiciones que pertenecen a *cada una* de esas clases. Evidentemente una manera de sostener un punto de vista incompatible con esta proposición es mantener que *no es verdadera ninguna* proposición perteneciente a una o más de las clases en cuestión (que todas ellas son falsas aunque sólo sea parcialmente). Es obvio que si no es verdadera *ninguna* de las proposiciones perteneciente a alguna de esas clases, entonces nadie puede haber *conocido* la verdad de cualquier proposición de esa clase. De ahí que no hayamos podido conocer la verdad de algunas proposiciones pertenecientes a *cada una* de esas clases. Mi primer grupo de filósofos está compuesto por los que han mantenido puntos de vista incompatibles con (2) por esta razón. Han mantenido sencillamente que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a alguna de las clases en cuestión. Algunos de ellos lo han sostenido respecto de *todas* las clases. Otros, sólo respecto de *algunas* de ellas. Pero, como es natural, con que hayan sostenido cualquiera de los dos puntos de vista, han mantenido posiciones incompatibles con (2). B) por otra parte, otros filósofos no se han atrevido a negar la verdad de todas las

proposiciones pertenecientes a *alguna* de las clases de (2). Por el contrario, lo que han afirmado es que nadie ha *conocido* nunca con certeza la verdad de las proposiciones de alguna de esas clases. Es decir, difieren profundamente de los filósofos del grupo A en que sostienen que las proposiciones de *todas* esas clases *pueden* ser verdaderas. Pero, sin embargo, sostienen un punto de vista incompatible con (2) desde el momento en que mantienen que ninguno de nosotros ha *conocido* nunca la verdad de una proposición perteneciente a alguna de esas clases.

A) He dicho que algunos de los filósofos que pertenecen a este grupo han sostenido que no es totalmente verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a *cada una* de las clases de (2), mientras que otros sólo han sostenido esto por lo que respecta a *alguna* de las clases de (2). Pienso que esta división del grupo obedece principalmente a que algunas de las proposiciones de (1) (y por tanto, naturalmente, todas las proposiciones pertenecientes a las correspondientes clases de [2]) no son verdaderas a menos que hayan existido algunas *cosas materiales* que hayan mantenido *relaciones espaciales* entre sí. Es decir, son proposiciones que, *en cierto sentido*, implican la realidad de *cosas materiales* y del *Espacio*. Por ejemplo, la proposición que afirma que mi cuerpo ha existido durante muchos años y que en todo momento durante ese tiempo ha estado en contacto o no muy lejos de la tierra, es una proposición que implica no sólo la realidad de *cosas materiales* (suponiendo que «cosas materiales» se use en tal sentido que negar su realidad implique que no puede ser completamente verdadera cualquier proposición que afirme que han existido cuerpos humanos o que ha existido la tierra), sino también la *realidad del Espacio* (suponiendo, también, que se use «Espacio» en tal sentido que negar su realidad implique que no es completamente verdadera ninguna proposición que afirme que algo ha estado alguna vez en contacto o a cierta distancia de otra cosa, en el sentido familiar que en [1] quedó apuntado). Pero otras proposiciones de (1) (y por tanto proposiciones que pertenecen a las clases correspondientes de [2]) no implican, al menos de una manera obvia, ni la realidad de cosas materiales, ni la del Espacio, como por ejemplo, la proposición de que a menudo he soñado y a veces he tenido algunos sentimientos diversos. Es cierto que las proposiciones de esta clase implican algo que también implicaban todas las proposiciones de la primera, a saber, que (*en cierto sentido*) *el tiempo es real*. Pero implican también una cosa no implicada por las proposiciones del primer tipo; a saber, que (*en cierto sentido*) *es real al menos un Yo*. Sin embargo, creo que hay algunos filósofos que,

aunque nieguen el carácter real del Espacio o de las cosas materiales (en los sentidos en cuestión), han estado dispuestos a admitir gustosamente que el Yo y el Tiempo son reales, en el sentido requerido. Por otra parte, otros filósofos han usado la expresión: «El Tiempo no es real» para poner de manifiesto ciertos puntos de vista suyos. Y creo que algunos por lo menos han querido decir con esa expresión algo incompatible con la verdad de *alguna* de las proposiciones de (1). En concreto, han querido decir que eran falsas, en parte al menos, todas las proposiciones del tipo expresado por el uso de «ahora» o «en el presente» (como por ejemplo, «Ahora estoy viendo y oyendo» o «Existe en el presente un cuerpo humano vivo») o por el uso del tiempo pasado (como puede ser, «He tenido muchas experiencias en el pasado» o «la tierra *ha* existido durante muchos años»).

Creo que las cuatro expresiones que acabo de introducir (o sea, «las cosas materiales no son reales», «el espacio no es real», «el tiempo no es real» y «el Yo no es real») son realmente ambiguas, en contra de lo que ocurre con las expresiones empleadas en (1). Es posible que algún filósofo haya empleado estas expresiones para sostener opiniones compatibles con (2). En este momento no me interesan tales filósofos, si es que hay alguno. Por el contrario me parece que el uso más propio y natural de estas expresiones *pone de manifiesto* una opinión incompatible con (2). Pienso además que algunos filósofos han usado realmente todas esas expresiones para exponer las opiniones mencionadas. Por ello, todos esos filósofos han sostenido un punto de vista incompatible con (2).

Me parecen falsos, sin duda alguna, todos estos puntos de vista incompatibles, sea con *todas* las proposiciones de (1), sea solamente con *algunas* de ellas. Por lo que respecta a dichos puntos de vista, creo que merecen especial atención las siguientes cuestiones:

(a) Si no es verdadera ninguna proposición perteneciente a cualquiera de las proposiciones de (2), entonces nunca ha existido ningún filósofo, y por tanto nadie puede haber sostenido que no eran verdaderas las proposiciones pertenecientes a esas clases. En otras palabras, la proposición que afirma que algunas de las proposiciones pertenecientes a cada una de estas clases son verdaderas tiene la particularidad de que si algún filósofo la niega, por el mismo hecho de negarla, se sigue que ha tenido que cometer algún error. Esto es así porque cuando hablo de «filósofos» me refiero, como es natural (y como todos hacemos), a filósofos que han sido seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra y que han tenido diversas experiencias en distintos momentos. Por

tanto, si ha habido filósofos, han existido seres humanos de esta clase; y si han existido seres humanos de esta clase, todo lo demás que se afirma en (1) es también verdadero con toda certeza. Por tanto, una opinión incompatible con la proposición que afirma la verdad de muchas proposiciones correspondientes a las que aparecen en (1), sólo podrá ser verdadera si se admite la hipótesis de que ningún filósofo la ha defendido nunca. De ahí se sigue que si me paro a considerar si es verdadera esta proposición, no puedo aceptar sin contradecirme el hecho de que muchos filósofos que respeto hayan sostenido opiniones de peso incompatibles con ella, ya que si sé que han sostenido tales opiniones, *ipso facto* sé que están equivocados. Mas si no tengo ninguna razón para creer que sea verdadera esa proposición, aún tendré menos razones para pensar que han sostenido opiniones incompatibles con ella. Esto es así, porque estoy más seguro de que han existido y mantenido *algunas* opiniones (i. e., que la proposición en cuestión es verdadera) que de que hayan sostenido opiniones incompatibles con ella.

(b) Naturalmente, ocurre que todos los filósofos que han sostenido tales puntos de vista han expresado repetidamente, incluso en sus obras filosóficas, otras opiniones incompatibles con ellos; i. e., ningún filósofo ha sido capaz de sostener consistentemente tales puntos de vista. Uno de los modos en que se han traicionado, poniendo al descubierto esta inconsistencia, ha sido aludiendo a la existencia de otros filósofos. Otro modo consiste en aludir a la raza humana empleando, en particular, «nosotros» en el sentido en que yo lo vengo usando constantemente. En tal sentido, cualquier filósofo que afirme que «nosotros» hacemos esto y lo otro (por ejemplo, que «nosotros creemos a veces proposiciones que no son verdaderas») no sólo afirma que él mismo ha hecho tal cosa, sino también que *muchos otros seres humanos que han tenido cuerpos y que han vivido sobre la tierra* han hecho lo mismo. El hecho es, como es natural, que todos los filósofos han pertenecido a la clase de los seres humanos, clase que sólo existe si (2) es verdad: es decir, pertenecen a la clase de los seres humanos que frecuentemente *han tenido conocimiento* de proposiciones correspondientes a cada una de las proposiciones de (1). Al sostener puntos de vista incompatibles con la proposición que afirma que las proposiciones de esta clase son verdaderas, han sostenido, por consiguiente, opiniones incompatibles con proposiciones que ellos mismos *saben* que son verdaderas. Por eso era de esperar que alguna vez se traicionasen descubriendo que conocían tales proposiciones. Lo curioso es que hayan sido capaces de mantener sinceramente como parte de su credo filosófico proposiciones incompati-

bles con lo que ellos mismos sabían que era verdadero. Pero al parecer realmente esto ha ocurrido muchas veces. Por ello, mi posición en lo que respecta a este primer punto, difiere de la de los filósofos pertenecientes al grupo A, no porque yo sostenga algo que ellos no sostienen, sino tan sólo porque no mantengo como parte de mi credo filosófico cosas que ellos mantienen como parte del suyo. Es decir, proposiciones incompatibles con algo que tanto yo como ellos sostenemos conjuntamente. Esta diferencia me parece importante.

(c) Algunos de estos filósofos han esgrimido en favor de su posición argumentos destinados a mostrar que tal vez todas o al menos algunas de las proposiciones de (1) no puedan ser completamente verdaderas, ya que de cada una de estas proposiciones se siguen a la vez dos proposiciones incompatibles. Naturalmente, admito que no podrá ser cierta cualquiera de las proposiciones de (1) si de ella se siguen dos proposiciones incompatibles. Pero creo estar en posesión de una prueba absolutamente concluyente para mostrar que de ninguna de ellas se siguen dos proposiciones incompatibles. A saber, todas las proposiciones de (1) son verdaderas; de ninguna proposición verdadera se siguen proposiciones incompatibles; por tanto, de ninguna de las proposiciones de (1) se siguen dos proposiciones incompatibles.

(d) Como he precisado, ninguno de los filósofos que afirman que no son verdaderas las proposiciones pertenecientes a alguno de estos tipos ha dejado de sostener además otros puntos de vista incompatibles con esta opinión suya. Pero no obstante, no creo que la tesis de que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a todos o a alguno de estos tipos sea *en sí misma* contradictoria; es decir, que implique dos proposiciones incompatibles. Por el contrario, me parece muy claro que *podría* haber ocurrido que el Tiempo no fuese real, así como el Espacio, las cosas materiales o el Yo. Y en pro de mi tesis de que ninguna de estas cosas que podrían haber ocurrido *ha* ocurrido de hecho, creo que no tengo mejor argumento que el siguiente; a saber, todas las proposiciones de (1) son, de hecho, verdaderas.

B) Pienso que este punto de vista, considerado normalmente como mucho más modesto que A, tiene por el contrario el defecto de ser realmente contradictorio. Es decir, lleva a dos proposiciones incompatibles entre sí.

Según creo, la mayoría de los filósofos que han sostenido este punto de vista han mantenido que, aunque todos nosotros tengamos conocimiento de proposiciones correspondientes a *algunas* de las de (1) (a saber, aquellas que afirman simplemente que yo mis-

mo he tenido en el pasado experiencias de cierto tipo en muchas ocasiones distintas), sin embargo no conocemos con certeza ninguna proposición, sea del tipo (a) que sostiene la existencia de *cosas materiales*, o del tipo (b) que afirma que además de mí existen *otros Yo* que han tenido también experiencias. Admiten que, de hecho, *creemos* proposiciones de ambos tipos que *pueden* ser verdaderas. Incluso hay quienes han dicho que sabemos que son altamente probables, mas niegan que sepamos *con certeza* que son verdaderas. Otros las han denominado «Creencias de Sentido Común», expresando así su convicción de que la gente mantiene comúnmente creencias de este tipo. Pero están convencidos de que, en todo caso, estas cosas no son conocidas con certeza sino solamente creídas. Hay quien ha expresado esta opinión diciendo que eran cuestiones de Fe y no de Conocimiento.

Lo notable es que en general los que han mantenido este punto de vista no han prestado la debida atención —según creo— al hecho de que el filósofo que adopta tal punto de vista hace continuamente aserciones acerca de «nosotros». Es decir, no sólo acerca de sí mismo, sino también acerca de *muchos otros seres humanos*. Cuando dicen: «Ningún ser humano ha *conocido* nunca la existencia de otros seres humanos», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, y ninguno (incluyéndome a mí) ha conocido nunca la existencia de otros seres humanos». Si dicen «Estás *creencias* son creencias de sentido común, pero no son objeto de conocimiento», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, que han compartido estas creencias, pero ni yo ni ningún otro las ha conocido nunca como verdaderas». En otras palabras, afirman confiadamente que estas creencias *son* creencias de Sentido Común, y parecen no darse cuenta de que *si* lo son, tienen que ser verdaderas, puesto que la proposición de que son creencias de sentido común implica lógicamente proposiciones tanto del tipo de (a) como del tipo 4e (b). De ello se sigue lógicamente la proposición de que muchos seres humanos, además del filósofo mismo, han tenido cuerpos que vivieron sobre la tierra y han tenido varias experiencias, incluyendo creencias de este tipo. Por eso esta posición me parece contradictoria, cosa que no ocurría con las proposiciones del grupo A. Su diferencia respecto de A estriba en el hecho de que enuncia una proposición acerca del *conocimiento humano* en general, y por tanto, en este mismo momento, está afirmando la existencia de seres humanos. Por el contrario los filósofos del grupo A, al sentar su posición no hacen tal cosa: contradicen algunas de las otras cosas que mantienen. Es cierto que un filósofo que diga «Han existi-

do muchos seres humanos además de mí, y ninguno de nosotros ha conocido nunca la existencia de ningún ser humano aparte de sí mismo», sólo se contradice si lo que sostiene es «Han existido *con certeza* muchos seres humanos además de mí» o, en otras palabras, «sé que han existido otros seres humanos además de mí». Ahora bien, creo que de hecho es esto lo que en general han estado diciendo tales filósofos. Creo que ponen al descubierto continuamente el hecho de que consideran la proposición que afirma que esas creencias *son* creencias de Sentido Común, o de que ellos no son los únicos miembros de la raza humana, como si no fuesen simplemente verdaderas, sino *ciertamente* verdaderas. Mas sólo podrán ser verdaderas *con toda certeza* si un miembro como mínimo de la raza humana (es decir, él) *conoce* exactamente las cosas que según propia declaración no ha conocido nunca ningún ser humano.

Sin embargo, la negación de mi postura (*conozco* con toda certeza la verdad de las proposiciones de [1]) no implica dos proposiciones incompatibles. Si sé que todas esas proposiciones son verdaderas, entonces considero indudable que también otros seres humanos han conocido proposiciones correspondientes; es decir, también (2) es verdadera, y sé que lo es. ¿Pero sé realmente que todas las proposiciones de (1) son verdaderas? ¿Acaso no es posible que las crea simplemente? ¿O que sólo sepa que son muy probables? En respuesta a esta cuestión creo que lo único que puedo decir es que me parece que las conozco con certeza. Además es obvio que en su mayoría no las conozco *directamente*; es decir, las conozco porque en el pasado he conocido la verdad de *otras* proposiciones que suministraban apoyo en su favor. Si, por ejemplo, sé que la tierra ha existido muchos años antes de que yo naciese, como es natural sólo lo sé en virtud de otras cosas que lo evidencian. Ciertamente, no sé con exactitud en qué consiste esa evidencia. Con todo, no me parece que haya buenas razones para dudar de este conocimiento. Creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo, no sabemos *cómo* las conocemos; es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento. Si existe algún «nosotros», y si sabemos que existe, debe ser porque se trata de una de esas cosas. Además, el hecho de que haya un «nosotros», es decir, muchos otros seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra, me parece que es algo que sé con certeza.

Si hay que llamar de algún modo a este primer punto de mi posición filosófica, es decir, a mi creencia en (2), dándole un nombre

que haya sido usado por los filósofos al clarificar la posición de otros, habría que expresarlo, según creo, diciendo que soy uno de aquellos que han sostenido que la «visión del mundo del Sentido Común» es *completamente* verdadera en ciertos aspectos fundamentales. Pero hay que recordar que, según mi punto de vista, *todos* los filósofos sin excepción han coincidido con esta tesis mía; y que la diferencia real, que se expresa comúnmente de este modo, se establece solamente entre aquellos filósofos que han mantenido *también* puntos de vista incompatibles con estos aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» y los que no lo han hecho.

Los aspectos en cuestión (o sea, las proposiciones de cualquiera de las clases establecidas al definir [2]) son aspectos todos ellos que tienen esta propiedad particular; a saber, que *si sabemos que son aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común», se sigue de ello que son verdaderos*: es autocontradictorio mantener que *nosotros* sabemos que son aspectos del punto de vista del Sentido Común y que, sin embargo, no son verdaderos, puesto que decir que *nosotros* conocemos esto es decir que son verdaderos. Y muchos de ellos tienen la ulterior propiedad particular de que *si son aspectos de la visión del mundo del Sentido Común (sepámoslo «nosotros» o no), síguese de ello que son verdaderos*, puesto que decir que hay una «visión del mundo del Sentido Común» equivale a decir que son verdaderos. Las expresiones «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» (tal como las usan los filósofos) son, como es natural, extraordinariamente vagas. Creo que muchas proposiciones que no son verdaderas pueden ser llamadas con propiedad aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» y merecen ser mencionadas con el desprecio con el que algunos filósofos hablan de las «creencias del Sentido Común». Pero hablar con desprecio de aquellas «creencias del Sentido Común» que he mencionado es, sin lugar a dudas, el culmen del absurdo. Por otra parte, como es natural, hay muchos otros aspectos de «la visión del mundo del Sentido Común» que son verdaderos si lo son éstos también, como por ejemplo, que no sólo han vivido sobre la tierra hombres, sino también diferentes especies de plantas y animales, etc., etc.

II. El siguiente punto importante que diferencia mi posición filosófica de la sostenida por *algunos* otros filósofos se puede expresar de este modo: sostengo que no hay ninguna buena razón para suponer sea (A) que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental, o (B) que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir esto, no quiero afirmar,

naturalmente, que *haya* hechos físicos completamente independientes (i. e.: tanto lógica como causalmente) de los hechos mentales. De hecho creo que los hay; pero no es eso lo que digo. Sólo afirmo que *no hay ninguna razón válida* para suponer lo contrario; es decir, que ninguno de los seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra ha tenido, durante la vida de sus cuerpos, ninguna buena razón para suponer lo contrario. Opino que muchos filósofos no sólo han creído que *todo* hecho físico es *lógicamente* dependiente de algún hecho mental (entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en el sentido en que uso esos términos), o que *todo* hecho físico depende *causalmente* de algún hecho mental, o ambas cosas, sino también que tienen buenas razones en favor de esas creencias. En esto, pues, difiero de ellos.

Sólo puedo explicar cómo uso el término «hecho físico» poniendo ejemplos. Entiendo por «hechos físicos» hechos como los siguientes: «Esta chimenea está en este momento más cerca de este cuerpo que aquella librería», «La Tierra ha existido durante muchos años», «Durante muchos años la Luna ha estado continuamente más cerca de la Tierra que del Sol», «Esta chimenea es de color claro». Pero cuando digo «hechos como estos» quiero decir, como es natural, hechos que se asemejen a ellos *bajo un cierto punto de vista*. Pero no puedo definir en qué consiste ese punto de vista. El término «hecho físico» es, no obstante, de uso común y creo que lo empleo en su sentido ordinario. Además, no hace falta ninguna definición para clarificar lo que quiero decir, puesto que entre los ejemplos que acabo de poner (me refiero a estos hechos físicos particulares) se encuentran algunos de los que sostengo que no hay ninguna razón para suponerlos dependientes lógicamente o causalmente de algún hecho mental.

«Hecho mental» es, por otra parte, una expresión mucho menos usual, y por eso la utilizo en un sentido limitado y especial que, aunque pienso que es bastante natural, necesita ser explicado. El término se puede usar con propiedad en muchos otros sentidos, pero como sólo me ocupo de éste, es esencial que explique a cuál me refiero.

Creo que tal vez haya «hechos mentales» de tres tipos diferentes, aunque sólo estoy seguro de que existan hechos mentales del primer tipo. Pero si hubiese algún hecho de alguno de los otros dos tipos, serían también «hechos mentales» en el sentido restringido que empleo y, por tanto, tengo que explicar lo que se quiere decir con la hipótesis de que hay hechos de estos dos tipos.

fa) El primer tipo es el siguiente: Ahora soy consciente, y además estoy viendo algo. Ambos hechos son hechos mentales de mi

primer tipo. Además, mi primer tipo consta exclusivamente de hechos que se parecen a uno u otro de estos dos bajo cierto punto de vista

(a) En cierto sentido el hecho de que yo sea consciente se refiere como es obvio a un individuo y a un tiempo particulares en el sentido de que aquel individuo es consciente en ese momento.

Todo hecho que se asemeje a éste en ese aspecto ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Por tanto, el hecho de que yo haya sido consciente en el día de ayer no es un hecho de este tipo, sino que de él se desprende que *hay* (o, como diríamos corrientemente, «hubo», puesto que los momentos en cuestión son pretéritos) muchos otros hechos de este tipo; a saber, todos los hechos que yo hubiera podido expresar con propiedad en cada uno de los momentos en cuestión diciendo: «Ahora soy consciente.» *Cualquier* hecho relativo a un individuo y a un tiempo (sea yo u otro el individuo, y sea el tiempo presente o pasado), en el sentido de que tal individuo es consciente en ese momento, ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Llamaré a tales hechos, hechos de tipo (a).

(ß) El segundo ejemplo que he puesto, es decir, el hecho de que ahora estoy viendo algo se relaciona, como es obvio, de un modo peculiar con el hecho de que ahora soy consciente. No sólo *implica** el hecho de que soy consciente ahora (puesto que del hecho de que ahora estoy viendo algo se *sigue* que soy consciente; en efecto, no *hubiera* podido ver nada de no haber sido consciente, si bien hubiera podido perfectamente haber sido consciente sin ver nada), sino que además es un hecho relativo a un *modo específico* de ser consciente que consiste en ser consciente al modo y en el sentido en que la proposición (relativa a alguna cosa particular) «esto es rojo» implica la proposición (relativa a la misma cosa) «esto tiene color», siendo a su vez relativa a un *modo específico* de tener color. De ahí resulta que esta cosa tiene color de esa manera. Cualquier hecho que se relacione de este modo peculiar con cualquiera de los hechos de la clase (a) ha de ser incluido también en mi primer tipo de hechos mentales. Los llamaré hechos de clase (ß). Así, el hecho de que en este momento estoy oyendo es un he-

(*) El verbo inglés *to entail* tiene el significado ordinario de «entrañar», «imponer», «hacer necesario», etc., aunque actualmente se emplea de un modo más preciso en contextos técnicos para aludir a la implicación lógica en sentido estricto. Por esta razón traducimos por *implicar*. Fue precisamente G. E. Moore quien por primera vez otorgó a dicho verbo el significado con que hoy se usa para indicar la relación de consecuencias entre enunciados. Acuñó el término *entailment* con el sentido de implicación en el artículo «External and Internal Relations» (1919) recogido en *Philosophical Studies*, Londres, Nueva York, 1922 (N. del T.)

cho de clase (β) como también lo es el hecho de que veo, o cualquier otro hecho (relativo a mí y al pasado) expresable entonces con propiedad diciendo: «Ahora estoy soñando», «Ahora imagino», «Soy en el momento presente consciente de...», etc., etc. Dicho brevemente, cualquier hecho relativo a un individuo particular (frente a otro), a un tiempo particular (presente o pasado) y a *cualquier tipo particular de experiencia*, de manera que este individuo tenía en ese momento una experiencia de ese tipo, en un hecho de la clase (β) y sólo tales hechos son de la clase (β).

Mi primer tipo de hechos mentales consta exclusivamente de hechos de las clases (α) y (β), y además de *todos* los hechos de ambos tipos.

(b) Considero fuera de toda duda la existencia de hechos de las clases (α) y (β). Pero creo que muchos filósofos han mantenido una postura relativa al análisis de hechos de la clase (α) que de ser cierta entrañaría la existencia de hechos de otro tipo que querría llamar también «hechos mentales». No estoy muy seguro de que este análisis sea verdadero, pero me parece que *puede* serlo. Y así como podemos comprender lo que se quiere decir con la suposición de que es verdadero, también seremos capaces de entender lo que se quiere decir con el supuesto de que hay «hechos mentales» de este segundo tipo.

Muchos filósofos, creo yo, han sostenido la siguiente opinión respecto al análisis de lo que cada uno de nosotros conoce cuando conoce en algún momento: «Ahora soy consciente.» Han sostenido concretamente que existe cierta propiedad intrínseca (con la cual todos estamos familiarizados y que podríamos llamar «ser una experiencia») tal que cuando una persona sabe que es consciente, conoce respecto a esa propiedad, a sí mismo y al momento en cuestión: «en este momento ocurre un suceso que posee esta propiedad (i. e., "es una experiencia") y que es una experiencia mía». Además, han sostenido que éste es el tipo de hecho que se expresa con: «soy consciente ahora». Si esta opinión es verdadera, tiene que haber muchos hechos de cada uno de estos tres tipos, a los que quisiera dar el nombre de «hechos mentales». A saben (1) hechos relativos a cierto suceso que tiene esta supuesta propiedad intrínseca y a cierto momento, en el sentido de que aquel suceso tiene lugar en ese momento; (2) hechos relativos a esa supuesta propiedad intrínseca, y a cierto momento, en el sentido de que *algún* suceso que tiene esa propiedad está ocurriendo en ese momento, y (3) hechos relativos a cierta propiedad, que constituye un *modo específico* de tener la supuesta propiedad intrínseca (en el sentido explicado más arriba según el cual «ser rojo» es un modo

específico de «tener color»), y relativos también a cierto momento, en el sentido de que algún suceso que tenga la propiedad específica ocurre en ese momento. Naturalmente, no sólo no habrá, sino que *no podrá* haber hechos de ninguno de estos tipos a menos que exista una propiedad intrínseca relacionada con lo que cada uno de nosotros expresa (en alguna ocasión) con «soy consciente ahora», a la manera definida arriba. Y me parece muy dudoso que exista tal propiedad. En otras palabras, aunque tengo por cierto no sólo que he tenido muchas experiencias, sino también que las he tenido de muchos tipos diferentes, me parece muy dudoso que decir eso sea lo mismo que decir que han tenido lugar muchos sucesos, cada uno de los cuales fue una experiencia mía, y que cada uno de ellos además tenía una propiedad diferente que consistía en un modo específico de ser una experiencia. La proposición que afirma que he tenido experiencias no implica necesariamente la proposición de que ha habido sucesos que fuesen experiencias. No puedo creer que esté familiarizado con algún suceso del tipo supuesto. Pero a pesar de todo, me parece posible que sea correcto el análisis propuesto de «ahora soy consciente». Tal vez esté realmente familiarizado con sucesos del tipo supuesto, aunque no sea capaz de darme cuenta. Si lo estoy, efectivamente, entonces desearía llamar «hechos mentales» a los tres tipos de hechos definidos arriba. Como han sostenido muchas personas, si hay «experiencias» en el sentido definido, tal vez no *pueda* haber experiencias que no sean de *un individuo*. En este caso, cualquier hecho de alguno de estos tres tipos sería lógicamente dependiente de —aunque no necesariamente idéntico a— algún hecho de la clase (α) o (β). Pero me parece que también existe la posibilidad de que haya «experiencias» que no pertenezcan a ningún individuo. En este caso, habría hechos mentales que no serían ni idénticos ni lógicamente dependientes de algún hecho de las clases (α) o (β).

(c) Finalmente, a mi entender, muchos filósofos han sostenido que hay o puede haber hechos relativos a un individuo que es consciente o inconsciente de un modo específico, pero que difieren de los de las clases (α) y (β), por cuanto que no hacen *referencia al tiempo*, lo cual constituye un aspecto importante. Han concebido la posibilidad de que pueda haber uno o más individuos conscientes *atemporalmente* de modos específicos. Incluso me parece que otros han concebido la hipótesis de que la propiedad intrínseca definida en (ti) pueda pertenecer no sólo a *sucesos*, sino también a una o más entidades que *no* tienen lugar en el tiempo. En otras palabras, puede haber una o más experiencias *atemporales*, sean o no experiencias de algún individuo. Me parece muy du-

doso que cualquiera de esas hipótesis tenga alguna posibilidad de ser verdadera, pero no estoy seguro de que tal posibilidad no exista. Si existiese, desearía denominar «hecho mental» a todos los hechos (si es que los hay) de cada uno de los cinco tipos siguientes: (1) hechos relativos a un individuo que es *atemporalmente* consciente; (2) hechos relativos a algún individuo que es *atemporalmente* consciente de un modo específico; (3) hechos relativos a alguna experiencia *atemporal* existente; (4) hechos relativos a la supuesta propiedad intrínseca «ser una experiencia», en el sentido de que existe algo atemporalmente que tiene esa propiedad, y (5) hechos conscientes en un modo específico de alguna supuesta propiedad intrínseca en el sentido de que existe atemporalmente algo con esa propiedad.

He definido, por tanto, tres tipos diferentes de hechos. Si *existiesen* hechos de los tres tipos (como ocurre con el primero) *serían* «hechos mentales» en el sentido que estoy empleando. Para completar la definición del sentido limitado en que uso «hechos mentales» sólo tengo que añadir que también deseo aplicar esa denominación a una *cuarta* clase de hechos; a saber, a cualquier hecho relativo a alguno de esos tres tipos o a cualquier otro tipo incluido en ellos consistente en la *existencia de hechos del tipo en cuestión*. En este sentido no sólo será un «hecho mental» todo hecho individual de la clase (a), sino que también lo será el hecho general de que «hay hechos de la clase (a), y así con los demás casos. Por ejemplo, será un «hecho mental» no sólo el hecho —que pertenece a la clase (β)— de que yo esté percibiendo ahora, sino también el hecho general de la *existencia* de hechos relativos a individuos y tiempos consistentes en que un individuo determinado percibe en un momento dado.

A) Entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en los dos sentidos ya expuestos, sostengo que no hay ninguna razón de peso para suponer que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental. Usaré la expresión, relativa a dos hechos, F_1 y F_2 , « F_1 depende lógicamente de F_2 », siempre y cuando F_1 implique F_2 , sea en el sentido en que la proposición «Estoy viendo ahora» *implica* la proposición «soy consciente ahora», o al modo en que la proposición sobre un hecho particular «Esto es rojo» implica la proposición relativa al mismo «Esto tiene color», o incluso en el sentido lógico más estricto en el que, por ejemplo, la conjunción «todos los hombres son mortales y el Sr. Baldwin es un hombre» implica la proposición «el Sr. Baldwin es mortal». Por tanto, decir de dos hechos, F_1 y F_2 , F_1 no depende lógicamente de F_2 , equivale simplemente a decir que F_1 podría haber tenido lugar aunque no

ocurriese F_2 ; o que la conjunción « F_1 es un hecho, pero no F_2 », no es una proposición contradictoria; i. e., no implica a la vez proposiciones incompatibles entre sí.

Por tanto, sostengo que no hay razones suficientes para suponer que la existencia de *algunos* hechos físicos dependa de la de algún hecho mental. Mi posición es totalmente precisa desde el momento en que mantengo que esto ocurre con los cuatro hechos físicos que he puesto como ejemplo. No hay buenas razones, pongo por caso, para suponer que haya un hecho mental cualquiera del que dependa el hecho de que esa chimenea esté ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería, y de un modo similar en los otros tres casos.

Al sostener semejante cosa, difiero totalmente de algunos filósofos. Difiero, por ejemplo, de Berkeley, que sostuvo que esa chimenea, esa librería y mi cuerpo son todos ellos o bien «ideas», o bien «complejos de ideas», y que ninguna idea puede existir sin ser percibida. Es decir, sostuvo que este hecho físico depende lógicamente de un hecho mental de la cuarta clase mencionada; a saber, un hecho consistente en que hay al menos otro hecho relativo a un individuo y al momento presente, en el sentido de que ese individuo percibe ahora algo. No dice que ese hecho físico dependa lógicamente de algún hecho de una de mis tres primeras clases (por ejemplo, de un hecho relativo a un individuo particular y a un tiempo presente, de modo que ese individuo percibe ahora algo). Lo que dice es que el hecho físico no hubiera podido existir como tal a menos que hubiese habido efectivamente *algún* hecho mental de este tipo. Me parece que muchos filósofos que tal vez hubiesen estado en desacuerdo, sea con la suposición de Berkeley de que mi cuerpo es una «idea» o está «constituido por ideas», o con la suposición de que las «ideas» no pueden existir sin ser percibidas, o con ambas, habrían no obstante coincidido con él en pensar que este hecho físico depende lógicamente de *algún* «hecho mental». Podrían decir, por ejemplo, que no sería un hecho a menos que hubiese habido temporal o atemporalmente *alguna* «experiencia». Incluso muchos otros han sostenido, a mi entender, que *todo* hecho depende lógicamente de otro hecho. Naturalmente, creían poseer buenas razones en favor de sus opiniones, como también lo creía Berkeley.

B) Mantengo también que no hay razones suficientes para suponer que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir que F_1 depende causalmente de F_2 , quiero decir solamente que F_1 *no hubiese* existido como tal hecho, a menos que hubiese tenido lugar F_2 . No digo que F_1 *no hubiese* sido *concebible*

como un hecho, a menos que F₂ hubiese tenido lugar, que es lo que significa «lógicamente dependiente». Puedo ilustrar lo que quiero decir refiriéndome a un ejemplo que ya he puesto. El hecho de que esta chimenea esté más cerca de mi cuerpo que esa librería no depende *lógicamente*, a mi entender (como ya expliqué), de ningún hecho mental; hubiera *podido* ser un hecho, aunque no existiesen hechos mentales. Pero, ciertamente, depende *causalmente* de muchos hechos mentales: mi cuerpo no estaría aquí si yo hubiese sido consciente en el pasado de diversas maneras, y, ciertamente, la chimenea y la librería no *habrían* existido a menos que también otros hombres hubieran sido conscientes.

Ahora bien, sostengo que no hay buenas razones para suponer que dependan de algún hecho mental dos de los hechos que puse como ejemplo de hechos físicos (en concreto, que la tierra ha existido durante muchos años y que la luna lleva mucho más tiempo cerca de la tierra que del sol). A mi modo de ver, no hay razón para suponer que haya algún hecho mental del que se pueda decir con verdad: si no hubiera tenido lugar este hecho, la tierra no hubiese existido durante tantos años. Una vez más, creo que difiero de algunos filósofos al sostener esto. Difiero, por ejemplo, de los que han sostenido que todas las cosas materiales han sido creadas por Dios y que tienen buenas razones para suponer que fue así.

III. Acabo de explicar que difiero de aquellos filósofos que han sostenido que hay razones para suponer que todas las cosas materiales fueron creadas por Dios. En mi posición filosófica hay un punto importante que considero digno de mención: también difiero de todos los filósofos que han mantenido la existencia de buenas razones para suponer que hay un Dios, independientemente de que hayan o no mantenido a la vez que ha creado cosas materiales.

De un modo semejante, mientras que algunos filósofos han sostenido que hay razones de peso para mantener que nosotros, los seres humanos, continuaremos existiendo y siendo conscientes después de la muerte de nuestros cuerpos, yo sostengo que no las hay.

IV. Abordaré, ahora, un problema de muy distinta índole.

Como expliqué en el apartado I, no soy en absoluto escéptico respecto a la *verdad* de proposiciones tales como «La tierra ha existido durante muchos años», «Muchos cuerpos humanos han vivido sobre ella durante mucho tiempo»; es decir, proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales. Por el contrario, sos-

tengo que todos conocemos con certeza la verdad de muchas proposiciones por el estilo. Pero soy muy escéptico por lo que respecta a cuál sea el *análisis* correcto de esas proposiciones. Pienso, además, que en este punto difiero de bastantes filósofos. Muchos parecen sostener que no hay duda alguna relativa al *análisis* de ciertos aspectos de estas proposiciones (ni por tanto de la proposición «Han existido cosas materiales»), mientras que yo sostengo que su análisis es muy discutible. Incluso aunque algunos de ellos sostengan, como hemos visto, que no hay ninguna duda sobre su *análisis*, con todo parecen haber dudado de si tales proposiciones son *verdaderas*. Yo, por el contrario, aun sosteniendo que no hay ninguna duda sobre la verdad de esas proposiciones, mantengo que por lo que atañe a algunos puntos ningún filósofo ha logrado hasta el momento sugerir un análisis plausible.

Me parece completamente evidente que el problema de cómo han de ser analizadas las proposiciones del tipo que he mostrado depende de cómo han de ser analizadas proposiciones de otro tipo más simple. En este momento sé que estoy percibiendo una mano humana, una pluma, una hoja de papel, etc. Opino que no sabré cómo analizar la proposición «Existen cosas materiales» hasta que no sepa cómo se han de analizar, en ciertos aspectos, estas proposiciones más simples. Pero ni siquiera éstas son suficientemente simples. Para mí es evidente que el que yo sepa que ahora estoy percibiendo una mano humana se deduce de un par de proposiciones más simples aún. Estas proposiciones sólo las puedo formular del modo siguiente: «Estoy percibiendo *esto*» y «Esto es una mano humana». El análisis de las proposiciones de este último tipo creo que presenta dificultades considerables, y sin embargo el problema general de la *naturalidad* de las cosas materiales depende, como es obvio, de su análisis. Me parece sorprendente que habiendo dedicado tanta atención al progenia de cómo *son* las cosas materiales y cómo se perciben, tan pocos filósofos hayan intentado dar una explicación clara precisamente de cómo suponen que *conocen* (o *juzgan*, en el caso de que hayan sostenido que no *conocemos* que tales proposiciones sean verdaderas, o incluso que ninguna de tales proposiciones es verdadera) cuando conocen o juzgan cosas tales como «esto es una mano», «esto es el sol», «esto es un perro», etc., etc.

Sólo hay dos cosas que me parece completamente ciertas acerca del análisis de tales proposiciones (pero incluso en este punto temo que algunos filósofos no estén de acuerdo conmigo). Son las siguientes: cuando conozco o juzgo que una tal proposición es verdadera, (1) hay siempre algún *dato sensible* sobre el que versa la

proposición en cuestión, un dato sensible que es en cierto sentido el *tema* principal o último de dicha proposición, y (2) que, no obstante, *lo que sé* o juzgo verdadero de este dato sensible no es (en general) que sea él mismo una mano o un perro o el sol, etc., etc., según el caso.

Creo que muchos filósofos han dudado acerca de si existen esas cosas que otros filósofos han denominado «datos sensibles» o «datos de los sentidos». Incluso es muy posible que algunos filósofos (entre los que me encontraba hace algún tiempo) hayan usado estos términos con sentidos que hacen realmente dudosa la existencia de semejantes cosas. Pero no hay duda ninguna de que hay datos de los sentidos, tal como uso ahora el término. En este momento estoy viendo un gran número de ellos y estoy percibiendo otros muchos. Para indicar al lector qué entiendo por datos de los sentidos me basta con pedirle que mire su propia mano. Si lo hace, podrá distinguir una cosa (y *sólo* una, a menos que vea doble) idéntica, como notará a primera vista, no a toda su mano derecha, sino a la parte de su superficie que ve realmente. Incluso podrá notar (tras una breve reflexión) que es dudoso que pueda ser idéntica a la superficie de su mano. A lo que me refiero con «datos de los sentidos» es a cosas que son (en ciertos aspectos) *del mismo Upo* que las que uno ve al mirar su manp. Por lo que a ellas respecta es perfectamente comprensible que algunos filósofos hayan supuesto que es parte de la superficie de la mano que están viendo, mientras que otros han supuesto que no puede ser así. Definiré, por tanto, el término de tal modo que quede sin decidir si el dato sensible que veo ahora al mirar mi mano y que es un dato sensible de mi mano, es o no idéntico a la parte de su superficie que veo realmente.

Me parece cierto que lo que sé de ese dato sensible, cuando conozco que «Esto es una mano humana», no es que sea él *mismo* una mano humana, puesto que sé que mi mano tiene muchas partes (sus otras partes, y los huesos que están dentro), las cuales, con toda certeza, *no forman* parte de este dato sensible.

Por tanto, estoy seguro de que el análisis de la proposición «Esto es una mano humana» es, más o menos, del tipo siguiente: «es verdad que hay una cosa y sólo una de la que se puede decir tanto que es una mano humana, como que *esta superficie* es parte de su superficie». En otras palabras, para expresar mi punto de vista en términos de la «teoría de la percepción representativa», sostengo que es totalmente falso que perciba *directamente* *mi mano*, y cuando digo que la «percibo» (como puedo hacerlo correctamente) quiero decir que percibo (en un sentido diferente,

aunque más fundamental) algo que (en sentido conveniente) es *representativo* de ella; concretamente, cierta parte de su superficie.

Esto es lo único que considero *cierto* por lo que respecta al análisis de la proposición «Esto es una mano humana». Hemos visto que incluye en su análisis una proposición del tipo: «Esto es parte de la superficie de una mano humana» (en la cual «Esto» tiene, como es natural, un significado diferente del que tiene en la proposición original que acaba de ser analizada). Pero además esta proposición se refiere, sin ninguna duda, al dato sensible que estoy viendo y que pertenece a mi mano. Por tanto, surge el siguiente problema: Cuando conozco que «*esto es parte de la superficie de una mano humana*», ¿qué es lo que estoy conociendo acerca del dato sensible en cuestión? ¿Conozco verdaderamente en este caso que *el* dato sensible es parte de la superficie de la mano humana? ¿Lo que conocía en el caso de «Esto es una mano humana», no era que el *propio* dato sensible fuese una mano humana. ¿Ocurre, acaso, lo mismo con esta nueva proposición, de modo que tampoco en este caso sepa que el *propio* dato sensible es parte de la superficie de una mano? De ser así, ¿qué conozco del propio dato?

Me parece que ningún filósofo ha sugerido hasta el presente una solución definitiva.

Pienso que sólo hay tres tipos alternativos de respuesta posibles. Pero me parece que hay objeciones muy graves en contra de cualquiera de ellos.

(1) Sólo hay una solución del primer tipo: a saber, que en este caso lo que realmente estoy conociendo es que el dato sensible, *él mismo*, es parte de la superficie de una mano humana. En otras palabras, aunque no percibo directamente *mi mano*, sin embargo percibo *directamente* parte de su superficie y no simplemente algo que la «represente» (en un sentido a determinar). Por tanto, el sentido según el cual «percibo» esta parte de la superficie de mi mano no precisa ser definido respecto a un tercer sentido último o de «percibir», el único en el que la percepción es directa, es decir, el sentido en que percibo el dato sensible.

Si esta solución es verdadera, como pienso que tal vez sea, creo que debemos abandonar una opinión aceptada por muchos filósofos, según la cual nuestros datos poseen realmente las cualidades con que aparecen a nuestros sentidos. Hay que abandonarla porque si otra persona estuviese observando a través de un microscopio la misma superficie que miro a simple vista, el dato sensible visto por él le parecería provisto de cualidades, no sólo diferentes, sino también incompatibles con las que parece tener el mío. Además, si mi dato sensible es idéntico a la superficie que ambos esta-

mos viendo, también deberá serlo el suyo. Mi dato sensible sólo puede ser, por tanto, idéntico a esta superficie a condición de ser idéntico a su dato sensible, y puesto que su dato sensible se muestra sin más con cualidades incompatibles con las que parece tener el mío, sólo serán idénticos a condición de que el dato sensible en cuestión, o bien no posea las cualidades que me parece que tiene, o bien no posea las que a él le parece que tiene.

Sin embargo, no creo que ésta sea una objeción fatal a ese primer tipo de opinión. Una objeción mucho más seria es, según creo, que cuando vemos algo doble (tenemos lo que se llama «una imagen doble») poseemos *dos* datos sensibles *de* la misma superficie que no puede ser idéntica a ambos, y, sin embargo, parece que las llamadas «imágenes» debieran ser idénticas si es que cada dato sensible es idéntico a esa superficie. Parece, por tanto, como si cada dato sensible, después de todo, sólo fuese «representativo» *de* la superficie de la que es dato sensible.

(2) Pero si es así, ¿qué relación tiene con la superficie mencionada?

Las opiniones de este segundo tipo sostienen que cuando conozco que «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que estoy conociendo respecto al dato sensible *de* esa superficie, *no* es que sea *él mismo* parte de la superficie de una mano humana, sino más bien algo del tipo siguiente: Se dice que hay *una* relación, R, tal que lo que conozco respecto al dato sensible es, o bien «Hay una cosa y sólo una que no sólo es parte de la superficie de una mano humana, sino que además está en la relación R con este dato sensible», o bien «Hay un conjunto de cosas que tomadas colectivamente *forman* parte de la superficie de una mano humana, y cada miembro del conjunto mantiene la relación R con su dato sensible, no formando parte del conjunto lo que no mantenga con él la relación R».

Como es obvio, dentro de este segundo tipo caben diferentes enfoques, según cómo se tome la relación R. Sin embargo, sólo uno de ellos me parece plausible; a saber, el que sostiene que R es una relación última e inanalizable que podría expresarse diciendo: «*xRy*» significa lo mismo que «*y* es una apariencia o manifestación de *x*». Es decir, el análisis que esta solución daría de «Esto es parte de la superficie de una mano humana» sería «hay una cosa y sólo una que forma parte de la superficie de una mano humana y de la que es apariencia o manifestación este dato sensible».

Me parece que también contra este punto de vista hay objeciones muy graves, principalmente cuando se consideran los problemas relativos a cómo podemos *conocer* que hay una cosa y sólo

una que mantiene con nuestros datos sensibles esa supuesta relación última; y, de ser posible esto, cómo podemos *conocer* algo más acerca de tales cosas, como, por ejemplo, qué tamaño o qué forma tiene.

(3) El tercer tipo de respuestas (la única alternativa que veo posible si se rechazan [1] y [2]) viene dado por la sugerencia de J. S. Mili, cuando decía que las cosas materiales son «posibilidades permanentes de sensación». Su opinión parece haber sido la siguiente: cuando conozco un hecho como «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que conozco del dato sensible, objeto principal de ese hecho, no es que sea él mismo parte de una mano humana ni que *la* cosa que mantiene con él una relación cualquiera sea parte de la superficie de una mano, sino todo un conjunto de hechos hipotéticos del estilo: «Si se hubiesen cumplido *estas* condiciones, yo habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* modo», «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* otro modo», etc., etc.

Creo una vez más que es *posible* que sea verdadero este tercer tipo de enfoques relativos al análisis de la proposiciones que nos ocupan. Pero sostener (como parece haberlo hecho Mili entre otros) que es verdadero con *certeza*, o casi con *certeza*, me parece un error tan grave como sostenerlo de (1) o de (2). Me parece que hay objeciones muy graves, en particular las tres siguientes: (a) en general, si bien cuando conozco un hecho como «Esto es una mano», conozco con certeza algunos hechos hipotéticos del tipo «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible de este otro tipo correspondiente a la misma superficie», sin embargo parece claro que las condiciones en las que lo conozco son ellas mismas del tipo «Si ésta y aquella *cosa material* hubiesen estado en esa posición y condiciones...»; (b) es dudoso una vez más que haya una relación intrínseca según la cual el conocimiento de que en *aquellas* otras condiciones habría de percibir un dato sensible de *otro* tipo (de la misma superficie) equivalga al conocimiento de que en esas circunstancias percibiría un dato ligado con *éste* por dicha relación; y (c) de ser verdad, es evidente que el sentido en que una superficie material es «redonda» o «cuadrada» sería claramente distinto de aquel según el cual nuestros datos sensibles nos parecen sin más «redondos» o «cuadrados».

V. Así como sostengo que la proposición «Hay y ha habido cosas materiales» es verdadera con toda certeza, aunque el proble-

ma de cómo ha de ser analizada no haya recibido hasta el presente una solución satisfactoria, sostengo también que la proposición «hay y ha habido muchos Yo», es verdadera con toda certeza, aunque, una vez más, todos los análisis que han sido sugeridos por los filósofos son en extremo dudosos.

Sé con toda seguridad que tanto en este momento como en el pasado he percibido diferentes datos sensibles. Es decir, sé que hay hechos mentales de clase (ß) interrelacionados de un modo que habría que expresar diciendo que todos ellos son hechos relativos a *mí* Ahora bien, no sé con certeza cómo ha de ser analizado este tipo de conexión, ni creo que lo sepa ningún otro filósofo. Del mismo modo que en el caso de la proposición «Esto es parte de la superficie de una mano humana» hay muchos puntos de vista totalmente diversos sobre su análisis, todos ellos *posibles*, aunque ninguno llegue a ser cierto, también ocurre eso en el caso de la proposición «En este momento yo percibo este dato sensible, aquél y el de más allá», y en el de la proposición «Estoy percibiendo ahora este dato sensible y he percibido en el pasado datos sensibles de estos y otros tipos». Me parece que no hay duda ninguna sobre la *verdad* de estas proposiciones, pero el problema de hasta qué punto es correcto su análisis ofrece dudas muy graves. Por ejemplo, quizá el análisis verdadero pueda ser tan paradójico como el tercer punto de vista mencionado arriba, en el epígrafe IV, a modo de análisis de «Esto es parte de la superficie de una mano humana». Ahora bien, creo que si es tan paradójico, es igualmente dudoso. Por otra parte, me da la impresión de que muchos filósofos han supuesto que no hay duda o, si la hay, muy pequeña acerca del análisis correcto de esas proposiciones, y muchos de ellos han sostenido también, invirtiendo mi posición, que esas mismas proposiciones no son verdaderas.