

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

JUNQUEIRA SMITH, PLÍNIO

Dudas y sospechas sobre "Dudas y sospechas"

Diánoia, vol. L, núm. 54, mayo, 2005, pp. 141-159

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433518007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Discusiones y notas

Dudas y sospechas sobre “Dudas y sospechas”*

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Programa de Posgrado en Filosofía

Universidade São Judas Tadeu

psmith@usjt.br

Resumen: El artículo discute la contribución de Guillermo Hurtado a la comprensión de ciertos conceptos fundamentales para la epistemología: la duda, la creencia y la sospecha. En primer lugar, discuto su metodología de analizar al lenguaje ordinario: por un lado, argumento que recurrir al lenguaje ordinario para establecer ciertas doctrinas filosóficas constituye una actitud dogmática, y, por otro, cuestiono si el lenguaje ordinario es lo suficientemente preciso para definir ciertos términos en una discusión filosófica. En segundo lugar, hago algunas sugerencias en la línea apuntada por él, la de trazar más distinciones que la epistemología tradicional. Examino, así, la idea de una duda razonable y las relaciones entre duda e investigación.

Palabras clave: filosofía analítica, lenguaje ordinario, creencia, epistemología

Abstract: This paper discusses Guillermo Hurtado's contribution towards a better understanding of some epistemological concepts like doubt, belief and suspicion. First of all, I argue that his methodological approach is dogmatical, since he uses ordinary language to settle some philosophical topics. Moreover, ordinary language may not be as clear and precise as he seems to think it is. In the second place, I make some suggestions in his line of thought, not only in the idea of a reasonable doubt, but also in the relations between doubt and inquiry.

Key words: analytic philosophy, ordinary language, belief, epistemology

1 . Introducción

Los conceptos de duda, certeza, conocimiento y verdad son centrales para la epistemología. Desde Descartes, por lo menos, la duda ocupa un lugar privilegiado en las reflexiones filosóficas, es puerta de entrada a los problemas epistemológicos. La duda sobre el mundo externo pone en marcha el problema del mundo externo; la duda sobre otras mentes pone en marcha el problema de las otras mentes, como si sin dudas no hubiera qué aclarar o explicar. Y cuando se propone una teoría, la prueba para saber si es satisfactoria es investigar si resiste a la duda. La duda es, ya lo he dicho, el motor mismo de la epistemología. Por eso, los filósofos intentan entender su naturaleza, delimitar su alcance y buscan maneras para rechazarla, en su búsqueda de la certeza, del conocimiento y de la verdad.

* Guillermo Hurtado, “Dudas y sospechas”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras-UNAM), no. 16, junio de 2004, pp. 29–43.

Guillermo Hurtado no parece estar satisfecho con esas reflexiones epistemológicas de los filósofos. Para su gusto, hay pocas distinciones para poder entender el fenómeno del conocimiento humano. La complejidad del conocimiento no puede ser aprehendida con conceptos excesivamente simples o generales. Así, él nos propone nuevos conceptos para enriquecer el vocabulario de la epistemología, concentrándose básicamente en dos de ellos. Por un lado, pretende trazar ciertas distinciones en el concepto de duda; mientras los filósofos sólo aceptan un único significado para “duda”, que se opone a “creencia”, hay que distinguir otro tipo de duda, que no se opone a aquélla. Por otro lado, hay que agregar un concepto frecuentemente olvidado por los epistemólogos, el de “sospecha”. Con estas aclaraciones conceptuales, Hurtado pretende estar en mejores condiciones para aclarar el fenómeno del conocimiento humano, aunque no lo afirme explícitamente en su texto.

No viene al caso recordar lo que Hurtado tiene que decir sobre las dudas y las sospechas. Yo no podría explicarles su doctrina mejor que él mismo. Paso directamente al comentario.

2. *¿La descripción del lenguaje ordinario establece tesis filosóficas?*

El método de Hurtado es, hasta donde puedo percibir, similar al de la así llamada “filosofía del lenguaje ordinario”. Con frecuencia hace notar la manera en que hablamos y lo que decimos en ciertas situaciones, y recurre a los diccionarios como testimonios del sentido ordinario de las palabras. Los usos de las palabras son decisivos, parece, para establecer ciertas doctrinas filosóficas o ciertos resultados filosóficos.

En mi opinión, la semejanza mayor es con el método de Austin,¹ si es que se puede decir que haya tenido un método.² Austin describe usos de expresiones en el lenguaje cotidiano con la intención de notar, en dichos usos, distinciones sutiles, pero importantes, para entender ciertos tópicos

¹ Creo que Hurtado está más cerca de Austin que de Wittgenstein o Ryle. Estos dos también tienen métodos que emplean observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario; sin embargo, la finalidad es hacer una “terapia”: Wittgenstein habla de las confusiones conceptuales, mientras Ryle habla de errores categoriales. Austin tiene en mente la siguiente idea: cuanto más distinciones conceptuales uno hace, tanto mejor puede entender la realidad; el lenguaje ordinario es la primera y quizás la más importante fuente de distinciones conceptuales; así, las observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario son un instrumento poderoso para la comprensión de los fenómenos que queremos entender. En Austin, el método tiene claramente ese aspecto positivo de construir una teoría iluminadora y explicativa del problema en cuestión. Es eso, creo, lo que quiere Hurtado.

² Warnock (1991) niega que Austin haya tenido un método. No obstante, creo que se puede hablar de un método de Austin, o mejor, de técnicas, en el sentido de que hay ciertos procedimientos y sugerencias tales que, si los seguimos, estaremos en condiciones de elaborar una mejor teoría filosófica. Por las informaciones que tenemos, Austin seguía ciertas prácticas que él mismo indicó, aunque brevemente, en sus textos.

filosóficos. La idea de Austin es que el lenguaje ordinario contiene distinciones que el filósofo frecuentemente no nota; esas distinciones son adecuadas a las cosas, o hechos, toda vez que fueron trazadas a través de los siglos por personas que tenían experiencia y conocimiento en el asunto y que, además, resistieron el paso del tiempo, probando su utilidad y pertinencia. Los filósofos, en general, trabajando solos, encalaustrados en su oficina y sin tener la experiencia adecuada, inventan distinciones poco útiles, groseras, y terminan por pensar con conceptos vagos, demasiado imprecisos. Si queremos entender el fenómeno del conocimiento, es fundamental volver al lenguaje ordinario y observar distinciones que ya han sido hechas por muchísimos hombres a lo largo de los siglos y que se han acumulado y preservado en nuestro lenguaje. Hurtado, aunque no lo afirme, parece estar en la misma línea de Austin.

Por mi parte, tengo profunda simpatía por este método y creo que el espíritu mismo que anima a tal filosofía es modesto y sano. Hay, ciertamente, aspectos muy positivos en tal método, como el de aclarar nuestros conceptos y describir el horizonte semántico de las palabras investigadas por la filosofía antes de comenzar a plantear preguntas filosóficas. Sin embargo, me gustaría proponerle algunas cuestiones a Hurtado para conocer mejor lo que él piensa sobre ese método o, en caso de que no se pretenda hablar de un método, lo que él piensa sobre la fuerza argumentativa del recurso al lenguaje ordinario.

Con frecuencia se objeta que los filósofos del lenguaje ordinario eran dogmáticos, en el sentido de que no admitían críticas a nuestro uso cotidiano del lenguaje y de que, para ellos, todo desvío del lenguaje ordinario conducía a confusiones conceptuales, a pseudoproblemas filosóficos, a una metafísica espuria y sin sentido. Podemos aceptar como un punto de partida posible el lenguaje ordinario; de algún lugar hemos de partir y ése no parece peor que otros; quizás hasta sea el mejor. Pero no hay por qué aceptarlo sin más. Para establecer una tesis filosófica necesitamos algo más; por ejemplo, un examen crítico del lenguaje y argumentos adicionales. Está muy difundida la idea de que el hombre común confunde muchas cosas, de las que nada o poco entiende, y que por eso mismo emplea un vocabulario inadecuado. Si eso es así, entonces el lenguaje ordinario no puede ser una guía para la filosofía. Descartes, por ejemplo, en un famoso pasaje dice que los hombres suelen confundir “ver” con “juzgar”, pues cuando ven un sobretodo y un sombrero, dicen que ven un hombre, cuando en realidad juzgan que es un hombre. El lenguaje ordinario contiene miles de errores como ése. El lenguaje ordinario aparece, pues, para muchos filósofos como un depósito de prejuicios, no de un saber positivo. El filósofo se reserva el derecho de poder discordar del lenguaje ordinario. *Las observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario no establecen la verdad, ni siquiera la validez de alguna tesis filosófica o de algún resultado filosófico positivo.*

Hurtado parece aceptar, sin mayores consideraciones, que el uso del lenguaje ordinario, por sí, establece la verdad, o por lo menos la validez, de sus distinciones. Si hay un uso tal de una palabra, entonces debemos admitir que tal uso es *correcto*. Es importante notar que la intención de Hurtado no es solamente describir los usos de las palabras en la vida cotidiana. Si ésa fuera únicamente su intención, quizá no habría ningún problema en hacer lo que él hace (aunque si esa fuera su única intención, aún habría otro problema, como veremos más adelante); pero Hurtado tiene la intención de corregir y mejorar la “epistemología tradicional”, él pretende que la descripción de los usos del lenguaje ordinario contribuyan a una correcta comprensión filosófica del conocimiento. Hurtado supone que el análisis del lenguaje ordinario puede producir una mejor epistemología, quiere que *la epistemología tradicional sea superada por una epistemología más adecuada*. La cuestión que yo le propongo es la siguiente: ¿pueden las observaciones sobre el uso del lenguaje establecer la verdad, o por lo menos la validez, de alguna tesis filosófica? ¿Cómo solucionar las controversias filosóficas apelando al lenguaje ordinario si éste está en duda, si hay controversias sobre el uso filosófico del lenguaje ordinario? ¿Por qué aceptar observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario para aclarar, explicar o solucionar problemas filosóficos que pretenden establecer la verdad o la corrección de ciertas doctrinas?³ *Todo indica que hay un abismo entre describir usos del lenguaje ordinario y descubrir verdades o establecer una tesis en filosofía; sin argumentos específicos para establecer una conclusión a partir de las observaciones sobre el lenguaje, no hay por qué aceptar el brinco de la descripción de un uso a la corrección de una idea filosófica.*⁴

³ Quizá la crítica de dogmatismo sea válida en el caso de Ryle. La idea misma de “error categorial” parece implicar que siempre que los filósofos hablan de modo distinto a las articulaciones convencionadas en el lenguaje ordinario, estarían hablando sin sentido por cometer un “error categorial”. Pero Ryle es más modesto en el sentido de que él nunca pretende establecer una “verdad filosófica”. La objeción también es parcialmente injusta en el caso de Austin, quien acepta hacer correcciones del lenguaje ordinario. Es importante notar que, para él, como debería ser para cualquiera que sigue ese método, “el lenguaje ordinario no es la última palabra, sino la primera”. Además, es preciso pensar en sus contribuciones para el estudio del lenguaje, en las cuales él se aleja del lenguaje ordinario y crea conceptos nuevos y técnicos. Pero, en algunos textos, Austin parece aceptar la posibilidad de pasar del uso del lenguaje a la verdad de una doctrina filosófica.

⁴ Véase, por ejemplo, lo que afirma Stroud: “Estos problemas surgen porque aparentemente hay dos preguntas distintas que pueden plantearse con respecto a lo que dice alguien. Podemos preguntar si es verdadero, o podemos preguntar si fue dicho razonablemente o adecuadamente. Estas preguntas no siempre tienen la misma respuesta; ciertamente es posible que difieran [...]. Del hecho de que alguien afirme algo en una ocasión particular de manera prudente, razonable y adecuada no se sigue directamente que lo que dice sea verdadero, así como del hecho de que alguien diga algo de forma bastante inadecuada y sin ninguna razón no se sigue de inmediato que lo que dice sea falso” (1991, pp. 55–56; 1984, pp. 57–58). Véanse también McGinn 1989, p. 62; Williams 1991, pp. 147–148, y Cavell 1979, p. 57. Para una defensa de Austin, véase Kaplan 2000.

Permítaseme agregar otra cuestión respecto a la posibilidad del método del análisis del lenguaje ordinario para establecer verdades o doctrinas universalmente válidas en filosofía. En primer lugar, se puede cuestionar el método mismo de describir usos del lenguaje ordinario. ¿Debemos apelar a una introspección y, con los ojos de la mente, aprehender el significado de las palabras? Ésa no parece una buena vía. ¿Establecer acuerdos inter-subjetivos nos dejaría en mejores condiciones? Para eso tendríamos que confiar en nuestras respuestas a preguntas contrafácticas: ¿qué diríamos en el caso de que nos encontráramos en tal o cual situación? Pero lo que diríamos es una cosa un tanto vaga. ¿Debemos, entonces, volver a recurrir a nuestras “intuiciones lingüísticas”? Ésa parece una base demasiado estrecha e individual para llegar a acuerdos filosóficos. Cada quien tiene sus propias intuiciones. Leer diccionarios es una buena ayuda, pero no siempre ellos están de acuerdo; algunos no aceptan usos más modernos, mientras que otros registran todos los neologismos. ¿Cuál diccionario elegir?

En segundo lugar, puede decirse que el alcance de este método es muy limitado. Esa fue, como se sabe, la crítica de Strawson,⁵ quien sostuvo que el “análisis del lenguaje ordinario” podría ser muy bueno para ciertas cuestiones filosóficas más particulares, pero cuando uno intenta abordar cuestiones más generales, el método es claramente insuficiente y fracasa. Es como si, para las cuestiones generales, el uso de las palabras no apuntara en ninguna dirección definida. Para describir nuestros conceptos más generales, sería necesario otro método, tal vez, como pretende Strawson, apoyado en “argumentos trascendentales”. Las palabras del lenguaje ordinario que son importantes para la filosofía, como “cosas”, “personas”, “causa”, “conocimiento”, “duda”, “certeza”, etc., no están claramente articuladas en el lenguaje ordinario. La descripción de sus usos, quizás demasiado particulares y puntuales, no permitirían contestar las preguntas filosóficas en toda su generalidad. Para mostrar la articulación de esas palabras, tal vez la descripción del uso no sea suficiente. A lo mejor el lenguaje ordinario no tiene una concepción articulada de sus palabras que se revele en su uso. La cuestión que propongo a Hurtado es la siguiente: ¿la descripción del

⁵ Véase lo que aduce Strawson (1981, p. 607): “Un examen analítico de tal o cual región del pensamiento humano —un análisis del concepto de memoria, de causa o de necesidad lógica, pongamos por caso— puede y debe presuponer mucho, dar mucho por sabido. Para esclarecer una parte cualquiera de nuestro aparato conceptual no hay necesidad de hacer investigaciones profundas sobre la estructura general de tal aparato, pero la finalidad de una metafísica descriptiva será precisamente exponer esa estructura; querrá mostrar cómo se relacionan entre sí las categorías fundamentales del pensamiento y cómo éstas se relacionan a su vez con nociones formales tales como existencia, identidad o unidad, que encuentran su empleo en todas las categorías. Obviamente las conclusiones a las cuales llegue la metafísica descriptiva no deben estar en contradicción con aquellas a las que conduce un justo análisis descriptivo, pero no es evidente el que los instrumentos y los métodos del análisis descriptivo sean por ellos mismos suficientes para llevar a cabo la tarea de la metafísica descriptiva.” La misma idea aparece en Strawson 1962.

uso del lenguaje ordinario sería suficiente para aclarar el significado de las palabras filosóficamente relevantes y mostrar su articulación conceptual?

3 . Lenguaje ordinario, imprecisión y vaguedad

Otros filósofos con frecuencia se quejan del lenguaje ordinario por otra razón. No llegan al punto de criticar el lenguaje ordinario por contener un sinnúmero de prejuicios que, más que ser respetados por la filosofía, deberían ser corregidos y eliminados por ella. Para mostrar que el lenguaje ordinario es impreciso, arguyen que sus términos son vagos⁶ y con frecuencia los significados son oscuros. Ésa es una queja más difícil de responder que la anterior. No es que no se pueda describir el lenguaje ordinario; la cuestión es saber cuándo lo describimos para explicar un concepto filosófico, cuál es el grado de precisión de aquello que estamos describiendo, cuán definidas son las palabras del lenguaje ordinario, pues si no son definidas, claras y precisas, entonces tendrán poca valía para las cuestiones filosóficas.

Por ejemplo, desde Platón, los filósofos quisieron dar una definición de “conocimiento”. Hasta hoy, como se sabe, ninguna definición ha alcanzado el asentimiento universal de los filósofos. Todas las definiciones propuestas han encontrado objeciones y dificultades. Podríamos estar inclinados a hacer lo que Austin en “Other Minds” y, describiendo los usos de ciertas palabras, proponer una concepción del conocimiento, de qué es conocimiento, de cómo justificarlo, de su relación con la creencia y de cómo dudar de él. Pero lo que suele pasar con el lenguaje ordinario es que, con demasiada frecuencia, sus palabras no tienen un significado muy preciso o riguroso; sobre todo aquellas palabras a las cuales los filósofos acostumbran prestar mucha atención son las que tienen significado más laxo. No hay, en nuestro ejemplo, un significado muy preciso o riguroso de “saber” o de “conocimiento” tal que podamos hablar de “la concepción ordinaria de saber o de conocimiento”. Los usos de “saber” son muchos, no siempre emparentados y a veces hasta en conflicto.⁷

⁶ Sexto Empírico solía criticar a los filósofos por usar términos con significados muy precisos, mientras que el lenguaje ordinario es más bien laxo e impreciso. Por ejemplo, cuando se pregunta si los escépticos creen (*HP I*, 13), Sexto responde que “Cuando decimos que el escéptico no cree, no usamos el término ‘creencia’, como lo hacen algunos, en el sentido más común de ‘aprobar alguna cosa’, pues el escéptico asiente a las aficiones que se producen necesariamente conforme a la representación. Por ejemplo, el escéptico, al sentir calor (o frío), no dirá que ‘pienso no estar caliente (o enfriado)’. Pero decimos que él no cree en el sentido en que algunos llaman de ‘creencia’ el asentimiento a algunas de las cosas no evidentes investigadas por las ciencias” (la traducción es mía). Hay un contraste entre un sentido “muy general” y un sentido preciso en que “algunos” usan la palabra. Véanse los textos donde Sexto expone con mucho cuidado cómo se deben entender las fórmulas escépticas (*HP I*, 187 s.) y, en particular, sus críticas a las teorías dogmáticas del significado (*AM I*).

⁷ Austin creía que incluso en ese caso la consideración del lenguaje ordinario es relevante, toda vez que entender por qué hay tal o cual ambigüedad puede ser iluminador.

¿Hemos de tener razones para “saber” alguna cosa? Tal cuestión no parece tener respuesta precisa en el uso cotidiano de “saber”. Muchas veces sí; otras, quizá no. Para saber alguna cosa, en muchas circunstancias tenemos que dar razones. Si yo afirmo “esta piedra no es un diamante, sino vidrio”, es probable que me pregunten cómo sé eso, y, en ese caso, tengo que dar una respuesta. Pero en otras ocasiones simplemente podemos saber alguna cosa sin que necesariamente tengamos que justificarlo. La ausencia de razón tampoco tiene que ver con que yo no conozca lo que afirmo. Quizá se pueda decir, por ejemplo, más o menos como lo dijo Moore, en perfecto acuerdo con el lenguaje ordinario: “Sé que no estoy durmiendo, aunque no pueda dar una razón para mostrar que no estoy durmiendo.” Nuestro uso común de saber no excluye que, aun cuando una persona no dé razones adecuadas, o que simplemente no ofrezca ninguna razón, ella pueda saber algo, o que sea correcto decir “él sabe lo que está diciendo”. Si me preguntan cuál es la capital de Mozambique y yo contesto Maputo, puedo no acordarme dónde lo aprendí, puedo no saber dar ninguna razón, excepto la muy general: “Lo aprendí algún día en algún libro, en la escuela o con alguien.”

Consideremos otro ejemplo, la idea de “objetividad”, muy discutida en epistemología y en metafísica. Nosotros pensamos que el mundo es “objetivo” o “independiente de nosotros”. Ésa me parece una idea común. Si suponemos que todos los seres humanos desaparecieran, entonces el mundo continuaría ahí, igual que siempre (quizá un poco mejor...) y las estrellas seguirían su curso. ¿Es esta idea una concepción precisa de “objetividad” o de “mundo independiente”? ¿Es una concepción que pueda solucionar nuestros problemas filosóficos? Creo que la respuesta a ambas preguntas es “no”. Si pensamos en “objetividad”, o “mundo independiente”, como alguna cosa independiente de nuestras mentes, entonces ya proyectamos nuestros problemas filosóficos en el lenguaje ordinario. Los hombres de la calle no suelen pensar en términos de “dependiente de la mente” e “independiente de la mente”. Cualquier otra determinación que se atribuya a la expresión “objetividad” es ir más allá del sentido que la expresión tiene en sus usos cotidianos. Así, un método que focaliza su atención en el lenguaje ordinario y allí cree ver distinciones sutiles corre el riesgo de proyectar su propia doctrina sobre ese mismo lenguaje. En vez de extraer distinciones, es el filósofo que hace sus propios recortes en la semántica del lenguaje ordinario. La pregunta a Hurtado es la siguiente: ¿hasta qué punto el lenguaje ordinario tiene palabras con significados precisos, rigurosos y exactos para permitir desarrollar una descripción que sea filosóficamente esclarecedora?

Para que el reto no se plantee solamente en términos generales o acerca de palabras que Hurtado no analizó en su texto, consideremos ahora sus descripciones de la duda-A y de la sospecha, que parecen introducir

demasiadas precisiones y distinciones allí donde el lenguaje ordinario no parece ver ninguna diferencia o, por lo menos, ninguna diferencia tal como Hurtado la describe. En muchas ocasiones, donde se habla de duda-A se podría hablar de duda en el sentido tradicional o incluso de sospecha; donde se habla de sospecha podría hablarse de duda. El lenguaje ordinario es tan flexible en sus usos que me parece que, con frecuencia, podemos hacer paráfrasis cambiando los términos, unos por otros, sin ningún perjuicio para el entendimiento de lo que se quiere decir, pero que destruyen la propuesta de Hurtado de establecer diferencias de tipos. Si podemos cambiar o sustituir las palabras unas por otras, es porque no hay diferencias de tipos, como pretende Hurtado.

Doy algunos ejemplos extraídos de su texto:

(1) La explicación misma del modelo simple de la duda-A (pp. 30–32), que debería aclarar su diferencia con la duda tradicional, es enteramente conforme a la duda tradicional. Ese modelo simple admite grados de duda y de creencia: cuanto mayor el grado de duda-A, menor el de creencia, y viceversa. La oposición entre duda y creencia es obvia aquí: cuanto más tenemos de una, menos tenemos de la otra. Incluso un modelo más complejo parece aplicarse a la duda tradicional. Un modelo más complejo vería que hay distintas maneras de graduación de nuestras creencias y dudas-A. Pero notemos que, aunque puedan existir distintas maneras de graduación, siempre hay esa relación: si la duda-A aumenta, la creencia disminuye; si la creencia aumenta, la duda-A disminuye, en cualquier graduación que se proponga. Hay aquí, obviamente, una especie de oposición entre duda y creencia, que es precisamente lo que caracteriza a la duda tradicional.

(2) Uno de los diccionarios mencionados por Hurtado muestra que “duda” y “sospecha”, lejos de ser palabras con significados distintos, con frecuencia cubren un mismo campo semántico. El significado 2 de “duda” en el diccionario *Clave* es: “Desconfianza o sospecha” (p. 33). Pero un poco de conocimiento de la lengua, esto es, hasta alguien que, como yo, no es hablante natural del español, puede percibir que las fronteras semánticas de ciertas palabras son muy tenues, para decir lo menos. Además, muchas otras palabras sirven para el mismo propósito y en muchas situaciones podemos sustituir “dudar” por “desconfiar”, o por “preguntar”,⁸ o por “cuestionar”. Pero en muchas situaciones “sospechar” también puede ser sustituida por esas mismas palabras: “desconfiar”, “preguntar” y “cuestionar”. Ciertamente, yo podría mencionar todavía otras palabras para sustituir “dudar” y “sospechar”.

Alguien podría decir que hay una diferencia entre duda y sospecha; por ejemplo, la duda involucraría dos ideas entre las cuales uno suspende el jui-

⁸ Cf. p. 33: “hay veces en las que en vez de decir ‘Tengo una pregunta’ uno dice ‘Tengo una duda’”.

cio: yo dudo de si Dios existe o no existe (“yo dudo si *p* o no-*p*”), mientras la sospecha diría respecto de una cosa sola (“yo sospecho que tal cosa sea el caso”). Pero eso no es verdad. Con frecuencia hablamos, y los diccionarios citados por Hurtado lo confirman, de dudar de una información “hecho o noticia” (*Diccionario de la Real Academia*, p. 32) o “hecho o información” (*Diccionario Clave*, p. 33). Y, en la sospecha, se puede decir que “sospecho de que *p* sea el caso, pero eso no pasa de una sospecha, pues puede ser no-*p*; quizá haya aquí una inclinación que en la duda no siempre la hay. Pero una duda, como lo resaltó Hurtado, tiene grados también. Me parece que ninguna nota característica permitirá definir la duda y separarla de manera tajante de la sospecha, de la pregunta, del cuestionamiento, etc. No hay una definición precisa de cada término de tal manera que los otros queden excluidos por no tener esa nota característica o no compartir la supuesta definición. Eso, por supuesto, no quiere decir que “dudar” y “sospechar” sean sinónimos...

(3) Hurtado sostiene que vacilar en el sentido de oscilar entre *p* y no-*p* es una duda, pero “sería más exacto decir que hay una indecisión o una opción fluctuante” (p. 32). Más adelante repite la misma idea: “En este caso [oscilar entre uno y otro pensamiento] no sería una duda en sentido estricto lo padecido por Otelo, sino una indecisión epistémica” (pp. 40–41). ¿Es aceptable que una indecisión u oscilación no sean una duda “en sentido estricto”? Como hablante no nativo del español, yo no diría esto. No lo diría, por lo menos, en portugués. Veamos lo que dice el diccionario que Hurtado cita. En *Clave*, el sentido 1 de duda es “inseguridad, vacilación o indeterminación ante opciones distintas” (p. 33). ¿Cómo interpretar esa “vacilación”? ¡“Vacilar”, al menos en portugués, tiene como significado primero “oscilar”! Así, “dudar” es, en su primer sentido, “oscilar entre opciones distintas”. Supongamos que *Clave* no sea un buen diccionario (yo no lo conozco, pero si Hurtado lo menciona, debe tener sus méritos) y que la Real Academia de la Lengua sea nuestra única referencia confiable en materia de diccionarios: en su diccionario no se explica el significado de duda como oscilación ante opciones distintas. ¿Está definida la cuestión en favor de Hurtado? ¿Y si a partir de hoy empezamos a hablar de “dudar” como “oscilar”? ¿Por qué excluiríamos ese nuevo uso? ¿Estaríamos equivocados en el nuevo uso o lo estábamos antes? Esas cuestiones son irrelevantes, creo; pero me parece lo siguiente: hay muchas circunstancias en las cuales podemos decir indiferentemente que *S* está indeciso o que *S* está dudando. Estar indeciso es oscilar entre dos opciones distintas y no conseguir optar por ninguna; dudar es, quizás en algunos casos, sentir la tentación de las dos opciones, pero también sus desventajas, de modo que uno no consigue optar por ninguna. Si quisieramos recurrir al lenguaje ordinario alemán, tendríamos un argumento adicional: “dudar”, en alemán, es “Zweifeln” y

la relación de “Zweifeln” con el número dos (“Zwei”) es demasiado obvia; dudar, en alemán, es estar entre dos opciones, oscilar. Hegel hizo esa observación en sus discusiones sobre escepticismo.⁹ No veo por qué excluir, del “sentido estricto” de la duda, la oscilación o vacilación. Me parece perfectamente de acuerdo con el lenguaje ordinario decir alguna cosa como: “No sé si voy al cine o a cenar a un restaurante; ora prefiero ir al cine, ora quiero ir a comer; no me he decidido todavía, estoy dudando.” En este ejemplo, “duda” se usa de manera estrictamente correcta.

(4) Hurtado habla de “duda razonable” en el contexto jurídico de manera no muy convincente. Respecto de ese último punto, Hurtado escribe: “Si él [un miembro del jurado] adopta también esas dudas, podría decir ‘creo que el acusado es culpable, pero tengo dudas-A de que lo sea’. En el caso en el que uno cree que *P*, el uso de ‘duda’ también parece ir de acuerdo con el sentido amplio” (p. 34). Hurtado cree que se trata de una duda-A, pero esa duda puede entenderse de la manera tradicional. Nótese el uso de “pero” en lo que el miembro de jurado podría decir: el “pero” indica una oposición y la oposición entre la creencia y la duda es una característica de la duda tradicional, no de la duda en sentido amplio.

(5) En el análisis de Otelo, me parece que, con frecuencia, se podrían cambiar los términos unos por otros sin perjuicio del significado, pero destruyendo la distinción filosófica que se quiere trazar entre duda, duda-A y sospecha. El texto mismo pone los términos de tal manera que se sugiere que son sinónimos o expresiones equivalentes: “Para salir de dudas-A, para sepultar sus sospechas, Otelo le exige a Yago que pruebe su dicho” (p. 41) ¿Cuál es la diferencia entre “salir de las dudas-A” y “sepultar las sospechas”? En el lenguaje ordinario podríamos, en ciertas circunstancias, emplear cualquiera de las dos expresiones. Para no ser injusto, debo reconocer que, en la oración anterior, Hurtado intentó distinguir entre duda-A y sospecha: “Es esta sospecha la que lo hace dudar-A de que Desdémona le sea fiel” (p. 41). Pero ¿y si uno dijera: “Es esta duda la que lo hace sospechar de que Desdémona no le sea fiel”? Claro, yo tuve que introducir el “no” para mantener el significado original; pero lo que importa es que “dudar” y “sospechar” tienen campos semánticos que a veces se traslapan.

Basta de ejemplos. Podríamos quedarnos discutiendo infinito número de ejemplos sin llegar jamás a alguna conclusión filosóficamente relevante. Quisiera pasar ahora a una consideración más amplia, que no tiene que ver con los ejemplos (“conocimiento”, “objetividad”, “duda” y “sospecha”), pero que se basa en esas consideraciones. Lo que voy a sugerir va mucho, pero mucho más allá de lo que mis pobres análisis me permiten. Aun

⁹ En portugués quizás no estamos tan lejos del alemán; nosotros decimos: “duvidar”, que suena muy similar a “dividir”, separar en partes.

así voy a hacerlo. De cualquier manera, puedo invocar en mi defensa que las inferencias filosóficas raramente son deducciones en sentido lógico... .

Hurtado parece juzgar que el defecto de la “epistemología tradicional” es emplear pocos conceptos y razonar sobre ellos o a partir de ellos. Para solucionar ese defecto, tendríamos que enriquecer nuestro vocabulario filosófico, añadiendo nuevos conceptos que nos permitan iluminar el conocimiento humano. Su contribución, en este sentido, son los conceptos de duda-A y de sospecha. El problema que Hurtado ve en la “epistemología tradicional” es un problema cuantitativo: pocos conceptos. Si dispusiéramos de más conceptos, quizá todo estaría bien en la “epistemología tradicional”. Cuatro conceptos ya es mejor que dos conceptos, y así sucesivamente.

Por mi parte, creo que si hay algún defecto en lo que podemos llamar “epistemología tradicional”, es más bien otro. El defecto que yo creo que hay en la supuesta “epistemología tradicional” es el de creer que las palabras tienen un significado fijo y preciso, como una “esencia” que debería ser aprehendida por el filósofo y plasmada en una definición. Es como si las palabras tuvieran o se refiriesen a una “esencia” o un significado oculto que cabe a la filosofía aclarar por medio de definiciones exactas y adecuadas. Por ejemplo, “saber” o “conocimiento”. ¿Tienen esas palabras un significado preciso? ¿No será, quizás, precisamente por que no tienen una “esencia” (una “definición”) que todas las definiciones de “conocimiento” resultaron insatisfactorias? Dar una definición implicaría excluir otros usos aceptados de la palabra. Creer que hay una esencia del conocimiento, de la duda, de la creencia, etc., es, para emplear la expresión de Michael Williams, creer en un “realismo epistemológico”.

El problema de la “epistemología tradicional” no sería cuantitativo, sino de otra especie. El remedio no es dar más conceptos, aunque disponer de más conceptos es siempre, en principio, mejor que disponer de pocos conceptos; sin embargo, el ideal es disponer de los conceptos necesarios y suficientes... . El remedio no es buscar más definiciones, creyendo que alguna de ellas podría, finalmente, expresar adecuadamente qué es el “conocimiento”, o qué es la “creencia”, o qué es la “duda” o cuáles son los dos (o tres, poco importa) tipos de duda, o qué es la “sospecha”. Así, el problema de la “epistemología tradicional” no estriba en no haber distinguido entre dos tipos de dudas, sino más bien en creer que hay usos precisos de “duda”, cuando lo que tenemos es una idea vaga e imprecisa de duda, que abarca los dos tipos, y otras cosas más, sin que existan “tipos de dudas”. Ése es, a mi juicio, el error de la “epistemología tradicional”: tener la ilusión de que hay “esencias”: una esencia de la duda, una esencia de la creencia, una esencia del conocimiento; y lo que nosotros, los filósofos, debemos hacer es ir proponiendo definiciones que deben estar de acuerdo con esas esencias, sin confundirlas, respetando las divisiones naturales entre ellas.

Ese defecto me parece que lo comparte Hurtado, aunque con algunos matices. Hurtado, es cierto, no tiene exactamente la misma ilusión de la “epistemología tradicional”; quizá rechace la idea de que hay una esencia del conocimiento que pertenece a una suerte de “realismo epistemológico”. Pero lo importante es que parece creer que las palabras tienen significados exactos y precisos en sus usos cotidianos y que, por tanto, ciertas definiciones o aclaraciones son las adecuadas al lenguaje ordinario para explicar ciertas cosas como el conocimiento humano. En su visión, el epistemólogo tradicional borra esas distinciones, pone palabras distintas en el mismo bolso. No, hay que corregirlo, dice Hurtado, él no percibió ciertas distinciones que existen en el lenguaje cotidiano y que hay que notar, trazar y mantener. Además de la duda, nuestro lenguaje ordinario tiene también la duda-A; además de la creencia, nuestro lenguaje ordinario tiene también la sospecha. Nuestras definiciones tienen que estar de acuerdo con distinciones, aunque no objetivas, reales o que existen en la “naturaleza del conocimiento”, pero que están dadas en el lenguaje ordinario.

En el caso particular de Hurtado, el error es suponer que las palabras del lenguaje ordinario tienen un sentido fijo y preciso y que cabe al filósofo hacer un análisis del lenguaje ordinario para poner de manifiesto lo que está oculto de alguna manera en el uso. Sabemos usar las palabras, pero, cuando vamos a hablar sobre ellas, quizás las dificultades surjan. No hay un “realismo epistemológico”, pero el lenguaje ordinario es suficientemente espeso como para darnos un sustituto. Hurtado no parece dudar, o sospechar (da lo mismo), de la idea de que hay una esencia o definición de “conocimiento” o de “creencia” o de “duda”, sea en la “naturaleza del conocimiento”, sea en el lenguaje ordinario, y que tocaría a la filosofía describir.

Hurtado parece atribuir al lenguaje ordinario más precisiones y opiniones de lo que me parece razonable. Yo no creo que haya una “metafísica del sentido común” embutida en el lenguaje, ni siquiera una “visión común del mundo” subyacente y que correspondería al filósofo describir en una especie de “metafísica descriptiva” (y sobre todo si la descripción de los usos es un método eficaz para describir nuestro “esquema conceptual”, como Strawson apuntó). Las opiniones comunes quizás sean no sólo menos comunes, sino también menos “opiniones”, en el sentido de no estar determinadas al punto de constituirse en una “opinión”. ¿Defiende el llamado hombre común una teoría correspondiente de la verdad? Muchos creen que sí. Yo creo, sin embargo, que el hombre común no tiene ninguna teoría acerca de la verdad; no hay en sus usos una teoría implícita. Y si preguntamos a los seres humanos (no al “hombre común”, pues ése murió ahogado en un lago de profundidad media de treinta centímetros...) qué es la verdad, escucharemos todo tipo de respuestas... Hurtado, me parece, cree que hay un conjunto de opiniones más o menos determinadas y que el

análisis de los usos del lenguaje ordinario permite sacarlas a la luz. Ésa es, en mi opinión, una proyección de sus propias opiniones sobre el lenguaje ordinario.

Ciertamente, en el lenguaje ordinario hay montones de distinciones, y, no es raro, distinciones muy sutiles. Con frecuencia, esas distinciones han sido producidas por la necesidad en la vida práctica, o con el avance del conocimiento (por ejemplo, las distinciones de todos los tipos de vinos, de insectos, etc.). Pero las palabras que importan a los filósofos, ¿tienen ellas esas sutiles distinciones en el lenguaje ordinario? Yo argumenté que por lo menos las palabras que importan al “epistemólogo tradicional” no tienen esa precisión que Hurtado pretende o que por lo menos necesita para trazar sus distinciones.¹⁰

Podemos, si así lo queremos, dar definiciones arbitrarias (en el sentido de no presentes en el lenguaje ordinario) de ciertas palabras, por ejemplo, de “duda”, “duda-A”, “creencia” y “sospecha”; y después usar esas palabras de acuerdo con nuestras definiciones arbitrarias. ¿Solucionamos así el problema del “epistemólogo tradicional”? Creo que no. Otro filósofo podría ofrecer otras definiciones y otros conceptos. Por ejemplo, uno define “conocimiento” como un tipo de creencia, a saber, como creencia verdadera justificada; otro define “conocimiento” como alguna cosa distinta de las creencias, sea porque las creencias son estados subjetivos, mientras que el conocimiento no lo es, sea porque tiene sentido decir “yo creo en eso, pero puedo estar errado” y en cambio no tiene sentido decir “yo sé eso, pero puedo estar errado”. ¿Cuál propuesta sería mejor? ¿Cómo elegir entre ellas? El problema, repito, está en suponer que hay una “esencia” del conocimiento, que debería ser “desvelada” por nosotros con una “definición”. No “existen” significados para los cuales ciertas definiciones serían más adecuadas que otras.

Quizá sea preciso volver a Wittgenstein con su idea de “semejanza de familia”. No siempre las palabras tienen una “definición” o “esencia” y probablemente las palabras relevantes para el filósofo son precisamente aquellas que son más imprecisas, vagas y, quizás, contradictorias en sus usos cotidianos. Es cierto que nuestras discusiones deben tomar en cuenta los significados ordinarios de las palabras, o sus usos, pero la cuestión es: ¿será que eso basta para aclarar los conceptos involucrados en nuestras reflexiones filosóficas o para dirimir nuestras disputas filosóficas? Esa idea de que hay esencias en el mundo, en la “naturaleza del conocimiento” o en el lenguaje ordinario, que son expresadas, captadas o aprehendidas por

¹⁰ En mi artículo “Sobre a distinção mente-corpo” argumenté que las palabras “físico” y “mental” tampoco admiten la distinción precisa que los filósofos creen ver entre ellas. Los filósofos llegan incluso a atribuir al sentido común esa distinción en germen, lo que me parece todavía más inadecuado. Véase Austin 1993, cap. 2, para otro ejemplo de los abusos de los filósofos.

definiciones es la que caracteriza, me parece, a la metafísica o a la epistemología tradicional, para devolverle a Hurtado el término “tradicional”, como si alguna cosa, por ser “tradicional”, fuera mala. Yo, en cambio, estoy lleno de dudas de cualquier tipo (A o no), de sospechas, de cuestionamientos, de preguntas; en suma, soy más escéptico; yo, como diría Ortega, “estoy en la duda”...

4. Duda razonable

Aceptemos, sin embargo, el método de análisis del lenguaje ordinario propuesto por Austin. Hay en él otras etapas que parecen ausentes en el texto de Hurtado. No me refiero a las reuniones semanales en las cuales un grupo de filósofos discutían sus intuiciones sobre el lenguaje, con la intención de llegar a un acuerdo intersubjetivo sobre las sutiles distinciones del lenguaje. Creo que eso Hurtado lo ha hecho con otros filósofos, aunque en encuentros menos sistemáticos. Yo mismo he hablado con él sobre el tema. Me refiero específicamente a la idea de estudiar la producción técnica o científica sobre el asunto filosófico bajo investigación. Así, por ejemplo, si Austin quiere estudiar el comportamiento humano, distinguir entre diferentes tipos de acción, entender la noción de responsabilidad, etc., entonces es relevante estudiar tanto lo que los psicólogos tienen para decir sobre eso, como lo que los jueces y abogados escriben sobre ese tema. La importancia de los psicólogos es obviamente más justificable; pero también los jueces y los abogados todo el tiempo están estudiando el comportamiento humano, discutiendo sobre responsabilidad y tipos de acción. Toda esa literatura científica y técnica debe ser tomada en cuenta en nuestras reflexiones filosóficas; también ella nos ayuda a trazar más distinciones útiles que nos permitirán entender mejor el fenómeno investigado.

Me interesa más aplicar esa segunda etapa del método de Austin para entender mejor el fenómeno del conocimiento por medio de un examen de los tipos de dudas. Los filósofos hablan mucho de la duda. Descartes pretende sostener una duda metódica y general con la intención de examinar la totalidad de sus creencias. Muchos filósofos creyeron, por diferentes razones, que tal duda no era legítima. Una de ellas, planteada por los pragmatistas, era que una duda metódica, puramente teórica, no era una duda real. Una duda real debe tener una motivación práctica, una razón (no puramente especulativa) que nos lleve a poner cierta creencia (particular) en duda. Otra de ellas, enfatizada por Wittgenstein, es que la duda cartesiana no es una duda razonable. Lo que esas dos críticas a Descartes tienen en común es considerar que la duda metódica carece de una razón específica para ser planteada. Naturalmente, Descartes tiene una respuesta obvia a tales objeciones: él tiene efectivamente una razón para dudar, que es su proyecto filosófico de fundamentar todas nuestras creencias; y sus dudas se

encuentran, todas ellas, basadas en argumentos, sea a partir de fenómenos naturales (ilusión, locura, sueño), sea a partir de opiniones muy difundidas (existe un Dios todopoderoso que nos ha creado). Los pragmatistas y los wittgensteinianos no aceptarían esa respuesta cartesiana, pues, para ellos, una duda teórica y especulativa, desvinculada de contextos prácticos, no es una duda real, sino solamente una duda verbal, vacía, un hueco de duda.

Esa discusión, aparentemente sin fin, sobre la duda razonable puede recibir alguna luz de otras discusiones no filosóficas, o no inmediatamente filosóficas. En Derecho, como lo nota Hurtado (p. 34), hay un concepto de “duda razonable” que es muy importante en el sistema jurídico anglosajón; pero, por desgracia, Hurtado no desarrolla ese punto con más detalles. También hay un papel importante que desempeña el concepto de “sospecha”, que debe ser pensado en conjunción con el de “duda razonable”.

Supongamos que un crimen ha sido cometido, digamos que alguien ha sido asesinado o un robo ha sido perpetrado. La policía inicia sus pesquisas y luego descubre que dos o tres personas tuvieron motivo y oportunidad para hacerlo. Tenemos, entonces, dos o tres sospechosos. “Sospecha”, en ese caso, significa que tenemos *indicios* que nos llevan a pensar que tal o cual persona cometió un crimen. Esos indicios no pueden ser conclusivos, no pueden constituir una prueba, pues, en ese caso, no habría “sospecha”, sino una certeza. Por otro lado, esos indicios no deben ser tan débiles que no pueda ser plausible que tal o cual persona cometió el crimen. Además, la sospecha versa sobre una *única* cosa: sospecho que tal persona (o tal otra) cometió el crimen. La sospecha tiene un sentido hacia la *objetividad*, pero ese hecho objetivo no me es accesible; si lo fuera, yo no necesitaría de indicios para descubrirlo. La sospecha es, en este contexto, una idea que nos ocurre sobre un hecho objetivo a lo cual no tenemos acceso directo, pero del cual tenemos indicios que apuntan a su existencia.

Supongamos ahora que, de los tres sospechosos, uno ha sido formalmente acusado y sufre un doloroso proceso judicial. Hay un juez que examina el caso, quizá un jurado de una docena de personas, un abogado de la parte acusadora (un promotor) y un abogado defensor. El promotor expone al juez y a los jurados todas sus “pruebas”, esto es, todos los indicios que, desde su punto de vista, deben *probar* que el acusado efectivamente cometió el crimen. El papel del abogado defensor es proteger a su cliente de la acusación. Eso puede ocurrir de diversas maneras; por ejemplo, confesando el crimen e intentando disminuir la pena. Otra manera es argumentar en el sentido de que los indicios no constituyen prueba de que su cliente cometió el crimen que se le atribuye. Él puede cuestionar los indicios mismos: por ejemplo, que tal documento no ha sido escrito por su cliente tal como lo afirma el promotor; o que su cliente estaba de vacaciones en Bogotá y no en el lugar del crimen, como sostiene la acusación, etc. Incluso puede argu-

mentar en el sentido de que, aunque los indicios sean correctos (el cliente escribió tal documento, él estaba cerca de la casa, etc.), no son concluyentes, esto es, no prueban que su cliente haya cometido el crimen. En ese tipo de defensa, la idea de una *duda razonable* es fundamental. *Una duda razonable es aquella que nos muestra que la conclusión no es necesaria* (y no estamos hablando de lógica!), que la conclusión no se impone a nosotros, aunque aceptemos todos los indicios. Un testigo vio un hombre acercarse a la casa poco después de medianoche; sin embargo, ¿era realmente el acusado? Es posible que sí, pues tenían las mismas características; pero no es cierto, ya que el testigo usa anteojos un poco viejos e inadecuados; el testigo debería ir al oculista y no el acusado a la prisión... O quizás el testigo es confiable, mas pudo ser también el otro sospechoso que él ha visto, ya que, de noche y de lejos, los dos son muy parecidos. ¿Cuál de los dos efectivamente se acercó a la casa? Aunque sabemos que sólo uno de los dos mató o robó, si no sabemos cuál de los dos cometió el crimen, ninguno de ellos será condenado.

Naturalmente, lo que debe ser considerado duda razonable depende mucho de las circunstancias y hasta de la retórica de los abogados; la *duda razonable* no es alguna cosa fija e independiente, pero *depende de principios fundamentales* de nuestro sistema jurídico como: nadie es culpable hasta que se prueba lo contrario; y de otro principio que quizás no sea tan diferente del primero: es mejor dejar un acusado libre que condenar a un inocente. En un contexto jurídico como el nuestro, el abogado defensor puede apelar a la duda razonable y conseguir la libertad para su cliente, aunque la sospecha permanezca. No tiene que probar su inocencia; basta mostrar que la prueba de acusación no es conclusiva; la duda razonable es lo que muestra que la acusación es inconclusiva. La duda razonable opera en defensa del acusado. En otro contexto quizás la duda razonable no sea tan importante, en un contexto donde no se exige una prueba en sentido más fuerte, o en que se juzgue mejor apresar un inocente que dejar un criminal libre en las calles. La duda razonable depende, pues, de cierto contexto o de determinados principios.

Hagamos una comparación entre la sospecha y la duda razonable. (1) En el contexto jurídico, la *sospecha viene primero*, pues una sospecha es precisamente nuestra idea de qué ha sido el caso, que nosotros no observamos, pero del cual tenemos indicios. Sospechamos que algo sea el caso. Solamente después de sospechar algo podemos tener ciertas dudas sobre si lo que ocurrió fue tal como lo sospechamos. (2) Además de la relación de precedencia de la sospecha frente a la duda, *hay una especie de contrariedad entre ellas*. La sospecha mira hacia un hecho que no pudimos observar directamente, pero que podemos inferir a partir de otros hechos observados. La sospecha está centrada en el hecho objetivo, en alguna cosa que ocurrió y que queremos descubrir. La sospecha es, por así decirlo, una

hipótesis ontológica sobre cómo es la realidad. La duda razonable no mira hacia el hecho, sino más bien hacia la prueba o la inferencia de que tal hecho ocurrió. Todo lo que interesa a aquél que plantea una duda razonable es mostrar que la supuesta prueba de lo que se supone que ocurrió no consiste en una prueba. La duda razonable es, por tanto, una duda sobre una justificación. (3) *La sospecha es que tal cosa ocurrió o que tal persona hizo tal cosa*, es la suposición de que un evento tuvo lugar; yo puedo, naturalmente, sospechar simultáneamente dos o tres cosas incompatibles entre sí, pero cada sospecha es la sospecha de que solamente un evento ocurrió. *La duda, por otro lado, admite la diversidad de posibilidades*; la duda no solamente es compatible con una diversidad de situaciones, sino que puede consistir en esa diversidad; es justamente porque yo no sé si esa o aquella posibilidad ocurrió, precisamente porque hay razones para no optar por una de las posibilidades, que hay una duda razonable. (4) Finalmente, mientras la sospecha tiene un carácter objetivo, ya que sospechamos que tal cosa sucedió, la duda tiene un carácter epistemológico, ya que se dice respecto de la justificación, la argumentación y las pruebas. Si la sospecha es la suposición de que tal o cual cosa sucedió, la duda es *la insuficiencia de nuestros indicios para afirmar que tal o cual cosa sucedió*.

Si volvemos a cuestiones epistemológicas, podemos decir lo siguiente acerca de la duda razonable. Una duda es razonable dado cierto contexto. Dependiendo del contexto, una duda puede ser razonable o no. La cuestión es saber cuál es el contexto filosófico de la duda. Me parece que el contexto filosófico da razón a Descartes, contra los pragmatistas y wittgensteinianos. La filosofía siempre tuvo como blanco un saber absoluto, una certeza, un rechazo definitivo de la duda. En ese contexto, una duda razonable es aquella que nos muestra que los argumentos filosóficos no establecen una verdad eterna. Es como si, en filosofía, la duda razonable presupusiera un principio análogo al principio de que es mejor dejar libre a un criminal que poner en prisión a un inocente: sin pruebas que establezcan sólidamente la conclusión, la sospecha no pasa de mera sospecha. En filosofía siempre se quiso llegar a tener más que sospechas; pero parece que en el siglo XX hubo un cambio en el contexto filosófico y muchos, si no la mayoría de los filósofos, pasaron a exigir menos de la filosofía. Las nociones de verdad absoluta y de certeza definitiva han sido abandonadas. En ese nuevo contexto, la duda razonable pasa a significar otra cosa; deja de ser aquella duda sobre el procedimiento de pruebas y pasa a significar una modificación en mi comportamiento o en mi forma de vida. Si la filosofía ya no tiene aquel interés especulativo tradicional, sino una función práctica, la duda razonable debe ahora entenderse como una duda sobre una creencia que tiene impacto sobre las acciones.

5 . Dudar y cuestionar

Hay, quizá, otra distinción que podemos hacer. La propia historia de la filosofía nos ayuda a trazarla.

Supongamos que alguien afirme saber alguna cosa; por ejemplo, que aquel pájaro es un canario. Uno puede dudar diciendo que de ninguna manera es un canario. Otro puede dudar diciendo que él no sabe si es un canario o no, pues podría ser, digamos, un *tiê* (aunque sus colores son muy distintos: un canario es amarillo, un *tiê* es rojo). Hay, así, dos maneras de dudar del saber de alguien: podemos negar lo que él afirma o podemos plantear otras posibilidades sin llegar a negar lo que él afirma. Son, en efecto, dos procedimientos distintos.

El primer procedimiento de duda consiste en dar una prueba que niegue lo que el otro afirma. Aquí se parte de ciertas premisas y, por medio de una inferencia convincente, se llega a una conclusión diametralmente opuesta. Si alguien afirma que este pájaro es un canario, puedo decir que no es un canario, ya que los canarios son amarillos y ese pájaro es rojo. Dispongo de un argumento cuya conclusión niega el saber del otro. Las dudas de la filosofía moderna tienen ese carácter: son argumentos negativos, esto es, establecen una conclusión negativa: no sabemos nada, no tenemos ninguna certeza. Una duda tal es una confrontación muy directa, es un reto o un desafío propuesto por un adversario que sostiene la posición exactamente inversa.

El segundo procedimiento de duda es más moderado, pues no ofrece pruebas, sino posibilidades o alternativas. Así, para dudar, en este segundo sentido, de la afirmación de que el pájaro es un canario, bastaría mostrar otras posibilidades, tales como la de ser un *tiê*, aunque no tengamos establecido que no es, en definitiva, un canario. Por todo lo que sabemos, podría no serlo. Las dudas de los escépticos antiguos tienen precisamente esa forma. Ellos no sostienen que los filósofos no saben lo que afirman saber, pues los escépticos griegos solamente suspenden el juicio. Los académicos y los pirrónicos muestran las diferentes teorías filosóficas y no consiguen elegir cuál es la correcta o verdadera. Frente a una tesis filosófica (“*p*”), el procedimiento escéptico es argumentar que la antítesis (“*no-p*”) es igualmente plausible. Dudar, en este sentido, es mostrar que hay otras alternativas plausibles tales que no se ha de aceptar, sin más, lo que uno supone saber. Una duda tal puede ser propuesta con un espíritu más amistoso, en busca de una verdad común que, quizá, no sea aquella del que afirma saber; no hay propiamente una confrontación, pues no se sostiene la opinión contraria; quizás sólo haya la sugerencia de que nos hemos apresurado demasiado y que debemos considerar mejor las alternativas.

Para efectos terminológicos, quizás fuera útil distinguir entre “dudar”, en el sentido de la filosofía moderna, pues es ya un uso consagrado, y “cues-

tionar”, en el sentido de los escépticos griegos. Los pirrónicos, en particular, describían su actitud con otros términos: *ephecticos* (de *epekhēin*, retenner) pues suspendían el juicio; *escépticos* (de *skopein*, mirar) pues seguían considerando las preguntas filosóficas y buscando respuestas y verdades, sin encontrarlas jamás; *zetéticos* (de *zetein*, investigar) pues investigaban siempre, sin jamás dar una respuesta positiva o negativa a una cuestión filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J., 1993, *Sentido e Percepção*, Martins Fontes, São Paulo.
- Cavell, Stanley, 1979, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford.
- Kaplan, Mark, 2000, “To What Must an Epistemology be True?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, no. 2, septiembre de 2000, pp. 279–304.
- McGinn, Marie, 1989, *Sense and Certainty*, Blackwell, Oxford.
- Sexto Empírico, 1994, *Outlines of Pyrrhonism*, trad. Julia Annas y Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge (Biblioteca Clásica Loeb).
- , 1975, *Adversus Matehmaticus*, trad. R.G. Bury, Harvard University Press, Londres/Cambridge, Mass. (Biblioteca Clásica Loeb).
- Smith, Plínio Junqueira, 2000, “Sobre a Distinção Mente-Corpo”, en L.H. de A. Dutra y P.J. Smith (comps.), *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*, NEL, vol. 2, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000, pp. 109–135.
- Strawson, Peter F., 1981, “Análisis y metafísica descriptiva”, en *La concepción analítica de la filosofía*, introd. y selec. J. Muguerza, Alianza, Madrid, pp. 597–609.
- , 1962, “Analyse, Science et Métaphysique”, en *La Philosophie Analytique*, Les Éditions de Minuit, París, pp. 105–118.
- Stroud, Barry, 1991, *El escepticismo filosófico y su significación*, trad. Leticia García Urriza, Fondo de Cultura Económica, México; versión en castellano de: *The Importance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Warnock, Geoffrey J., 1991, *J.L. Austin*, Routledge, Londres (El argumento de los filósofos).
- Williams, Michael, 1991, *Unnatural Doubts*, Blackwell, Oxford.

Recibido el 8 de abril de 2003; aceptado el 1 de julio de 2003.