



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"



Consecuencias escépticas de la epistemología
de Bertrand Russell

TESIS

PRESENTADA COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Anaid Ochoa Echeverría

Asesora: Dra. Lourdes Valdivia Dounce (UNAM)

Co-asesor: Prof. Alberto Cortez Rodríguez (UMSNH)

Morelia, Michoacán. Julio de, 2010

Contenido

Introducción	2
I El Problema del Conocimiento del Mundo Externo	6
I.1 El Argumento Escéptico.....	6
I.2 Supuesto Realista sobre el ME.....	7
I.3 Supuesto Epistémico sobre nosotros ante el ME.....	9
I.4 [1]: Si S sabe que p , entonces S posee certeza de que p	10
I.4.1 (ii): Pre-requisito epistémico para creer justificadamente que p	12
I.4.2 (iii): Requisito de certeza de que p	15
I.5 [2]: S no posee certeza de que p	18
I.6 Conclusión: S no sabe que p sobre el ME.....	19
II Teoría de Russell sobre el Conocimiento del Mundo Externo	21
II.1 Certeza <i>a posteriori</i> y los datos de los sentidos.....	21
II.1.1 La certeza <i>a posteriori</i> es el fundamento del conocimiento del ME.....	22
II.1.2 Los <i>sense-data</i> y las razones para postularlos.....	23
II.1.3 Sólo tenemos certeza de los <i>sense-data</i> y de proposiciones sobre ellos.....	26
II.2 Problema del conocimiento del ME y una solución rechazada.....	28
II.2.1 Solución rechazada.....	31
II.3 Solución de Russell.....	34
II.3.1 Los objetos de la física <i>qua</i> construcciones lógicas son verificables.....	35
II.3.2 Las construcciones lógicas son objetos <i>públicos e independientes</i> de S	40
III Evaluación: La teoría de Russell no resuelve el Problema del Conocimiento del Mundo Externo	46
III.1 S no puede saber que p sobre algún objeto del ME.....	46
III.1.1 [4]: S no puede inferir p 's sobre sensibilia no sentidos de p 's sobre <i>sense-data</i>	49
III.2 Consecuencia: Solipsismo epistémico.....	52
III.3 Consecuencia: Escepticismo epistémico sobre el ME.....	54
III.4 Conclusión general.....	56
Bibliografía	58

Introducción

En su estado más puro, la filosofía, *grosso modo*, pretende explicar conceptualmente fenómenos muy generales sobre lo que hay (metafísica/ontología), sobre lo que podemos conocer (epistemología), sobre lo que constituye ‚actuar bien’ o ‚actuar mal’ (ética), etcétera, argumentando racionalmente a favor de nuestras intuiciones generales respecto de dichos fenómenos. Todo ello se guía por cierta reflexión *a priori*. Los problemas filosóficos surgen cuando las teorías que pretenden dar razón de nuestras intuiciones sobre los fenómenos aludidos, concluyen racionalmente cosas muy indeseables. Por ejemplo, la consecuencia escéptica tradicional respecto del conocimiento del mundo extra-mental: *no hay conocimiento del mundo extramental*. Esta consecuencia es resultado de una teoría que pretendía arrojar racionalmente luz sobre nuestra creencia ordinaria, común a ti, a mí, a ingenieros, médicos, abogados, empresarios, obreros, etc., de que sí poseemos conocimiento del mundo fuera de nuestra mente, dada la aparente cantidad incalculable de evidencia empírica que tenemos a favor de tal creencia. Veamos por qué no lo logra, y cómo esto da pie al problema del conocimiento del mundo exterior, que es el problema en el cual se centra este trabajo.

El problema del conocimiento del *mundo exterior* (ME en adelante) surge con una teoría que pretende justificar la tesis de que *tenemos conocimiento empírico* – i.e. conocimiento del mundo extra-mental adquirido por vía sensorial (experimentación, observación, etc.) –, sin caer en la circularidad, esto es, sin apelar al propio conocimiento empírico. Cualquiera de nuestras justificaciones empíricas suele ser circular, porque *toda* nuestra evidencia empírica a favor de cualquier proposición *p* creída sobre el ME, descansa en el supuesto – a la vez justificado empíricamente – de que *hay un ME epistémicamente accesible a nosotros*. En otras palabras, la justificación de que *p* recae en la justificación de que el ME nos es epistémicamente accesible, y la justificación de que el ME nos es epistémicamente accesible recae de nuevo en *p*. Razonar circularmente no es útil para hacer un análisis explicativo de nuestro conocimiento del ME, y no permite justificar creencias empíricas ya sea sobre alguna *p* o sobre nuestro supuesto de que podemos acceder empíricamente al ME. La teoría que pretende justificar la tesis de que tenemos conocimiento del ME, debe, por lo tanto, estar anclada en un análisis *a priori*, que no presuponga tal conocimiento empírico (*a posteriori*).

La teoría de la que hablamos, es aquella que exige que nuestro concepto de conocimiento, si es realmente de conocimiento, sea analizable de tal manera que incluya *todos* los casos de conocimiento y excluya casos *posibles* en los que no hay conocimiento. Esto constituye una exigencia bastante razonable si pretendemos distinguir categóricamente lo que sí es conocimiento de lo que no lo es, sin caer en la circularidad, ni en el falibilismo, ni en el relativismo. Sin embargo, esta exigencia, que consiste en tener ‚certeza epistémica’ de cualquier *p* creída, resulta sumamente problemática cuando se aplica particularmente a nuestro conocimiento del ME.

La exigencia de certeza en nuestro conocimiento empírico es problemática en el siguiente sentido. Nuestro conocimiento sobre estados mentales propios y sobre verdades lógicas o matemáticas es *a priori*; en principio podemos acceder directamente a dichos objetos de nuestro conocimiento, y, por lo tanto, en principio *podemos* tener certeza de

proposiciones creídas sobre ellos. Sin embargo, todos los seres humanos constantemente erramos en nuestros juicios sobre el mundo extra-mental, y cuando creemos que conocemos algo verdadero sobre tal mundo, nuestra justificación de ello no va más allá de la esfera de la *empiria*. Si queremos justificar con certeza nuestra tesis común de que *tenemos conocimiento sobre cosas extra-mentales*, y ello implica no ,pedir la cuestión' (caer en circularidad), ¿qué opción nos queda? El escéptico del conocimiento del mundo exterior, valiéndose de esta teoría, argumenta racionalmente que ninguna; y que por lo tanto no estamos justificados *adecuadamente* en que conocemos dicho mundo.

A partir de este problema, algunos epistemólogos han construido teorías bajo las cuales el análisis del conocimiento no posee exigencias tan altas, sino más bien requisitos más modestos, como determinados grados de probabilidad, etc.; este es el caso de los falibilistas. Otros, los naturalistas o confiabilistas, prefieren desechar el concepto de justificación como evidencia, y analizan el conocimiento en términos de creencia verdadera, donde lo que hace verdadera una creencia es cierta relación causal que ella posee con entidades del mundo exterior. La motivación para realizar tales modificaciones al concepto de conocimiento, común a ambos gremios epistemológicos, descansa en la creencia de que no podemos garantizar con certeza que *tenemos conocimiento empírico*. Muchos filósofos clásicos veían esta consecuencia como una consecuencia absurda y anti-intuitiva. ¡Es claro y cierto que tenemos conocimiento de cosas fuera de nuestra propia mente! Parece que una tarea necesaria de cualquier filósofo consiste en justificar esta tesis, y además justificarla con certeza.

Bertrand Russell, filósofo empirista del siglo XIX y XX, ilustra este interés filosófico por buscar el cumplimiento de los altos requisitos del conocimiento – no de un conocimiento *para* tal o cual propósito práctico y específico, ni un conocimiento ,a medias':

El pintor quiere saber lo que las cosas *parecen* ser, el hombre práctico y el filósofo quieren saber lo que ellas son; pero el deseo del filósofo por saber esto es más fuerte que el del hombre práctico, y está más preocupado por el conocimiento debido a las dificultades que implica contestar esta pregunta. [Russell: 1912, pp.11-12]

Diversas teorías actuales asumen que nuestro conocimiento empírico está fundamentado, con el propósito de teorizar sobre asuntos más particulares. Estudios especializados dentro de áreas como filosofía de la ciencia, filosofía de la biología, ciencias cognitivas, etc., se centran en cómo conocer determinado *x* perteneciente al mundo exterior, o cómo conocer determinado *y* perteneciente al mundo exterior, y sus tesis pragmatistas, relativistas, etc., generalmente presuponen que hay conocimiento empírico. El problema del conocimiento del ME también se les presenta a ellas. La fuerza del escepticismo sobre el conocimiento del ME es tan abarcadora como cualquiera de las tesis más generales de la filosofía. Por ello se considera este problema uno de los problemas centrales en la epistemología, y los epistemólogos más juiciosos no dejan de abordarlo.

Lo que pretendo hacer en este trabajo es arrojar luz sobre el grado de dificultad del problema del conocimiento del ME, y sobre la gran importancia filosófica que posee. Lo haré evidenciando las consecuencias de la teoría empirista (presupuesta en casi todos los ámbitos cognitivos actuales) que pretende responder dicha pregunta. Para ello, tomaré a Bertrand Russell, quien considero que desarrolló la teoría empirista en su versión más

plausible y detallada, y quien ofreció en el siglo pasado una solución al problema. Conuerdo con muchos en que Russell llevó al empirismo en su forma más completa hasta „sus últimas consecuencias”.

Russell tuvo que transigir ante la conclusión „lógicamente irrefutable” del escéptico de que no se puede fundamentar *a priori* nuestro conocimiento del ME. Sin embargo, proporcionó una teoría bastante plausible que pretendía fundamentarlo únicamente *a posteriori*, bajo la corriente empirista. La respuesta de Russell al problema es muy relevante porque ofrece una explicación que parece de principio no estar negada por el escepticismo, y que por lo tanto resulta prometedora.

La tesis está dividida en tres capítulos. En el primero, presento el problema del conocimiento del mundo exterior, y sus exigencias teóricas para solucionarlo. En el segundo, examino la solución empirista que Russell ofrece a dicho problema. Finalmente, en el tercero, evalúo su solución, defendiendo la tesis de que la teoría epistemológica de Russell tiene como consecuencia un solipsismo epistemológico – cuya tesis se traduce en la conclusión escéptica sobre el conocimiento del ME –, por lo que no puede sostener que hay conocimiento del mundo exterior.

Hasta ahora, he hablado muy a grandes rasgos de lo que consiste el problema del conocimiento del ME. En el primer capítulo presentaré este problema de manera detallada; explicaré tanto los supuestos del problema como el argumento del escéptico tradicional en contra del conocimiento del ME, examinando cada una de las premisas que le permiten concluir que no hay conocimiento de dicho mundo. En el capítulo II, en primer lugar explicaré dos tesis que constituyen el marco teórico desde el cual Russell aborda el problema. En segundo lugar replantaré el problema del conocimiento del ME, con el propósito de hacer claro cómo Russell pretende cumplir la exigencia de certeza para fundamentar el conocimiento del ME. Después expondré a grandes rasgos una primera solución a dicho problema – posteriormente rechazada por Russell –, la cual es útil para entender su solución central, que presentaré en último lugar. En el último apartado del capítulo II, presento la solución de Russell (1913-1914) al problema del conocimiento del ME.

Por último, la evaluación de la teoría de Russell que presento en el capítulo III, es sumamente relevante para entender por qué su solución de hecho no resuelve el problema del conocimiento del ME, lo cual deja de nuevo bien posicionado al escéptico. Para concluir que tal teoría no resuelve el problema, primero argumento a favor de la tesis bajo la cual de dicha teoría se sigue la consecuencia de que no conocemos ninguna *p* sobre el ME. A partir de ello, explico cómo de esta consecuencia se sigue el solipsismo epistémico y el escepticismo sobre el conocimiento del ME.

El problema del conocimiento del mundo exterior es milenario. Descartes (filósofo racionalista) apeló a Dios para intentar resolverlo, Locke (filósofo empirista) también, Berkeley no lo resolvió, aunque intentó disolverlo cambiando el dominio de cosas en el mundo extra-mental por cosas mentales (se deshizo del supuesto metafísico realista del problema), Hume no pudo más que aceptar la conclusión del escéptico, Kant sostuvo un idealismo epistemológico, Wittgenstein también lo intentó disolver.

Finalmente, la relevancia filosófica del problema radica en que, de no solucionarlo, no podemos afirmar con seguridad que tiene sentido cualquier quehacer *filosófico* de búsqueda del conocimiento sobre hechos extra-mentales (excluyendo el dominio de las

entidades abstractas), que no sea conocimiento meramente hipotético sobre la existencia o naturaleza del ME. Esto es, sin refutar al escéptico, nunca tendremos seguridad de que en principio podemos acceder a la verdad sobre el mundo extra-mental, que es uno de los objetivos principales de la filosofía.

I. El problema del conocimiento del mundo externo

A grandes rasgos, el problema del conocimiento del mundo externo, se puede esbozar de esta manera: *Prima facie*, consideramos que conocemos proposiciones sobre un *mundo externo* (ME en adelante ¹) a nuestras mentes particulares. Sin embargo, dado un análisis teórico de la noción de conocimiento, bajo el cual **poseer certeza de x es un requisito para tener conocimiento de x** , se ha argumentado a favor de la tesis que afirma *que no tenemos ningún conocimiento sobre el ME*. Esta tesis es una consecuencia escéptica, que resulta de la conjunción del requisito teórico de certeza para la justificación, con la tesis de que nadie posee certeza sobre las proposiciones del ME. La consecuencia escéptica, conjuntamente con nuestra creencia ordinaria de que conocemos proposiciones sobre este mundo, genera una contradicción que se expresa en el problema del conocimiento del ME.

A lo largo de este apartado formularé y explicaré claramente el problema.

I.1 El argumento escéptico

El escéptico tradicional sobre el conocimiento del ME, afirma que no conocemos ninguna proposición sobre el ME. Su argumento se puede plantear de la siguiente manera:

Dado un sujeto S cualquiera, una proposición p cualquiera sobre el ME y el conjunto C de todas las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que p :²

- [1]. Si S sabe que p , entonces S está justificado en rechazar C .
- [2]. S no está justificado en rechazar C .
- [3]. Por lo tanto, S no sabe que p .³

¹ Dada la literatura filosófica en general, se entiende el *mundo externo* (sobre el cual versa el problema) como una parte de la realidad que tiene como dominio entidades físicas y hechos sobre ella, y no estados mentales privados ni objetos abstractos. Aunque en sentido estricto es posible que los objetos abstractos y hechos sobre ellos formen parte del ME, no se consideran en el problema del conocimiento del ME, ya sea porque (1) es razonable aceptar que se tiene certeza de ellos y son cognoscibles *a priori*, o porque (2) hay debate respecto de si forman o no parte del ME, o por alguna otra razón. La tesis (1), por ejemplo, es una asunción de Russell (en quien me concentraré en esta tesis), en *Los problemas de la filosofía* [Russell: 1912a].

² A lo largo del texto utilizaré p como una variable proposicional para *cualquier* proposición sobre el ME, y S como otra variable proposicional para *cualquier* sujeto epistémico.

³ Comúnmente se considera que Descartes es el primer filósofo que formuló este argumento, que encontramos esbozado a lo largo de las *Meditaciones Metafísicas* [Descartes, 2003]. Aquí tomo la reconstrucción general del argumento de P. Klein, [1995, p.566 y 2001, apartado no.3: “Academic Skepticism”]. Tanto el argumento principal del texto como el argumento cartesiano comparten la misma estructura y contenido básicos: Conocimiento→Certeza, No hay certeza, ∴ No hay conocimiento.

[1] expresa el requisito de *certeza epistémica* en nuestro conocimiento de cualquier proposición sobre el ME. Por certeza epistémica entenderé lo siguiente: un sujeto *S* cualquiera tiene certeza epistémica de *p* si y sólo si *S* tiene evidencia concluyente para *p*. Y tener evidencia concluyente para *p* es equivalente a estar justificado en rechazar todo aquello que permita justificadamente dudar de que *p*, de manera que *S* no yerra respecto de la verdad de *p*.⁴ Esta premisa es meramente una caracterización teórica de una condición necesaria de la justificación (y por lo tanto, del conocimiento), como explicaré en la sección 1.4 de este capítulo.

[2] es la premisa que el escéptico defiende, para concluir que no se puede cumplir el requisito de certeza en ninguna de nuestras justificaciones de creencias sobre el ME, por lo que no tenemos ningún conocimiento del ME. Sin embargo, intuitivamente creemos que es verdad que conocemos proposiciones que expresan o hablan de hechos sobre tal mundo externo a nuestras mentes. El problema del conocimiento del ME radica en que la conclusión del argumento escéptico se contradice con esta creencia del sentido común que generalmente poseemos.

A continuación explicaré los supuestos del problema y las premisas del argumento escéptico que, en conjunto, dan origen a dicho problema. A lo largo del texto utilizaré ‚*p*’ como una variable proposicional para *cualquier* proposición empírica, y ‚*S*’ como otra variable proposicional para *cualquier* sujeto epistémico.

I.2 Supuesto Realista sobre el ME

El supuesto realista sobre ME (o realismo metafísico) consiste en sostener que hay un mundo externo a la mente. Hay dos nociones de *externo(a)*. La primera puede entenderse como sigue: una entidad es externa₁ si y sólo si no es una entidad mental. La segunda puede entenderse así: una entidad es externa₂ si, y sólo si, ni sus propiedades ni su existencia dependen de lo que juzguemos, creamos, concibamos, deseemos, etc. La noción de que una entidad es externa₂ no es otra sino la noción de que tal entidad es *objetiva*. Por ejemplo: Mi perro Fedro es una entidad objetiva, dado que existe aunque yo no quiera que exista, y tiene la propiedad de ser un *French Poodle* aunque yo juzgara que es un Viejo Pastor Inglés, entre otras cosas. Así, tanto la existencia de Fedro como sus propiedades son objetivas. Para efectos prácticos, reservaré la palabra ‚externo’ para entidades que son externas₁ y la palabra ‚objetivo’ para entidades externas₂ u objetivas.

El realismo metafísico es entonces la tesis de que hay un mundo objetivo y externo. A continuación explicaré intuitivamente la tesis del realismo metafísico, primero esbozando la tesis de que el mundo es objetivo y después de que es externo (de carácter extramental).

⁴ En el apartado 1.4.2 explicaré cómo tener certeza epistémica es equivalente a rechazar el conjunto *C* de todas las proposiciones que permiten justificadamente (o que constituyen una ‚base genuina’ para) dudar de que *p*. Otra caracterización similar de *certeza epistémica* generalmente aceptada es ésta: un *S* cualquiera tiene certeza epistémica de *p* si y sólo si no hay derrotadores que falseen *p* [Klein: 1984, p.128].

Si nos detenemos un poco a pensar al respecto, concederemos que en principio parece plausible la idea de que hay un mundo objetivo que no depende de cómo lo captemos, concibamos, etc. Por ejemplo, al despertarnos por la mañana abrimos los ojos y estamos en contacto a lo largo del día con cosas a nuestro alrededor que vemos, tocamos, oímos, juzgamos; con las cuales interactuamos de diferentes maneras, y que, no obstante, continúan existiendo y siendo de tal o cual forma cuando nos vamos a dormir y las dejamos de percibir.

Incluso, si no hubieran hechos que son independientes de cómo los juzgamos, no tendrían sentido, por ejemplo, las pretensiones cotidianas o científicas de describir o explicar fenómenos físicos o sociales, dado que tales descripciones o explicaciones están compuestas por afirmaciones que pretenden ser verdaderas de un mundo que existe y tiene una constitución determinada, independientemente de que cualquiera de nosotros la conozcamos. Tal asunción nos compromete con la existencia de una realidad no creada por nosotros con la cual contrastar nuestras afirmaciones cotidianas, teóricas, científicas, etc.

La tesis de que hay un mundo objetivo puede tener la siguiente consecuencia: el hecho de que algo sea verdadero o falso no depende de que lo consideremos verdadero o falso. Russell, entre muchos filósofos, ejemplifica esta idea:

Parece evidente que no es el pensamiento quien produce la verdad de la proposición ‘Estoy en mi habitación.’ Puede ser verdad que haya una cucaracha en mi habitación, aún en el caso en que ni yo, ni la cucaracha, ni nadie conozca esta verdad; pues esta verdad concierne sólo a la cucaracha y a la habitación, y no depende de ninguna otra cosa. [1982, p.107]

Se puede razonar de la siguiente manera a favor de que los hechos sobre la verdad o falsedad de algo no dependen de nosotros: el contenido de nuestros pensamientos es verdadero o falso de acuerdo con su correspondencia con los hechos en el mundo. Si algo es verdadero, entonces hay algo en el ME que lo hace verdadero. Generalmente cuando pensamos que nuestras creencias y afirmaciones respecto de cómo son las cosas son verdaderas o falsas, asumimos que la realidad, y no nosotros, se encarga de hacerlas verdaderas o falsas⁵.

En este sentido, si aceptamos que cualquier hecho *h* en el ME es objetivo e independiente, dado que no somos responsables de la existencia ni naturaleza de *h*, tampoco somos responsables de la verdad o falsedad del contenido de nuestras creencias respecto de *h*.

Una de las maneras más plausibles en que se intenta explicar por qué hay entidades extramentales (que constituyen el mundo extramental), es a grandes rasgos la siguiente: podemos explicar las similitudes y diferencias entre las apariencias que se nos presentan – a una o varias personas – en la inmediatez perceptual, asumiendo que son apariencias *de algo* público y común que causa dichas apariencias. Por ejemplo, cuando percibimos colores, figuras, texturas, etc., percibimos apariencias de lo que *suponemos* que son objetos físicos externos a nuestra mente. Al suponer que dichos objetos existen fuera de nuestras mentes,

⁵ La tesis de que los hechos en el mundo, y no los sujetos, hacen verdaderas o falsas las proposiciones, es la tesis de la *Teoría de la Verdad por Correspondencia* [M. David, 2009]. Asumiré la verdad de esta tesis para los propósitos de la exposición del problema del conocimiento del ME.

podemos explicar, por ejemplo, cómo y por qué de lejos un objeto *parece* borroso y de cerca nos *parece* muy nítido. Esto es, podemos explicar las variaciones en las apariencias dadas los cambios de perspectivas, o dado el cambio de fenómenos de nuestro medio ambiente (como la luz, la composición atmosférica, etc.), porque comúnmente asumimos que hay entidades externas y objetivas que, conjuntamente con nuestra interacción con ellas, producen tales apariencias.

Russell motiva la tesis de que existen dichas entidades extramentales, diciendo que el conjunto de las apariencias que diferentes sujetos tienen de un objeto extramental asumido, es un indicio de la existencia de tal objeto [1982, p.26]. Afirma que las apariencias, aunque varíen de persona en persona, o de momento en momento en la misma persona, son todas similares, lo cual permite suponer que hay un *objeto público permanente* que las causa o está detrás de ellas. Russell ilustra esta idea de la siguiente manera:

[...] aunque diferentes personas vean la mesa ligeramente diferente, sin embargo, todos ellos ven cosas más o menos similares cuando miran la mesa; y las variaciones en lo que ven obedecen a las leyes de la perspectiva y de la reflexión de la luz, de modo que es fácil llegar a un objeto permanente, que sirve de base a todos los datos de los sentidos de las diferentes personas. He comprado mi mesa del anterior ocupante de mi habitación; no he podido comprar *sus* datos de los sentidos, que murieron cuando él se fue [...]

Esta explicación de Russell no pretende únicamente afirmar que es plausible suponer que hay entidades externas a nuestra mente. Con ella también se implica que, con la suposición de que hay objetos extramentales y con las variaciones entre las apariencias de esas personas, podemos tener indicios de *cómo* son los objetos físicos que producen esas apariencias. Si un “objeto público permanente” (como la mesa que él compró) causa apariencias similares en diferentes personas, entonces pueden explicarse sus similitudes en virtud de las propiedades que pudiéramos inferir que el objeto tiene. Para explicar por qué son similares las apariencias podemos inferir cómo son los objetos físicos que las causan.

Es importante notar que cualquier realismo sobre el ME sostiene que hay objetos que no tienen la propiedad de ser mentales. Sin embargo, generalmente quien sostenga un realismo sobre el ME, también posee alguna concepción acerca cuál es la naturaleza de los objetos que constituyen dicho ME. El interés por descubrir si una u otra determinada concepción sobre la naturaleza de los objetos del ME corresponde o no con la realidad, se traduce en la pregunta de si conocemos una u otra cosa sobre el ME o sus constituyentes. E intuitivamente, parece que al menos sí conocemos algunas cosas sobre el ME. En el siguiente apartado explicaré, también intuitivamente, el supuesto de que tenemos conocimiento de verdades sobre el ME.

I.3 Supuesto epistémico sobre nosotros ante el ME

Si pensamos en todo aquello que conocemos sobre el ME, podemos afirmar preteóricamente que varios de nosotros tenemos conocimiento de varias proposiciones sobre tal ME. Las proposiciones son, *grosso modo*, los contenidos de oraciones indicativas del lenguaje natural, los contenidos de estados mentales como creer que, desear que, etc., y las portadoras de verdad (las cosas que son verdaderas cuando les corresponde un hecho en el

mundo o falsas cuando no se establece tal correspondencia). Sustituiré de momento “proposiciones verdaderas” por “verdades”, para explicar más intuitivamente el supuesto epistémico de que poseemos conocimiento del ME.

Es plausible suponer que sí tenemos conocimiento de verdades sobre el ME. Si no tuviéramos conocimiento sobre algunas verdades de la física, por ejemplo, erraríamos sistemáticamente en nuestros juicios respecto de cómo ellas afectan nuestro entorno. Imaginemos que no supiéramos que a los 100°C, en condiciones normales de presión y temperatura, el agua hierve; o que no supiéramos que hay una ley de gravedad que se aplica a todos los objetos sobre la tierra. Podríamos entonces pensar que cinco minutos después de que el agua comienza a burbujear, ésta permanece en igual cantidad dentro de la olla; o podríamos pensar que si nos esforzamos lo suficiente saltando, podemos brincar hasta la luna. Pero esto no es el caso.

Suponemos que conocemos verdades sobre el mundo porque podemos sustentar estas verdades de diversas formas. Podemos, por ejemplo, sustentarlas con nuestra *evidencia visual* (si veo alguien a tres metros de mí con todas las características de mi amigo Luis, estaré justificada en creer que él es Luis). También podemos apoyarlas con la *evidencia de experimentos científicos confiables* (por ejemplo, un experimento sobre la porosidad de la piel arrojará datos verdaderos si en el proceso utilizamos instrumentos adecuados, como un microscopio en lugar de una lupa). También podemos apoyarlas de muchas formas más.

Aunque hay diferentes formas de sustentar o justificar nuestras creencias sobre hechos del ME, todas estas creencias tienen en común la propiedad de ser creencias sobre *entidades (hechos, objetos, etc.) de un mundo externo a nuestras mentes*. De manera que cualquier análisis de la noción de justificación que se pretenda aplicar a creencias sobre el ME, impondrá requisitos comunes que deberán ser satisfechos por *toda creencia que verse sobre el ME*, como haré explícito en el siguiente apartado.

Antes de continuar, es necesario notar que las creencias de las que he hablado y continuaré hablando son creencias sobre hechos que involucran únicamente objetos físicos, y no incluyo creencias sobre objetos abstractos. Procedo de esta manera porque el dominio del ME, de acuerdo con el problema del conocimiento del ME, se restringe a entidades físicas y hechos sobre ellas.⁶

En el siguiente apartado, explicaré detenidamente la premisa [1] del argumento escéptico. Por medio de dicha explicación podremos aclarar cómo se debe entender la tesis – empleada por el escéptico tradicional – de que el conocimiento requiere de certeza. Igualmente explicaré la motivación del requisito de certeza para el conocimiento.

I.4 [1]: Si S sabe que p , entonces S posee certeza de que p

La premisa [1] del argumento escéptico es una tesis teórica sobre uno de los requisitos para que haya conocimiento sobre el ME. Recordemos lo que esta premisa afirma:

⁶ Véase cita no. 1 de este capítulo.

[1]: Si S sabe que p , entonces S está justificado en rechazar C ⁷

El argumento empleado por el escéptico para concluir esta premisa es el siguiente:

- i. Si [S sabe que p], entonces [S está justificado en creer que p].
- ii. Si [S está justificado en creer que p], entonces [S está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*].
- iii. Si [S está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*], entonces [S está justificado en rechazar C].

Por lo tanto:

- iv. Si [S está justificado en creer que p], entonces [S está justificado en rechazar C].

Por lo tanto:

- [1] Si [S sabe que p], entonces [S está justificado en rechazar C].

A continuación explicaré (i), y reservaré los apartados 1.4.1 y 1.4.2 para examinar (ii) y (iii).

Para abordar (i), explicaré qué noción de conocimiento viene implícita en la premisa [1]. Asumiré en este texto que la siguiente tesis se deriva del análisis de la noción de conocimiento implícita en [1]:

Si S conoce que p , entonces S cree que p , p es verdadera y la creencia de S en que p está justificada⁸.

Lo que esta tesis afirma es que hay ciertas condiciones necesarias para que haya conocimiento, a saber, la verdad de p , la creencia de S de que p , y la justificación de la creencia de que p , perteneciente a S . Enunciaré brevemente en qué consiste cada una de estas condiciones. Una creencia es un estado mental cuyo contenido es una proposición⁹. Y las proposiciones, como ya mencioné, son a grandes rasgos los contenidos expresados por oraciones indicativas del lenguaje natural y las portadoras de verdad. Por último, la

⁷ Como se expuso previamente, rechazar C equivale a tener *certeza epistémica* de que p .

⁸ Esta tesis es rastreable hasta Platón en sus diálogos *Teeteto* (201d) y *Menón* (97a). La estandarización más reconocida actualmente está en Gettier [1963]. Gracias a los argumentos esgrimidos por Gettier en su artículo de 1963, el análisis tradicional del conocimiento, bajo el cual la creencia verdadera justificada es condición suficiente de conocimiento, se ha puesto seriamente en duda (aunque aún tiene algunos defensores en la actualidad). Sin embargo, actualmente es ampliamente reconocido que las condiciones de creencia, verdad y justificación, son al menos necesarias para que alguien posea conocimiento (aunque tal vez no sean suficientes). Para nuestros propósitos expositivos, es suficiente aceptar las condiciones de creencia, verdad y justificación como necesarias.

⁹ Existen otros estados mentales que versan también sobre proposiciones, como el estado de “desear que”, “esperar que”, etc., los cuales comúnmente se denominan „actitudes proposicionales”. La creencia es el único estado mental relevante para la epistemología, ya que es la única que, de ser verdadera, y estar justificada adecuadamente, “se convierte en conocimiento”[Klein: 2005, p.1].

creencia en una proposición *está justificada* cuando tal creencia se apoya en razones o evidencia adecuadas.

Así, (i), a saber, si [S sabe que p], entonces [S está justificado en creer que p], es una verdad analítica, ya que se justifica por el análisis tradicional del conocimiento.

Hemos aceptado que comúnmente tenemos creencias respecto del ME, pues cualquier concepción que nos formemos sobre él es un conjunto de creencias. Además, es plausible suponer que algunas de nuestras creencias sobre el ME son verdaderas, asumiendo que el contenido de tales creencias corresponde con hechos en el mundo. Lo que el escéptico del conocimiento del ME pone en cuestión, es que tengamos justificación de dichas creencias. Él admite una teoría sobre un requisito para que se posea justificación, y argumentará que ese requisito – a saber, la *certeza* – no se satisface. Y, si alguna condición necesaria del conocimiento no se satisface entonces no hay conocimiento.

(iv), a saber, si [S está justificado en creer que p], entonces [S está justificado en rechazar C] es la primera conclusión del argumento escéptico, justificada por (ii) y (iii). La explicación de (ii) y de (iii) permitirá tener claridad respecto de lo que afirma (iv). (ii) expresa un pre-requisito epistémico para estar justificados empíricamente en creer cualquier p , que consiste en poseer un fundamento de nuestras creencias empíricas, a partir del cual les podamos heredar certeza a ellas. (iii) dice que, para que se satisfaga (ii), debemos tener certeza de dicho fundamento. Y por lo tanto (iv) expresa la tesis de que la justificación de creencias empíricas requiere de certeza.

I.4.1 (ii): Pre-requisito epistémico para creer justificadamente que p

En este apartado explicaré la tesis (ii), a saber, la que afirma que si S está justificado en creer que p , entonces S está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*. Explicaré que (1) estar justificados *empíricamente* en creer que p es una condición necesaria para estar justificados en creer una p sobre el ME, y (2) que toda justificación empírica adecuada sobre cualquier p tiene a su base la creencia en que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*, cuya justificación es un pre-requisito epistémico para creer justificadamente cualquier p sobre el ME.

Comencemos por considerar lo siguiente. Es razonable suponer que conocemos verdades matemáticas (como $2+2=4$) y verdades sobre nuestras propias mentes (p.ej., yo sé que pienso en Tom en este momento) sin necesidad de utilizar mis sentidos, únicamente reflexionando sobre ellas. Este tipo de conocimiento se suele denominar “conocimiento *a priori*”¹⁰. En virtud de que las proposiciones sobre el ME versan sobre objetos que no son ni mentales ni abstractos (como los números), es razonable suponer que no podemos conocerlas *a priori*. Pues, ¿cómo podríamos llegar a conocer hechos sobre el ME desde nuestro propio pensamiento, sin recurrir a la experiencia sensorial?

¹⁰ Una definición muy general y comúnmente aceptada del conocimiento *a priori* es ésta: “El conocimiento *a priori* es conocimiento que descansa en la justificación *a priori*. La justificación *a priori* es un tipo de justificación epistémica que es, en algún sentido, independiente de la experiencia” [Bruce Russell: 2007, p.1].

Como lo ejemplifiqué en el apartado I.3, nuestras creencias sobre hechos del ME pueden justificarse de diversas formas. Pero, dado que todas tienen en común la propiedad de versar sobre el ME, y dado que en cualquier contacto que tengamos con el ME *siempre mediará nuestra experiencia sensorial, es razonable suponer que tienen en común ser creencias justificadas empíricamente*, lo cual significa que el conjunto de razones que damos a favor de cualquiera de ellas en parte descansa ultimadamente en creencias que se apoyan en la evidencia sensorial¹¹. En otras palabras, las creencias sobre el ME se justifican *a posteriori*. Por ejemplo, imaginemos un sujeto *S* periodista que cree que los indígenas tojolabales existen. Se le puede preguntar a *S* por las razones que apoyan su creencia, y (entre otras cosas) podrá responder que su amigo activista visitó Chiapas, y *vió* la población. O quizás *S* podrá responder que lo leyó en un libro, y al pedirle razones para su creencia en la legitimidad del contenido del libro podrá responder que los autores vivieron con los tojolabales (por lo que los vieron, tocaron). Podemos aplicar el mismo razonamiento a cualquier creencia sobre el ME y encontrar este patrón de justificaciones empíricas.

De todo lo anterior se puede extraer la tesis de que si un *S* está justificado en creer que *p*, entonces *S* está **empíricamente justificado** en creer que *p* (1). Una vez notado esto, procedamos a examinar la tesis de que toda justificación empírica tiene en su base la creencia en la siguiente proposición:

JS: Los sentidos son una fuente adecuada de justificación.

La creencia en *JS*, como explicaré enseguida, a su vez debe estar justificada para *S*, asumiendo que *S* es un agente epistémicamente responsable¹². De manera que, si *S* está **empíricamente justificado** en creer que *p*, entonces *S* está **justificado en creer que los sentidos son una fuente adecuada de justificación** (2). A continuación explicaré (a) por qué la creencia en *JS* está a la base de toda justificación empírica, y (b) por qué además debe estar ella misma *justificada*, asumiendo que quien la cree es un agente epistémicamente responsable.

Supongamos un *S* que tiene la creencia *c* de que tiene una mano y está justificado por razones empíricas (p.e., *S* proporciona su creencia *c** en que *ve* su mano como razón a favor de su creencia en que tiene una mano). Si *S* no cree que los sentidos son una fuente adecuada de justificación (*JS*), entonces no debería apoyar su creencia en que tiene una mano con base en su creencia en que *ve* su mano. Asumiendo que *S* es un sujeto racional y epistémicamente responsable, querrá garantizar que *c** en efecto apoya *c*, y para ello, a través de un poco de reflexión, se percatará de que *c** apoya *c* porque *c** descansa en el testimonio sensorial. Ya que *c** descansa en el testimonio sensorial, si *S* cree que *c** es

¹¹ De aquí en adelante abreviaré la frase “creencias justificadas empíricamente” con la frase “creencias empíricas”.

¹² Un agente epistémicamente responsable se puede caracterizar, *grosso modo*, como un sujeto que actúa con responsabilidad epistémica; esto es, un sujeto que en su intento por alcanzar el conocimiento, actúa por vía racional, aceptando buenas razones que apoyen sus creencias y rechazando las malas razones [Hetherington: 2002, sección II].

fuerza adecuada de justificación, como muchas otras de sus creencias empíricas que emplea como razones a favor de otras, entonces *S* cree que la evidencia sensorial generalmente es fuente adecuada de justificación (*JS*). Esto es, *S* justificaría *c* con *c** en virtud de que cree que el testimonio sensorial es generalmente fiable como para basar nuestras creencias en él (*JS*).

Además, si *S* desea que cualquier creencia que descansa en su evidencia sensorial (p.e., la creencia *c** en que ve su mano) en realidad constituya una *buena razón* para cualquier creencia empírica (p.e. la creencia *c* en que tiene una mano), *S* debe, además de creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación (JS)*, estar justificado en creer que *JS* es verdadera. ¿Por qué?

S adopta una creencia *c** como buena razón para creer *c*, si y sólo si, *S* está justificado en que *c** apoya la verdad de *c*. De esta tesis podemos derivar que, para que *S* ofrezca *c** como buena razón de *c*, no es suficiente con que, tanto *S* crea que *c** apoya la verdad de *c* en virtud de *JS*, como que sólo crea *JS*. Se considera que ofrecer buenas razones para nuestras creencias es una acción exclusiva de un agente epistémicamente responsable – un agente que busca alcanzar las creencias verdaderas en virtud de las razones correctas. Entonces, ¿qué justifica a *S* en creer que *c** apoya la verdad de *c*? Como antes mencionado, *S* puede creer que *JS* es lo que justifica el apoyo de *c* por *c**. Sin embargo, para que esté justificada la creencia en que *c** apoya *c*, se debe al menos garantizar este apoyo justificando *JS*.

Si somos agentes epistémicamente responsables, al ofrecer una creencia *c** (p.e. la creencia en que veo mi mano) como *buena razón* para apoyar la verdad de otra creencia *c* sobre el ME (p.e. la creencia en que tengo una mano), lo hacemos en virtud de que a la vez tenemos buenas razones (estamos justificados) para creer que *c** apoya la verdad de *c*. No sería suficiente con que de hecho ‘*c** apoya *c*’ sea verdadera – porque podríamos creerlo por las razones incorrectas. Asumiendo que *S* es racional y epistémicamente responsable, se tendrá que dar cuenta de que su creencia de que *c** apoya *c* sería verdadera en virtud de que *JS* es verdadera. Pero, ¿hay razones para suponer que *JS* es verdadera? ¿o *S* sólo lo cree injustificadamente? Así, para justificar la creencia en que *c** apoya *c*, por lo menos tendrá que justificar que su creencia de que *JS* es verdadera.¹³

Así que, asumiendo que somos agentes epistémicamente responsables, de las consideraciones anteriores se puede concluir que si [*S* está justificado en creer que *p*], entonces [*S* está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de*

¹³ Este tipo de justificación es conocida como ‘justificación doxástica’, a diferencia de la ‘justificación proposicional’, que no expresa un análisis de justificación de creencias para la primera persona (que no habla de ‘justificación para *S*’), sino que sólo establece condiciones para que las proposiciones estén justificadas [Klein: 2007]. El análisis de ambas nociones de justificación es a grandes rasgos el siguiente:

Una **proposición** *p* está *proposicionalmente justificada* para *S* si y sólo si hay una base epistémicamente adecuada para (una proposición que “**apoye la verdad**” de) *p* que sea accesible a *S*, independientemente de que: i) *S* cree que *p*, ii) *S* está percatado de que esa base existe, o iii) si *S* cree que *p*, *S* cree que *p* por esa base.

Una **creencia** en *p* está *doxásticamente justificada* para *S* si y sólo si: i) *S* cree que *p*, ii) hay una base *e* que apoya la verdad de (es epistémicamente adecuada para) *p*, iii) *S* está percatado de la existencia de *e*, iv) *S* cree que *p* por *e* (*S* adopta esa base como razón para apoyar su creencia en *p*), y v) Para *S*, *e* es una *buena razón* para apoyar la creencia de *S* en *p* (*S* está justificado en que *e* apoya la verdad de *p*).

justificación] (ii). Lo que esta tesis y su explicación expresan es que la creencia en *JS* es epistémicamente previa a cualquier creencia empírica. Esto significa que, para que cualquier creencia empírica de que *p* esté justificada adecuadamente, previamente se debe haber justificado *JS*. Este carácter normativo de la justificación era común a los clásicos, y el problema del conocimiento del ME se plantea con este trasfondo.¹⁴

Generalmente, los filósofos que pretenden resolver el problema del conocimiento del ME, proporcionan una caracterización de los requisitos para estar justificados en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación (JS)*, y ofrecen explicaciones sobre cómo se cumplen dichos requisitos. Dado que estar justificados en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación* es un pre-requisito epistémico para estar justificados en creer cualquier *p* sobre el ME, se suele decir que aquello que justifique *JS* es el fundamento del conocimiento del ME – aquello a partir de lo cual se puede heredar la justificación al resto de nuestras creencias empíricas. La dificultad en cualquier análisis epistémico que genere el problema del conocimiento del ME, siempre consistirá en que no se cumplen tales requisitos, como lo veremos en el apartado 1.5.

No obstante, es necesario enfatizar que la solución del problema del conocimiento del ME consistirá en dar cuenta de que sí conocemos el ME, fundamentando nuestro conocimiento empírico y ofreciendo una teoría que explique cómo se fundamenta tal conocimiento – diciendo qué es aquella cosa *x* que permite justificadamente creer *JS* (*los sentidos son una fuente adecuada de justificación*), y cómo a partir de *x* se hereda la justificación hacia nuestras creencias empíricas. Este procedimiento teórico se ve en parte reflejado, por ejemplo, en Descartes, de la siguiente manera:

Así pues, no me será preciso examinarlas (las creencias) una por una, lo que constituiría un trabajo infinito, sino que atacaré inmediatamente los principios mismos en los que se apoyaba todo lo que creí en un tiempo, ya que, excavados los cimientos, se derrumba al momento lo que está por encima edificado [Descartes: 2003, p.129].

En el Capítulo II de esta tesis, presentaré la teoría epistemológica de Russell que pretende ofrecer un fundamento de nuestro conocimiento empírico, y que pretende justificar la tesis *JS*. De momento, continuemos con la premisa (iii).

I.4.2 (iii): Requisito de certeza de que *p*

La premisa (iii) dice que si [*JS* está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*], entonces [*JS* está justificado en rechazar *C* (el conjunto de *todas las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que *p*)*].

¹⁴ La justificación vista como un concepto normativo se puede claramente rastrear al menos hasta Sexto Empírico (primera mitad del siglo II d.C.) (Véase [Sánchez: 2010, pp.30-39]). Actualmente, los epistemólogos principalmente normativistas son Klein, Chisholm, Lehrer, y en sus inicios Sosa. Por otro lado, se encuentran los naturalistas o confiabilistas (Kornblith, Goldman, etc.), quienes ofrecen un análisis del concepto de conocimiento en términos no de evidencia, sino de relaciones entre creencias y verdad.

Como mencioné anteriormente, la condición de que S esté justificado en rechazar C , se traducen en la condición de que S tenga *certeza* de que p . Una caracterización de cualquier proposición d que forma parte de C es la siguiente:

1. d añadido a las creencias de S hace que la creencia en p ya no esté adecuadamente justificada;
2. S no está justificado en negar d ;
3. S no tiene manera de neutralizar d . [Klein: 2001, apartado 3 “Academic Skepticism”]¹⁵

Toda proposición d que cae bajo C posee estas tres características que hacen de d una buena base para dudar genuinamente de que p . Por ejemplo, si creo que *tengo un brazo más largo que el otro* (creo que p_1), y mi médico al medir ambos brazos me informa que *son del mismo tamaño* (d_1), entonces d_1 tanto 1) hace que mi creencia en p_1 ya no esté adecuadamente justificada, ni 2) tampoco puedo negar justificadamente que d_1 , porque mi médico utilizó un aparato que realiza mediciones exactas, ni 3) tampoco puedo neutralizar la verdad de d_1 , porque al acudir a otros médicos recibo el mismo diagnóstico. De manera que d_1 es una muy buena base para dudar de que p_1 . La condición necesaria de certeza consiste en que, para poder estar justificada en creer que p_1 , es necesario rechazar justificadamente tanto d_1 , como rechazar justificadamente $d_2, d_3... d_n$, que son parte del conjunto C_1 .

Una razón para analizar la noción de justificación como aquella cuya condición necesaria es la certeza, es en términos generales la siguiente: el análisis de la noción de *justificación* (o conocimiento, para los clásicos) debe proporcionar condiciones para distinguir casos en los que erramos en nuestros juicios, de casos en los que no lo hacemos. Un posible caso en el que erramos es el conocido *escenario escéptico EG*, bajo el cual un genio maligno nos hace equivocarnos sistemáticamente en todos nuestros juicios sobre el ME, sin que nosotros nos percatemos de ello, y consideremos que sí estamos justificados en que tales juicios son verdaderos¹⁶. Dada una teoría T de la justificación, T debe brindar

¹⁵ La traducción es mía. Las condiciones las extraje del siguiente pasaje: “Descartes apparently thinks that something is worthy of assent only if it is immune to genuine doubt. It appears that he thinks that something, d , is a grounds for genuine doubt of p for S iff: 1) d added to S 's beliefs makes assent to p no longer adequately justified; 2) S is not justified in denying d ; 3) S has no way to neutralize d .

The final step is to say that some proposition is not worthy of assent if there are genuine grounds for doubting it. Indeed, Descartes grants that even after d is located, p might still be more reasonable to believe than to deny (*Meditations*, 148). The point is that the pro-attitude should not rise to the level required for knowledge because there is a genuine ground for doubt.”

¹⁶ El escenario escéptico *EG* es planteado por Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* [Descartes: 2003, Meditación Primera]. El escenario consiste en que nos encontraríamos en un mundo en el que, en lugar de Dios, existiera un genio maligno todopoderoso que diseñara nuestro equipo epistémico de tal manera que erraríamos sistemáticamente en todos nuestros juicios sobre el ME; de modo que no tuviéramos herramientas a posteriori para distinguir cómo nos parece el mundo de cómo en realidad es. Éste es un buen escenario para motivar la idea de que la justificación *a posteriori*, si es que realmente cumple con todos los

condiciones para distinguir epistémicamente un caso real de justificación – p.e., en el que no estemos en el escenario escéptico *EG* – de uno en el que, p.e., de hecho estemos en *EG*. Si nuestra justificación *a posteriori* satisficiera los requisitos de *T*, debería permitirnos excluir justificadamente la tesis de que estamos en *EG*. Pero toda justificación *a posteriori* presupone la creencia epistémicamente previa a tal justificación, de que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*, de manera que para que cualquier creencia empírica de que *p* satisfaga los requisitos de *T*, es necesario que *JS* los satisfaga.

Para que cualquier justificación cumpla con los requisitos de *T*, debe ser capaz de excluir todos los casos en los que no hay justificación – excluir casos como el del escenario *EG*, y no presuponer, p.e., $\neg EG$. Cada caso se expresa por una proposición (o un conjunto de proposiciones) que *S* debe rechazar justificadamente. Por ejemplo, el caso del escenario *EG* se puede traducir en la proposición *d* que dice que *es posible que haya un genio maligno que nos hace errar sistemáticamente en nuestras creencias sobre el ME sin percatarnos de ello*. De ahí la condición de que “*S* debe estar justificado en rechazar *todas* las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que *p*”, entre las cuales entraría *d*.

Entonces,

- 1) Si una creencia *c* está *adecuadamente* justificada, entonces *c* cubre el requisito impuesto por *T*, bajo el cual se pueden justificadamente excluir todos casos en los que no hay justificación.
- 2) Hay una creencia *c₁* en que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*.
- 3) Por lo tanto, si *c₁* está *adecuadamente justificada*, entonces *c₁* cubre el requisito impuesto por *T*, bajo el cual se pueden justificadamente excluir todos casos en los que no hay justificación.

Lo que se puede extraer de (3) es que si [*S* está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*], entonces [*S* está justificado en rechazar *C* (el conjunto de *todas* las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que *p*)] (iii). Es claro que, en sentido estricto, rechazar *JS* es insuficiente para tener certeza de cualquier *p* sobre el ME, porque pueden haber bases meramente empíricas para dudar genuinamente de que *p* (p.e., otras creencias ceñidas a la *empírica*), aunque no las haya para dudar de la creencia más general en *JS*. Sin embargo, expreso (iii) en estos términos asumiendo que no hubiera este tipo de bases empíricas para dudar de que *p*, porque el problema del conocimiento del ME surge únicamente en virtud de las bases no empíricas que permiten justificadamente dudar de que *p*. De manera que hago esta presentación de (iii) con propósitos meramente expositivos.

Recapitulando, el razonamiento inicial a favor de [1] es el siguiente:

- i. Si [*S* sabe que *p*], entonces [*S* está justificado en creer que *p*].
- ii. Si [*S* está justificado en creer que *p*], entonces [*S* está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*].

requisitos que debería cumplir cualquier tipo de justificación, debe ser capaz de excluir este tipo de escenarios bajo los cuales no hay justificación. Esto lo plantearé en seguida en el cuerpo del texto.

iii. Si [S está justificado en creer que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*], entonces [S está justificado en rechazar C].

Por lo tanto:

iv. Si [S está justificado en creer que p], entonces [S está justificado en rechazar C].

Por lo tanto:

[1] Si [S sabe que p], entonces [S está justificado en rechazar C].

He explicado la premisa (i) que resulta del análisis tradicional del conocimiento, bajo el cual la justificación es una condición necesaria para que haya conocimiento. La premisa (ii), *grosso modo*, expresa el requisito de fundamentar el conocimiento empírico para poder estar justificados adecuadamente en creer cualquier p sobre el ME – esto es, para poder poseer buenas razones para p . Fundamentar el conocimiento, como expresado en (iii), se traduce en justificar con certeza nuestra creencia en que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*. De esto se sigue que para fundamentar nuestras creencias sobre el ME, ellas deben poseer certeza, heredada por aquello que justifique la creencia en que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación* (conclusiones (iv) y [1]). En la siguiente sección me concentraré en la tesis escéptica de que no se tiene certeza de *ninguna* creencia empírica.

I.5 [2]: S no posee certeza de que p

El escéptico del conocimiento del ME sostiene que todo caso de justificación de creencias sobre el ME no es un caso real de justificación, dada la teoría que afirma que si S está justificado en creer p entonces S tiene certeza de p . La razón es que en ningún caso de creencia empírica S posee certeza del contenido proposicional de la creencia, porque no hay algo justificado con certeza a partir de lo cual se herede la justificación hacia las creencias empíricas. Sobre esta última tesis versará este apartado. Y he enunciado esta tesis de la siguiente manera: S no está justificado en rechazar el conjunto C de todas las proposiciones que constituyen una duda justificada de que p (premisa [2] del argumento central).

Como se expuso anteriormente, un caso real de justificación es aquél que cumple todos los requisitos epistémicos extraídos de la teoría T sobre la noción de justificación. Uno de dichos requisitos, es que una justificación *adecuada* de p debe poder distinguir un caso de error de uno en el que no lo hay, y por lo tanto poder excluir ese último caso. Esto se traduce en que, para que una creencia en p esté *adecuadamente* justificada para S , se debe cumplir el requisito de que S pueda rechazar justificadamente toda proposición que constituya una duda justificada de que p .

El argumento del escéptico se puede plantear así:

Donde d está en lugar de la proposición *hay un genio maligno que nos hace errar siempre sin percatarnos de ello* (sobre el escenario escéptico EG):

- i. Si [S está justificado en rechazar el conjunto C de todas las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que p] & [d pertenece a C], entonces [S está justificado en rechazar d]

- ii. \neg [S está justificado en rechazar d]
- iii. Por lo tanto, \neg ([S está justificado en rechazar del conjunto C de todas las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que p] & [d pertenece a C])

La premisa (i) sostiene que si S está justificado en rechazar el conjunto C de *todas* las proposiciones que expresan una duda justificada para creer que p , entonces S está justificado en rechazar *una* de ellas (o un conjunto de ellas, que sea subconjunto de C) que exprese el caso del escenario escéptico EG del genio maligno (planteado en el anterior subapartado).

La premisa (ii) afirma que S no está justificado en rechazar tal escenario expresado en d . Para poder rechazar justificadamente ese escenario, S debería tener alguna razón a favor de que nos encontramos en este mundo, y no en el mundo posible en el que sucede EG . Pero, ¿qué razones tenemos a favor de ello, si toda nuestra evidencia empírica es compatible con la existencia de ese escenario?

La razón por la que no puede rechazar el escenario escéptico es que toda justificación que tenemos de cualquier p sobre el ME – como, por ejemplo, la justificación de que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*, o la justificación de que *hay un genio maligno que nos hace errar siempre sin percatarnos de ello*, o la justificación de que *no hay un genio maligno[...]* vienen dadas únicamente *a posteriori*. Y toda justificación que se ciñe a la *empiría* presupone que no existe el caso del escenario escéptico y a su vez es compatible con la existencia de dicho caso. Si pudiéramos *a priori* dar razón de que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*, entonces sería posible fundamentar nuestro conocimiento empírico; pero no hay razones para suponer que esto es posible, mientras que sí las hay para creer que toda nuestra justificación sobre el ME es meramente empírica.¹⁷

Entonces, dado que rechazar C es rechazar la conjunción de *todas* las creencias que permiten justificadamente dudar de que p , y dado que d pertenece a C y que no se rechaza d , entonces no se puede rechazar la conjunción expresada por C . La premisa (iii), que se concluye a partir de las anteriores, afirma esta consecuencia. Así, el escéptico defiende la premisa [2] del argumento en contra del conocimiento del ME, que consiste en que no poseemos certeza de la verdad de ninguna de nuestras creencias sobre el ME: “ S no está justificado en rechazar el conjunto C de todas las proposiciones que permiten justificadamente dudar de que p ” [2].

I.6 Conclusión: S no sabe que p sobre el ME

El escéptico concluye que no tenemos conocimiento de ninguna proposición sobre el mundo exterior, porque no se puede ofrecer un fundamento de nuestro conocimiento empírico del cual poseamos certeza heredable a nuestras creencias empíricas. Dicho de

¹⁷ Descartes, en sus *Meditaciones Metafísicas*, intenta brindar una justificación *a priori* de que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*, a través de la justificación de $\neg EG$, hecha a su vez por medio de la justificación de la existencia de Dios [Descartes: 2006, Tercera Meditación y Quinta Meditación].

otro modo, no podemos sostener que nuestra creencia en que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación* es una creencia *adecuadamente* justificada (o una creencia justificada *adecuadamente*), porque no poseemos certeza de ella. No poder justificar con certeza la creencia de que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*, tiene la consecuencia de no poder sostener, para ninguna de nuestras creencias sobre el ME, que están justificadas.

Con esta conclusión se genera el problema del conocimiento del ME. Como antes expuesto, el problema consiste en la contradicción entre esta conclusión, basada en la teoría bajo la cual poseer conocimiento implica poseer certeza, y nuestra creencia del sentido común que dicha teoría pretendía explicar, a saber, la creencia de que hay conocimiento sobre el ME.

II. Teoría de Russell sobre el conocimiento del mundo externo

La teoría de Russell sobre el conocimiento del *mundo externo* (ME en adelante) pretende responder la siguiente pregunta: “¿Podemos saber de la existencia de cualquier realidad que sea independiente de nosotros?” [Russell: 1914a, p.81]. Esta pregunta es filosóficamente relevante en la medida en que es generada por el problema del conocimiento del ME, que consiste en que, dada cierta teoría *t* que pretende plausiblemente fundamentar al conocimiento del ME, se puede argumentar que no hay tal conocimiento, lo cual es una consecuencia que contradice nuestra creencia pre-teórica de que sí lo hay. Russell modifica algunos requisitos que *t* debe satisfacer para fundamentar el conocimiento del ME, y explica cómo dadas estas modificaciones es posible fundamentar dicho conocimiento. Esto constituye su solución al problema del conocimiento del ME, expuesto en sus dos obras de 1914: *Nuestro conocimiento del mundo exterior* y “La relación de los datos de los sentidos con la física”¹⁸.

En primer lugar, expondré dos tesis russellianas que establecen el marco teórico desde el cual aborda el problema del conocimiento del ME. Posteriormente, reformularé el problema del conocimiento del ME siguiendo a Russell, y una alternativa teórica para resolverlo, propuesta y rechazada por Russell. Finalmente, expondré la solución que Russell proporciona al problema.

II.1 Certeza *a posteriori* y los datos de los sentidos

Russell acepta la tesis de que el conocimiento sobre el ME descansa ultimadamente en la evidencia sensorial que tenemos sobre tal mundo (conocimiento empírico). De modo que, al abordar la pregunta sobre el conocimiento del ME, Russell restringe el dominio de cosas en el ME a entidades que no son ni estados mentales privados ni objetos abstractos [Russell: 1912a, Capítulo II, y 1914a, Lecture III], sino entidades físicas y hechos sobre ellas. Por otro lado, Russell, como una gran parte de la tradición filosófica que le precedía, intentó fundamentar y proveer un análisis teórico de dicho conocimiento.

En este apartado explicaré dos tesis. La primera es que, de acuerdo con Russell, cualquier cosa que fundamente nuestro conocimiento del ME debe cubrir al menos dos requisitos: la certeza y la *a posterioridad*. La segunda es que, lo único que cumple con estos requisitos son entidades denominadas por Russell “datos de los sentidos”. Estas tesis darán pie a la formulación del problema del conocimiento del ME en su versión russelliana, que tratará sobre la relación entre el conocimiento empírico y su fundamento¹⁹.

¹⁸ La traducción del título de las obras es mía. A lo largo de la tesis haré referencia a las versiones en el idioma inglés de dichas obras: *Our Knowledge of the External World* (1969) y “The Relation of Sense-data to Physics”, en *Mysticism and Logic* (1956).

¹⁹ Me ocuparé de este problema del conocimiento del ME en un apartado posterior.

II.1.1. La certeza *a posteriori* es el fundamento del conocimiento del ME

Para Russell, el punto de partida en la indagación filosófica sobre el conocimiento del ME es algo de lo cual tenemos certeza epistémica [1912a, pp.9 y 235]. Por certeza epistémica me refiero a una condición epistémica bajo la cual no se puede dudar de algo, ya sea porque ese algo es autoevidente o porque se deduce de verdades autoevidentes [Russell: 1912b, p.80]²⁰. Esta metodología es esencialmente cartesiana. Russell expresa su compromiso con ese método de la siguiente manera:

La «duda metódica» de Descartes, mediante la cual se inicia la filosofía moderna [...] es el tipo de crítica que hemos afirmado que *constituye la esencia de la filosofía*. Su «duda metódica» consistía en dudar de todo lo que le parecía dudoso; en detenerse ante todo lo que parecía ser una pieza de conocimiento, en preguntarse a sí mismo si, mediante la reflexión, podía sentirse seguro de que realmente lo conocía. Esta es el tipo de crítica que constituye la filosofía. Algunos conocimientos, como el de la existencia de nuestros datos de los sentidos, parecen absolutamente indubitables, por mucho que reflexionemos sobre ellos con calma y a fondo. [1912a, p.176; las itálicas son mías]

El compromiso de Russell con el método cartesiano refleja un proyecto fundacionalista, que consiste en anclar al conocimiento empírico en dicha certeza. De modo que Russell asume la tesis bajo la cual la certeza debe ser el *fundamento* del conocimiento empírico del ME [1914a, pp.73-74]. Pero, cualquier entidad *x* de la que se tenga certeza y que fundamente al conocimiento empírico, debe cumplir un requisito más:

R1: *Si x es el fundamento del conocimiento del ME, entonces se tiene certeza de x & x es conocida a posteriori.*

Russell sostiene esta tesis afirmando que, dado que el conocimiento *a priori* permite reconocer algo como verdadero sin requerir ninguna prueba de la experiencia [1912a, p.89], y dado que toda justificación sobre la existencia de algo físico requiere de la experiencia [1912a, p.89], no podemos descansar nuestras justificaciones empíricas *únicamente* en una base *a priorística*. Así, respecto del conocimiento del mundo exterior, Russell es empirista, y se aparta de Descartes y de la corriente racionalista:

Los racionalistas creían que, de consideraciones generales sobre lo que *debe ser*, podían deducir la existencia de esto o aquello en el mundo real. En esta creencia parece que estaban equivocados. Todo el conocimiento que podemos adquirir *a priori* en relación con la existencia parece ser hipotético; nos dice que si una cosa existe, otra debe existir, o, de un modo más general, que si una proposición es verdadera, otra debe serlo también. [1912a, p.90]

²⁰ Otra definición de certeza epistémica/evidencial/objetiva es la siguiente: un sujeto *S* cualquiera tiene certeza epistémica de *p* si y sólo si *S* tiene evidencia concluyente para *p* (no hay derrotadores que falseen *p*). (Véase [Klein: 1984, p.128]) Otra manera de entender lo que *tener evidencia concluyente* implica, es la siguiente: cuando *S* tiene evidencia concluyente para *p*, no es posible para *S* cometer un error al afirmar con verdad que *p*.

Al aceptar R1, Russell desecha el requisito de certeza *a priori* por el que aboga el escéptico tradicional sobre el conocimiento del ME. Dada la tesis de que toda justificación sobre la existencia de algo físico requiere de la experiencia (requiere ser *a posteriori*), para fundamentar el conocimiento empírico no se puede apelar a algo más fuera de la esfera experiencial. Esta consecuencia, según Russell, permite abstenernos de realizar una crítica escéptica universal y externa al conocimiento empírico mismo [1914a, p.74]. La razón para ello la presenta Russell de la siguiente manera:

La razón para esta abstinencia de una crítica universal no es ninguna confianza dogmática, sino justamente su opuesta; no es que el conocimiento común *debe* ser verdadero, sino más bien que no poseemos ningún tipo de conocimiento radicalmente diferente derivado de alguna otra fuente. El escepticismo universal, aunque lógicamente irrefutable, es prácticamente estéril [...] [1914a, p.74]²¹

El hecho de que no tengamos conocimiento del ME derivado de ninguna otra cosa que no sea la experiencia, hace al escepticismo que demanda un fundamento certero y *a priori* del conocimiento empírico, “aunque lógicamente irrefutable, prácticamente estéril”.

Hasta ahora se han expuesto dos tesis que asume Russell, cuya conjunción expresa R1: el fundamento del conocimiento del ME es cierto y *a posteriori*. El siguiente paso es averiguar cuál es el fundamento de nuestro conocimiento empírico – qué es lo que cumple con los requisitos de ser cierto *a posteriori*.

II.1.2. Los *sense-data* y las razones para postularlos

Al comenzar discurrendo sobre el tipo de cosas de las que podríamos tener certeza *a posteriori*, el primer candidato, intuitivamente, es la clase de los objetos físicos, ya que ellos (y hechos sobre ellos) constituyen el dominio de las cosas del ME. Sin embargo, Russell ofrece un argumento que concluye que de ellos no se tiene certeza *a posteriori*, y que hay ciertas entidades de las cuales sí se tiene este tipo de certeza, llamadas “datos de los sentidos”. Sobre esto versará esta sección. No obstante, antes aclararé algunas nociones relevantes para abordar el argumento.

Russell afirma que hay un tipo de certeza *a posteriori* básica, que define como *certeza primitiva* [1912a, p.23]. Según él, si un sujeto *S* “tiene certeza primitiva” de una entidad *x* autoevidente, entonces *S* no posee duda alguna respecto de la existencia de *x* [Russell: 1912b, p.80]. El término ‘certeza primitiva’ se identifica con el de ‘conocimiento directo’ [1912a, p.23], que es el resultado de un proceso bajo el cual *x* está en una relación directa con *S*, donde *S* capta y experimenta inmediatamente a *x*, de modo que *S* no puede juzgar falsamente que *x* existe.

Por otro lado, teniendo presente que nuestra manera más básica de relacionarnos con el ME es mediante la percepción sensorial, Russell afirma que el conocimiento del ME

²¹ La traducción es mía. Cita original: “The reason for this abstention from a universal criticism is not any dogmatic confidence, but its exact opposite; it is not that common knowledge *must* be true, but that we possess no radically different kind of knowledge derived from some other source. Universal skepticism, though not logically irrefutable, is practically barren [...]”

surge de dicha percepción sensorial, bajo la cual se conoce directamente ya sea un objeto físico o algo más. Una tarea de cualquier teoría de la percepción es dar cuenta de la relación sensorial entre cualquier S con una entidad x , de la cual se puede derivar una relación epistemológica entre ambos, que es la del conocimiento directo. En este sentido, el argumento de Russell, que a continuación expondré, a favor de que los objetos percibidos/conocidos directamente no son objetos físicos sino de otro tipo, es un argumento central en su teoría de la percepción. Dicho argumento lo presenta en el primer apartado de su libro *Los problemas de la filosofía*.

Tanto un teórico que sostenga que lo que se conoce directamente por los sentidos son los objetos físicos (un teórico del *realismo ingenuo*)²², como un teórico que abogue por la tesis bajo la cual lo que se conoce directamente es algo distinto a los objetos físicos, tendrán que hacer consistente su propia tesis con las siguientes dos tesis que expresan hechos del sentido común:

En un caso concreto en el que un sujeto S está frente a una mesa particular:

- (i): Hay únicamente *una* mesa percibida por S , la cual es la misma para cualquier individuo que la vea – la mesa es un objeto “público” [Russell: 1912a, p.25].
- (ii): La mesa no le *parece* exactamente igual a S desde diferentes puntos de vista, y no le parece exactamente igual a S que a otro sujeto S' .

El argumento de Russell en contra del teórico del realismo ingenuo se puede plantear así:

1. S percibe directamente una mesa m . (Asunción.)
2. Si S percibe directamente m , entonces es verdadera la siguiente conjunción:
 - (i) m es un objeto público,
 - (ii) m tiene diferentes apariencias para S , y
 - (iii) m es tal y como le parece a S que es, siempre que ve a m .
3. $\neg [(i) \& (ii) \& (iii)]$.
4. $\therefore \neg S$ percibe directamente m . (MT, 2,3)
5. $\therefore S$ percibe directamente m & $\neg S$ percibe directamente m . (Conj. 1,4)

La tesis (iii), a saber, la tesis de que la mesa es tal y como le parece a S , siempre que S ve la mesa, es la tesis del realista ingenuo. La justificación de la premisa 3 es que esta

²² En sentido estricto, el realismo ingenuo es una variante del realismo directo. El realismo directo sostiene únicamente que los objetos físicos son percibidos inmediatamente, por ejemplo al encontrarnos frente a una mesa percibimos directamente la mesa. El realismo ingenuo, además de sostener esa tesis, añade que “cualesquiera propiedades que descubrimos cuando vemos la mesa, son de hecho propiedades reales de la mesa” [Miah: 2006, p.174], lo cual se puede interpretar ya sea como 1) que las apariencias muestran inequívocamente cómo es la realidad o 2) que las apariencias y la realidad son lo mismo. Yo asumo la primera interpretación cuando hablo del realismo ingenuo. Actualmente también hay defensores del realismo directo que a su vez han generado argumentos en contra del *realismo representativo* de los *sense-data* (que es la postura defendida por Russell. Uno de los más conocidos es Huemer [Huemer, 2001]).

tesis no es consistente con las otras dos tesis (i) y (ii). Esto es, si tomamos como verdaderas cualesquiera dos de las tres tesis (i), (ii) y (iii), la conjunción de esas dos implica la falsedad de la tesis restante. Por ejemplo, que la mesa *m* tiene diferentes apariencias para S (tesis (ii)) y que ella a su vez es tal y como le parece a S cada vez que la ve (tesis (iii)), tiene la consecuencia de que *m* está constantemente cambiando en virtud del cambio constante de perspectivas bajo las cuales le aparece a S, pero esta consecuencia no implica que *m* sea un objeto público, cuya naturaleza y existencia es *independiente* de cualquier S que la perciba (la negación de la tesis (i)). La tesis del realista ingenuo (tesis (iii)) es inconsistente con las tesis (i) y (ii) porque si *m* es un objeto público independiente de S (tesis (i)) y a su vez *m* tiene diferentes apariencias para S, se puede concluir que al cambio y variación en apariencias no le corresponde un cambio o variación en *m*, que es la negación del realismo ingenuo (tesis (iii)). Así, Russell hace una reducción al absurdo de la tesis del realismo ingenuo, concluyendo que las cosas que percibimos directamente – esto es, el contenido de nuestras apariencias – no son objetos físicos.

Este argumento, llamado *Argumento de la Variación en la Perspectiva* o *Argumento por Ilusión* [Huemer: 2007 y Coates: 2007], tiene la consecuencia de que las afirmaciones del sentido común sobre los objetos físicos del ME, que están basadas en la experiencia, no pueden incluir certeza, dado que tales objetos físicos no se conocen directamente.

No obstante, dirá Russell, hay algo que percibimos directamente por medio de los sentidos de lo cual tenemos evidencia mediante nuestra propia experiencia – algo que no es la mesa.

Así, resulta evidente que la mesa real, si es que realmente existe, no es lo mismo que lo que experimentamos directamente por medio de la vista, el oído o el tacto. La mesa real, si es que realmente existe, no es, en absoluto, *inmediatamente* conocida, sino que debe ser inferida de lo que nos es inmediatamente conocido. [...] [1912a, p.14]

La manera en que Russell explica por qué (i) y (ii) son el caso (que *m* es un objeto público y a la vez tiene diferentes apariencias), es mediante una teoría de la percepción que postula entidades que denomina *datos de los sentidos* (*sense-data*), como aquellas cosas que se conocen directamente en la experiencia, de las cuales se tiene certeza y permiten fundamentar nuestro conocimiento del ME.

Los *sense-data* se definen como los objetos que se *dan* inmediatamente en la experiencia perceptual/sensorial, cuyos contenidos son cualidades como color, dureza, forma, etcétera. Russell habla de ellos de maneras más o menos similares: son “las cosas que son inmediatamente conocidas en la sensación” [1912a, pp.14-15], los “objetos de las presentaciones sensibles” [1913a, p.184], los “objetos de la sensación” [1914a, p.71] los “objetos del espacio dado inmediatamente” [1912b, p.82], entre otras. Hay varias características con las que individuamos a los *sense-data*, como la característica de ser *privados* al sujeto que los posee [1912a, p.32], la característica de ser *momentáneos* [1912a, p.30], y la característica de ser objetos de la sensación de los cuales *no se puede dudar de su existencia* [1912a, p.22]²³.

²³ De los *sense-data* no se puede dudar, sin importar si se presentan en casos de percepción común o en casos de alucinación. Russell afirma que “incluso en los sueños y las alucinaciones, no hay error involucrado mientras no vayamos más allá del objeto inmediato” [1912a, p.130].

Es necesario hacer clara una consecuencia del hecho de que los *sense-data* son privados al sujeto que los posee. La conclusión que Russell extrae del argumento de la variación en la perspectiva es la siguiente: “la mesa real, si es que realmente existe, no es, en absoluto, *inmediatamente* conocida...” [1912a, p.14]. Esta conclusión deja abierta la posibilidad de que no haya siquiera una mesa, por ejemplo, en un caso de alucinación [Miah: 2006, p.174]. Como los *sense-data* son privados, ellos son lo que tienen en común tanto los fenómenos de percepción verídica como los fenómenos de alucinación, por lo que únicamente a partir de las propiedades previamente mencionadas de los *sense-data* (ser privados, momentáneos e indubitables), no es posible distinguir un caso de percepción verídica de uno de alucinación. Dada esta caracterización de los *sense-data*, la única manera en que parece plausible definirlos es en términos de su ‘ser dado’ en la experiencia, como cosas de las cuales su *esse est percipi* [Brown: 1957, p.175].

Recapitulando, nuestra relación más inmediata con el mundo físico es la percepción sensorial, e indagando sobre cuál tipo de conocimiento del ME nos pueden ofrecer nuestras experiencias, Russell busca un conocimiento indudable y directo. Además, si tenemos conocimiento indudable y directo de *algo* vía experiencia. Por todo lo anterior, y por el hecho de que “los sentidos no parecen darnos la verdad acerca de la mesa, sino tan sólo de la apariencia de la mesa” [Russell: 1912a, p.14], es que se deben postular los *datos de los sentidos*, como aquellas entidades de las cuales tenemos conocimiento directo.

Si concluimos que los *datos de los sentidos* existen, entonces tenemos que aceptar que ellos son el único tipo de cosas sobre las cuales tenemos certeza a través de la experiencia, y, por lo tanto, que son el fundamento de nuestro conocimiento del ME. Estas tesis las haré explícitas y reforzaré a continuación.

II.1.3. Sólo tenemos certeza de los *sense-data* y de proposiciones sobre ellos

Russell sostiene la tesis de que las únicas entidades de las que se tiene certeza primitiva en la experiencia sensorial son los *datos de los sentidos* y proposiciones básicas sobre ellos (proposiciones sobre su existencia y sus propiedades intrínsecas [Russell: 1912a, p.134-135 y 1913b, p.156])²⁴. Argumenta a favor de esta tesis de diferentes maneras. Una de ellas es por medio del Argumento de la Variación en la Perspectiva, antes expuesto. La otra que consideraré aquí es por medio del argumento denominado *Argumento de la Ciencia* [Miah: 2006, p.174], en su texto de “The Relation of Sense-Data to Physics” [Russell: 1914b, p.145]. El argumento es el siguiente:

Donde S representa cualquier sujeto y *p* una proposición que expresa una creencia empírica particular de S:

1. Si [S tiene *certeza primitiva* de que *p*] & [*p* es sobre un objeto *x*], entonces *x* es

²⁴ Lourdes Valdivia argumentó en su tesis doctoral “Una Semántica de los términos singulares” (1988) que no es posible la construcción semántica de estas proposiciones. No obstante, para propósitos de la formulación del problema, asumiré con Russell que sí es posible, y que también se tiene certeza de dichas proposiciones.

- percibido inmediatamente por S .
2. Si x es percibido inmediatamente por S , entonces x es un compuesto de cualidades fenoménicas (como color, textura, olor, sabor, sonido, etc.)
 3. Si x es un objeto físico, entonces x es un compuesto de átomos, electrones, corpúsculos, etc.
 4. Si x es un compuesto de átomos, electrones, corpúsculos, etc., entonces x no es un compuesto de cualidades fenoménicas.
 5. Por lo tanto, si x es un objeto físico, entonces x no es un compuesto de cualidades fenoménicas.
 6. Por lo tanto, si x es un compuesto de cualidades fenoménicas, entonces x no es un objeto físico.
 7. Por lo tanto, si x es percibido inmediatamente por S , entonces x no es un objeto físico.
 8. Por lo tanto, si [S tiene *certeza primitiva* de que p] & [p es sobre un objeto x], entonces x no es un objeto físico.

A partir de este razonamiento, Russell concluye que x es un objeto no-físico, a saber, un dato de los sentidos. Las cualidades fenoménicas, como expuse anteriormente, son propias de los *sense-data*, mientras que la composición de partículas atómicas y de otras análogas son propias de los objetos físicos. Así, el razonamiento general de este argumento es el siguiente: debido a que solamente hay dos posibles tipos de objetos a conocer directamente *a posteriori* – a saber, objetos físicos y *sense-data* –, como de los objetos físicos no se tiene conocimiento directo (dada su naturaleza distinta a la naturaleza de las cosas que conocemos directamente), únicamente se conocen directamente los *sense-data*, y sólo se tiene certeza de las proposiciones sobre estos últimos.

La razón por la cual se tiene certeza de las cualidades fenoménicas de los datos de los sentidos y no de los objetos físicos, es que los *sense-data* son privados al sujeto que los percibe, de modo que su existencia misma depende de que ellos sean percibidos por el sujeto. Su existencia, a diferencia de la existencia de los objetos físicos, no es independiente de quien los percibe. Así, el hecho de que son de una naturaleza que en parte depende del sujeto que los percibe, permite que sean captados inmediatamente, y que en consecuencia no se dude de ellos. Sajahan Miah [2006, p.57] hace una lista tanto de tesis epistemológicas como metafísicas que se desprenden de la teoría de la percepción directa de los datos sensoriales:

Si una persona S está percatado de un dato de los sentidos x , entonces lo siguiente es verdadero:

- (a) x existe
- (b) S no puede estar equivocado respecto de x
- [...]
- (e) S no puede no saber que x existe [...] ²⁵

Recordemos la tesis R1 de Russell:

²⁵ La traducción es mía. El texto original es el siguiente: “[...] if a person S is aware of a sense-datum x , then the following are true: (a) x exists, (b) S cannot be mistaken about x , (c) S cannot doubt whether x exists, (d) S cannot fail to believe that x exists, (e) S cannot fail to know that x exists [...]”.

R1: *Si x es el fundamento del conocimiento del ME, entonces se tiene certeza de x & x es conocida a posteriori.*

Ahora introduzcamos esta tesis:

R2: *Si se tiene certeza a posteriori de x, entonces x es un dato de los sentidos.*

R1 y R2 permiten entonces concluir la siguiente tesis:

R3: *Si x es el fundamento del conocimiento del ME, entonces x es un dato de los sentidos.*

No tenemos certeza de nada en el ME que no sea certeza de nuestros propios y privados *datos de los sentidos*. Y Russell está comprometido con la tesis de que aquello de lo que tenemos certeza *a posteriori* es el fundamento de nuestro conocimiento del ME, porque tiene razones para suponer que no se puede fundamentar dicho conocimiento *a priori*. De manera que él sostiene que nuestro conocimiento del ME tiene como fundamento cierto a los datos de los sentidos.

II.2 Problema del conocimiento del ME y una solución rechazada

Un escéptico tradicional plantea el problema del conocimiento del ME como un problema que en parte versa sobre la dificultad de ofrecer un fundamento *a priori* del conocimiento empírico, de la cual se puedan derivar el conjunto de todas nuestras creencias empíricas²⁶. En cambio Russell, quien sostiene que no se puede responder a este tipo de escepticismo [1914a, p.74], plantea la alternativa de fundamentar nuestro conocimiento empírico *a posteriori*, en los datos de los sentidos. De manera que ambos el escéptico tradicional y Russell son fundacionalistas, y se adhieren a la tesis de que la justificación se hereda, desde un determinado fundamento (sea *a priori* o *a posteriori*) hacia nuestras creencias empíricas. A su vez, ambos imponen al fundamento del ME el requisito de ser algo conocido con certeza.

La dificultad teórica que tiene el escéptico tradicional es que no puede encontrar un fundamento cierto *a priori* de nuestro conocimiento empírico, del cual pueda heredar la justificación a las creencias sobre el ME; por lo cual no le queda opción alguna más que concluir que no hay conocimiento del ME. Russell sí encuentra un posible fundamento del conocimiento empírico, a saber, los *sense-data*. Pero la dificultad teórica que se le presenta es que parece que no es posible explicar cómo se hereda la justificación desde este fundamento cierto *a posteriori* hacia las creencias sobre el ME – no es posible dar cuenta

²⁶ Véase Capítulo I, Secciones 1.4 y 1.5 de esta tesis.

de que los *sense-data* en realidad fundamentan el conocimiento empírico²⁷. De no resolverse esta dificultad teórica, se seguirá la misma consecuencia que la del escepticismo tradicional: no hay conocimiento empírico, y se genera el problema del conocimiento del ME, que consiste en la contradicción entre la conclusión teórica de que no hay conocimiento empírico y nuestra creencia pre-teórica de que sí lo hay.

La pregunta de Russell con la que inicié el capítulo es la siguiente: “¿Podemos saber de la existencia de cualquier realidad que sea independiente de nosotros?”. Esta pregunta es común al escéptico tradicional y a Russell, y ambos intentan contestarla. Pero mientras que para el escéptico tradicional la pregunta está motivada por la dificultad para fundamentar *a priori* el conocimiento empírico, para Russell la pregunta está apoyada por la aparente imposibilidad de fundamentar *a posteriori* tal conocimiento. Para entender esta aparente imposibilidad, partiremos del siguiente argumento en contra del conocimiento del ME [Russell: 1914b, pp.145-146].

Considérese una proposición p cualquiera, un sujeto S cualquiera y un objeto físico x cualquiera:

1. Si [p es sobre un objeto físico x & S sabe que p], entonces S conoce x .
2. Si S conoce x , entonces hay un conjunto d de *sense-data* pertenecientes a S , tal que S sabe que x está relacionado con d .
3. No es el caso que [hay un conjunto d de *sense-data* de S , tal que S sabe que x está relacionado con d].
4. Por lo tanto, S no conoce x .
5. Por lo tanto, no es el caso que [p es sobre un objeto físico x & S sabe que p].

La conclusión del argumento es que ningún sujeto tiene conocimiento de ninguna proposición sobre objetos físicos, porque ningún sujeto puede heredar la justificación hacia esta proposición desde sus *sense-data*. Explicaré enseguida cómo llega Russell a esta conclusión.

Russell contextualiza el argumento al conocimiento empírico de la física, ya que ésta es un prototipo de ciencia empírica; no obstante dicho argumento es también aplicable a cualquier otro tipo de conocimiento empírico que tengamos (por ejemplo, a nuestro conocimiento del sentido común). La premisa 2 asume que i) la física estudia objetos cuya naturaleza es física; esto es, objetos compuestos por átomos, moléculas, electrones, etcétera [1914b, p.145]. También asume que ii) el conocimiento físico de dichos objetos se obtiene por vía sensorial (por observación y experimentación). También asume que iii) nuestros objetos directamente conocidos por vía sensorial son los *sense-data*. Dadas estas tres asunciones, nuestro conocimiento por vía sensorial de los objetos físicos es posible, sólo en la medida en que éste se derive o resulte de nuestro conocimiento directo. Esto es, para

²⁷ Puesto en los términos del Capítulo I, Sección 1.4.1: la creencia en que las proposiciones sobre *sense-data* fundamenten nuestro conocimiento empírico, se traduce en la creencia en que los sentidos son una fuente adecuada de justificación. Esto es así, porque aquello creído con certeza por los sentidos (*sense-data*) son cosas de las cuales no se conoce su relación con el ME. Como veremos, Russell tendrá que explicar y justificar esta relación.

afirmar con verdad cualquier proposición sobre el mundo físico, debemos anclar epistémicamente tal juicio en cosas de las que no tenemos duda que conocemos [1912a, pp.57 y 69]²⁸. Así, la premisa 2 afirma que, para que cualquier sujeto *S* posea conocimiento de un objeto físico derivado del conocimiento de sus *sense-data*, debe haber una relación epistémica de algún tipo entre las creencias de *S* sobre el objeto físico y sus creencias sobre los *sense-data*, y *S* debe estar justificado en que esa relación es el caso.

La premisa 3, sin embargo, afirma que nadie conoce la relación entre los *sense-data* y los objetos físicos. Esta premisa está apoyada en este razonamiento: para poder conocer la relación entre esos dos objetos, es necesario conocer directamente a ambos; pero parece que sólo se pueden conocer los datos de los sentidos, por lo que el objeto físico parece “esencialmente incapaz de ser encontrado” [Russell: 1914b, pp.145-146]²⁹. Si esta premisa es verdadera, entonces ninguna de nuestras creencias empíricas está justificada, y surge el problema universal del conocimiento del ME, que consiste en la contradicción entre la consecuencia de que no tenemos conocimiento del ME y nuestra creencia original de que sí lo conocemos.

La dificultad principal para una teoría que sostiene que la justificación empírica de creencias sobre objetos físicos se hereda de los *sense-data*, es que tal teoría debe ser capaz de ofrecer una explicación coherente y justificada de la relación epistémica entre nuestras creencias sobre *sense-data* y nuestras creencias sobre los objetos físicos. De otro modo, la teoría en cuestión no logrará negar la premisa 3, y se sigue que no hay conocimiento del ME (que no hay conocimiento de hechos sobre los objetos físicos que lo constituyen), por lo que se generará el problema del conocimiento del ME.

Esta dificultad teórica que consiste en no poderse explicar y justificar la herencia de justificación a partir de creencias sobre *sense-data*, es la que la teoría de Russell pretende resolver. Si es resuelta exitosamente se puede resolver el problema del conocimiento del mundo exterior. Russell le atribuye tanta importancia a esta dificultad, que le da el papel principal en el problema del conocimiento del ME, y expone el problema en términos de ella:

El problema en realidad es éste: ¿Puede la existencia de cualquier otra cosa distinta a nuestros propios datos sensoriales duros ser inferida de la existencia de esos datos? [1914a, p.80]³⁰

²⁸ Esta tesis epistémica es análoga a la tesis semántica russelliana de que no podemos entender una proposición al menos que *conozcamos directamente* sus constituyentes. Debemos ser capaces de entender cualquier juicio empírico que realicemos, cuyo contenido es una proposición. Ésta es la motivación principal de su *principio de conocimiento directo*, que juega un papel tanto epistémico como semántico [Miah: 2006, p.34], que es el siguiente: “Toda proposición que podamos entender debe estar compuesta exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo” [Russell: 1912a, p.69].

²⁹ La verdad de la tesis de que para sostener la premisa 3 es necesario conocer ambos objetos correlacionados, y por lo tanto las consecuencias escépticas del argumento que incluye tal premisa, son actualmente aceptadas por algunos filósofos, por ejemplo Barry Stroud [Stroud: 2006, p.105].

³⁰ La traducción es mía. El texto *original* es el siguiente: “The problem really is: Can the existence of anything other than our own hard data be inferred from the existence of those data?”

La teoría epistemológica del conocimiento del ME de Russell versará sobre cómo negar la premisa 3 para solucionar el problema del conocimiento del ME, explicando en qué sentido se deriva el conocimiento del ME de nuestro conocimiento directo de los *sense-data*, y justificando esta relación epistémica. A continuación expondré una solución inicial que Russell proporciona al problema del conocimiento del ME, que finalmente termina rechazando.

II.2.1. Solución rechazada

Russell afirma que, asumiendo que hay objetos físicos (aunque en sentido estricto no se pueda *demostrar* su existencia [Russell: 1912a, p.22]), sucede lo siguiente:

- a) Hay una relación *causal* entre los objetos físicos y los *sense-data*, bajo la cual los efectos (*sense-data*) son indicios de sus causas (objetos físicos o propiedades de ellos) [Russell: 1912a, p.14].
- b) Una creencia sobre un objeto físico x se justifica *inferencialmente* a partir de otra creencia sobre un conjunto d de *sense-data*, en virtud de que S infiere x a partir de d [Russell: 1912a, p.14].

Y si (b) es verdadera, entonces:

- c) Conocemos *a priori* un principio P que valida esta inferencia, p.e., “*nuestros sense-data tienen causas distintas a sí mismas, y algo puede ser conocido sobre estas causas por inferencia desde sus efectos*”. [Russell: 1914b, p.146] (**solución al problema del conocimiento del ME**)

La tesis (a) describe una relación metafísica entre los objetos físicos y los *sense-data*, la tesis (b) afirma cuál es la relación epistémica entre nosotros, nuestros *sense-data* y los objetos físicos, y la tesis (c), al justificar (b), a su vez justifica que hay conocimiento de los objetos físicos. La tesis (c) es la primera de las dos posibles soluciones que ofrece Russell al problema del conocimiento del ME. Antes de explicarla, me detendré brevemente en (a) y (b).

La tesis (a) está motivada por dos tesis que a su vez motivan la existencia de objetos físicos. La primera de ellas sostiene que los objetos físicos son la causa de los *sense-data* [Russell: 1912a, p.26], y la segunda dice que los *sense-data* son señales o indicios de objetos físicos, independientes del sujeto, públicos, y permanentes [Russell: 1912a, p.14]. De manera que la tesis (a) expresa cierta correspondencia entre los constituyentes de los objetos físicos y los elementos de la percepción sensorial, y es una condición necesaria para que exista a su vez la relación epistémica expresada por la tesis (b).

La tesis (b) dice que cualquier creencia sobre los objetos físicos se justifica inferencialmente a partir de otra sobre los *sense-data*. Se justifica inferencialmente en el sentido de que, a pesar de que los objetos físicos no se conocen directamente, las descripciones por medio de las cuales los conocemos están ultimadamente constituidas por objetos del conocimiento directo. Al justificar inferencialmente nuestras creencias sobre los objetos físicos a partir de aquellas sobre *sense-data*, se genera el *conocimiento por descripción* de dichos objetos físicos, como los objetos que causan nuestros *sense-data* [Miah: 2006, p.93]. En este sentido es que se afirma que el conocimiento por descripción

se funda en, o reduce al conocimiento directo [Russell: 1912a, pp. 57 y 69]. La certeza se hereda sólo en la medida en que hacemos juicios sobre el ME que se constituyen por objetos del conocimiento directo, aunque no podemos justificar con certeza que hay un ME que corresponda a dichos juicios, dado que en sentido estricto no se puede *demonstrar* la existencia del ME [Russell: 1912a, p.22]. Por lo que, la justificación para nuestras creencias sobre el ME, aunque se puede aceptar como justificación de algún tipo inferida a partir de *sense-data* (dadas las tesis (a) y (b)), no es justificación que incluye la certeza de la existencia de los objetos del ME.

La tesis (c) apoya la creencia de que poseemos algún tipo de justificación de nuestras creencias sobre el ME, aunque no sean creencias cuya justificación incluye la certeza de la existencia del ME. Apoya esta creencia porque, mientras (b) expresa la *relación* epistémica entre nosotros, nuestros *sense-data* y los objetos del ME correspondientes a nuestros *sense-data*, (c) la justifica (nos dice por qué la conocemos). En otras palabras, si estamos justificados en que hay conocimiento empírico, entonces tendremos que estar justificados en que es el caso que inferimos tales objetos físicos de los *sense-data* – tenemos que estar justificados en que la tesis (b) es verdadera, y la justificación de (b) a su vez recae sobre (c).

La tesis (b) tiene el inconveniente de que Russell no ofrece una explicación clara de ella. Cuando afirma (b), Russell no explica en qué sentido los objetos físicos son inferidos de los *sense-data*, salvo por analogías con inferencias inductivas [Russell: 1912a, pp.84-96]. Y (c) no arroja más información respecto de esto. No obstante, tanto (a) como (b) como (c) son sostenidas porque se requieren para hacer una explicación teórica coherente de nuestro conocimiento del ME. Por ejemplo, la motivación principal para afirmar (c) es que, de no poderla sostener, tenemos la conclusión indeseable del escéptico sobre el conocimiento del ME, o, alternativamente, la consecuencia de caer en un solipsismo [Russell: 1912a, pp.70-71], bajo el cual lo único que conocemos son nuestros propios y privados *sense-data*.

La posición final de Russell en los *Problemas de la Filosofía* es que debemos inferir la existencia de los objetos físicos, porque la hipótesis contraria debe llevar al solipsismo y al escepticismo. Él admite que todos tenemos una tendencia instintiva no conocida, a inferir la existencia de un mundo exterior independiente, porque tal inferencia no nos presenta ninguna dificultad, sino que más bien simplifica nuestra perspectiva de la vida. [...] Dado que los objetos físicos no son dados en las sensaciones, ellos son inferidos a partir de lo dado en las sensaciones, esto es, a partir de los datos de los sentidos. Esta creencia instintiva está apoyada por su simplicidad y su inteligibilidad. [Miah: 2006, p.90]³¹

³¹ La traducción es mía. El texto original es el siguiente: “Russell’s final position in *PP* is that we have to infer the existence of physical objects, because the contrary hypothesis must lead to solipsism and to skepticism. He admits that we all have an instinctive unlearned tendency to infer the existence of an independent external world, because such an inference presents us with no difficulties but rather simplifies our outlook of life. [...] Since physical objects are not given in sensations, they are inferred from what is given in sensations, i.e., from sense-data. This instinctive belief is supported by its simplicity and intelligibility”.

Con la tesis (c), Russell ofrece la alternativa de justificar exclusivamente *a priori* la inferencia de los objetos físicos a partir de los *sense-data*. Él asume que *debe haber* un principio *P* que valide esta inferencia. De modo que conocer tal principio es una condición necesaria para estar justificados en que la tesis (b) es verdadera y por lo tanto para estar justificados en que sí hay conocimiento sobre el ME.

Sin embargo, Russell desecha esta alternativa:

Esta alternativa ha sido constantemente adoptada por los filósofos. Será necesario adoptarla en cierto grado, pero en la medida en que es adoptada la física cesa de ser empírica o basada únicamente en la experimentación y observación. Entonces esta alternativa debe ser evitada lo más posible. [Russell: 1914b, p.146]³²

Si se aceptara el conocimiento *a priori* de dicho principio, las verdades empíricas de la física y del sentido común estarían fundadas parcialmente *a priori*, lo cual va en contra de su intención de fundamentar completamente *a posteriori* el conocimiento empírico del ME. Sin embargo, existe un problema mayor para una teoría que acepte la tesis (c) como solución al problema del conocimiento del ME – a saber, la tesis de que conocemos *a priori* un principio que valida la inferencia de creencias sobre *sense-data* a creencias sobre el ME.

Tal problema lo divido en dos partes. La primera consiste en que en cierta medida es problemático justificar la tesis de que *P* se conoce *a priori*, por la siguiente razón (entre otras): de manera similar a lo que ocurre con el principio de inducción, la ley de causación subyace al principio *P* que queremos conocer *a priori*. Para conocer *P* a priori, debemos conocer la ley de causación. Russell dice que una teoría que afirma que la causación se conoce *a priori*, aunque no puede ser refutada, puede ser considerada muy implausible por el mero proceso de formular la ley de manera precisa; y que si asumimos que la ley de causación es una generalización empírica, nos encontramos con el problema de justificarla. [Russell: 1914a, p.44]. Entonces, como no conocemos la ley de causación, es difícil sostener que podemos conocer el principio *P*. La segunda parte del problema es que ni siquiera se puede asumir *P* como principio, porque ni siquiera “es suscitado por la experiencia” en sentido estricto (como el resto de las generalizaciones empíricas [Russell: 1912a, p.91]). No puede ser generado a partir de nuestra experiencia porque, si bien tenemos experiencia de *sense-data*, no tenemos experiencia de objetos físicos (o al menos no podemos garantizar que tenemos experiencia de ellos), y el principio asume su existencia. Toda prueba del ME supone *P* y *P* supone toda prueba del ME [1914a, p.91].

Entonces, el problema con (c) es que ni se puede asumir *P* como principio, [Miah: 2006, p.90], ni tampoco hay buenas razones para suponer que se puede conocer *a priori* [Russell: 1912a, pp.84-96]. Así, parece muy implausible poder justificar las inferencias de los *sense-data* a los objetos físicos:

El conocimiento por descripción es ciertamente una manera impresionante de evitar la conclusión escéptica [...] tal escape es reconociblemente práctico, no lógico, ya que involucra una aceptación de la inducción y la causalidad que aún están sujetas a las dudas formuladas por Hume. El principal

³² La traducción es mía. El texto original versa así: “This way has been often adopted by philosophers. It may be necessary to adopt this way to some extent, but in so far as it is adopted physics ceases to be empirical or based upon experiment and observation alone. Therefore this way is to be avoided as much as possible”.

defecto del conocimiento por descripción es que descansa en asunciones e inferencias que pudieran ser concebiblemente falsas. [Miah: 2006, p. 177]³³

Esto lleva a Russell a presentar una segunda alternativa para solucionar el problema del conocimiento del ME, la cual expondré en el siguiente apartado.

II.3 Solución de Russell

La solución que Russell proporciona al problema del conocimiento del ME es definir los objetos de la física o del sentido común como construcciones lógicas a partir de *sense-data* [Russell:1914b, p.146]. Definir los *objetos de la física* como construcciones lógicas es reinterpretar las teorías de la física cambiando su extensión original – a saber, la clase de compuestos físicos de átomos, moléculas, etc. – por una diferente: la clase de las *construcciones lógicas*. Una construcción lógica *C* es una serie de *sense-data* {a,b,c..n} agrupadas artificialmente, y *C* será un objeto *x* de la física [Russell: 1914a, p.111 y 1914b, p.169]. De modo que, a todo objeto del discurso científico o del sentido común, en lugar de corresponderle un conjunto de constituyentes físicos atómicos o moleculares, le corresponderá un conjunto de cualidades fenoménicas particulares.³⁴

Esta propuesta constituye una solución al problema del conocimiento del ME en la medida en que, siendo los objetos de la física construcciones lógicas, se puede explicar coherentemente y justificar la relación epistémica entre nuestras creencias sobre *sense-data* y nuestras creencias sobre los objetos de la física como construcciones lógicas. Como lo expuse en el apartado del problema del conocimiento del ME para Russell, explicar teóricamente y justificar esta última relación soluciona el problema.

Russell identifica la afirmación de que se puede derivar el conocimiento de los objetos de la física o del sentido común a partir del conocimiento de los *sense-data*, con la afirmación de que la física es verificable – esto es, que los objetos de la física son cognoscibles por vía sensorial. En sus dos obras de 1914, *Nuestro conocimiento del mundo exterior* y “La relación de los datos de los sentidos con la física”, Russell intenta dar razón

³³ La traducción es mía. La cita original versa así: “ Knowledge by description is certainly an impressive way of avoiding the sceptical conclusion [...] such an escape is admittedly practical, not logical, for it involves an acceptance of induction and causality which are still subject to the doubts raised by Hume. The main fault of knowledge by description is that it rests on assumptions and inferences which might conceivably be false”.

³⁴ Existen al menos dos versiones de lo que Russell quiso decir con *definir los objetos físicos en términos de construcciones lógicas*. Una es meramente lingüística, y afirma que Russell define las construcciones lógicas en términos de símbolos incompletos [Miah: 2006, p.114]. La otra es epistemológica, que sostiene que por *construcción lógica* (como método) Russell quiere decir construcción de cosas a partir de entidades no hipotéticas como los *sense-data* [Miah: 2006, p.114]. La versión epistemológica es la que aceptaré a lo largo de esta exposición.

de cómo y por qué se cumplen las condiciones necesarias para la verificabilidad de los objetos de la física cuando éstos son definidos como *construcciones lógicas*.³⁵

Esta sección la dedicaré a explicar la solución de Russell a través de la defensa de las siguientes dos tesis, a partir de las cuales se puede concluir que hay conocimiento del ME:

R4: *Los objetos de la física qua construcciones lógicas son verificables.*

R5: *Las construcciones lógicas son objetos públicos „físicos”.*

En el siguiente sub-apartado me dedicaré a R4, explicaré cómo y por qué se cumplen las condiciones necesarias para que los objetos de la física como construcciones lógicas sean verificables, y cómo la satisfacción de estas condiciones se traduce en la justificación de la relación epistémica bajo la cual conocemos los objetos de la física a partir del conocimiento de nuestros *sense-data*. En el sub-apartado que le dedicaré a R5 defenderé, de acuerdo con Russell, un realismo respecto de las entidades que constituyen las construcciones lógicas, de manera que se pueda rechazar la tesis de que lo que conocemos son sólo entidades mentales – debido a que son constructos de *sense-data* –, y que por lo tanto dichas entidades mentales no forman parte del ME. Una vez defendido el realismo de Russell respecto de las construcciones lógicas y su realismo epistemológico, se resuelve el problema del conocimiento del ME.

II.3.1. Los objetos de la física *qua* construcciones lógicas son verificables

La tesis R4, a saber, aquella que expresa que las construcciones lógicas son verificables, se concluye argumentando de la siguiente manera:

Dado un sujeto *S* cualquiera, una proposición *p* cualquiera de la física o del sentido común, y un objeto *x* cualquiera de la física o del sentido común:

1. Si *p* sobre *x* es verificable por *S*, entonces la siguiente conjunción es el caso:
 - i) *S* puede garantizar la existencia de *x*,
 - ii) *S* puede garantizar la verdad de *p* sobre *x*
2. Si *x* es una construcción lógica *C*, entonces [(i) & (ii)]
3. Por lo tanto, si [*x* es *C* & *p* sobre *x* es verificable por *S*], entonces [(i) & (ii)]

³⁵ Russell aquí aborda el problema de nuestro conocimiento del ME preguntándose por la verificabilidad de la física. La verificabilidad de la física y del sentido común será el foco central de su teoría epistemológica, y las construcciones lógicas cumplirán el rol epistemológico de ser verificables (como explicaré en el apartado 2.3.1) sin ser objetos esencialmente indemostrables como lo eran los „objetos inferidos” que formaron parte de su teoría rechazada previamente. El compromiso con estos objetos o „sustratos metafísicos” es lo que Russell critica de la metafísica previa a su tiempo [Russell: 1914b, p.112].

Tanto (i) como (ii) son condiciones necesarias que se deben satisfacer para que cualquier proposición de la física o del sentido común sea verificable o cognoscible por vía sensorial. Si identificamos verificabilidad con conocimiento empírico, estar justificados empíricamente en creer una proposición p sobre un objeto x en el ME, consiste en estar justificados en que a p le corresponde un hecho del ME sobre x (que p es verdadera) – esto es, consiste en (ii). A su vez, ello implica estar justificados en que el sujeto de p , a saber, x , existe – y esta condición es expresada en (i). Este apartado versará principalmente sobre la premisa 2. No obstante, antes de hablar de ella, explicaré cómo la premisa 1 motiva la tesis de que los objetos de la física y del sentido común deben ser construcciones lógicas.

Existe una motivación principal para sostener que cualquier objeto x de la física, es un objeto verificable, mas no una entidad física meramente **inferida** de *sense-data* – compuesta por átomos, moléculas, etc. – (como Russell sostuvo en su teoría epistemológica previa³⁶). Dicha motivación consiste en parte en que la verificabilidad de la física es inconsistente con la tesis de que los objetos de la física sean entidades físicas inferidas. La inconsistencia se puede expresar de la siguiente manera:

Dado un sujeto S cualquiera, una proposición p cualquiera de la física o del sentido común, y un objeto x cualquiera de la física o del sentido común:

1. Si p sobre un objeto x es verificable por S , entonces la siguiente conjunción es el caso:
 - i) S puede garantizar la existencia de x ,
 - ii) S puede garantizar la verdad de p sobre x
2. Si x es una entidad inferida, entonces $\neg[(i) \& (ii)]$
3. Si [x es una entidad inferida & p sobre x es verificable por S], entonces $\{[(i)\&(ii)] \& \neg[(i)\&(ii)]\}$
4. $\neg \{ [(i)\&(ii)] \& \neg[(i)\&(ii)] \}$
5. Por lo tanto, $\neg [x$ es una entidad inferida & p sobre x es verificable por $S]$

Este tipo de entidades son incapaces de ser verificadas en sentido estricto, dado el significado de „verificación”:

Creo que es plausible establecer de manera general que, *en la medida en que* la física o el sentido común es verificable, debe ser capaz de interpretarse únicamente en términos de *sense-data* actuales. La razón para esto es sencilla. La verificación consiste siempre en la ocurrencia de un dato sensorial esperado. [Russell: 1914a, pp.88-89]³⁷

³⁶ Véase el apartado II.2.1 de este capítulo.

³⁷ El subrayado y la traducción son míos. La oración original es ésta: “I think it may be laid down quite generally that, *in so far* as physics or common sense is verifiable, it must be capable of interpretation in terms of actual sense-data alone. The reason for this is simple. Verification consists always in the occurrence of an expected sense-datum.”

Los objetos inferidos a partir de los datos sensoriales no cumplen las condiciones (i) y (ii) de verificación científica porque no se interpretan únicamente en términos de sense-data. Al contrario, el concepto de ‚dato sensorial’ está definido con base en la noción de objeto físico inferido (aquél compuesto por átomos, moléculas, etc.), como ‚apariencia de’ o ‚representación de’ o ‚efecto de’ algún determinado objeto público del ME. Esto compromete a una teoría epistemológica que admite objetos físicos inferidos con la existencia de ellos, lo cual dicha teoría no puede garantizar (no puede cumplir la condición (i)). En consecuencia, si no se puede garantizar la existencia de entidades inferidas *vía* inferencia (si no se logra *justificadamente* asumir que existen), ni tampoco las conocemos directamente, no se puede justificar ninguna proposición *p* sobre ellas (no se cumple (ii)) [Miah: 2006, p.120].

Por lo tanto, una teoría epistemológica que explique satisfactoriamente que hay objetos de la física (y del sentido común) y que los conocemos por verificación, debe admitir únicamente como objetos de la física aquellos de los cuales se puede demostrar su existencia por vía sensorial³⁸. Russell afirma que las *construcciones lógicas* de sense-data son los mejores candidatos a ser admitidos como objetos de la física y por lo tanto como constituyentes del ME, por lo cual sostiene que cualquier objeto *x* de la física es una construcción lógica *C*³⁹. El autor expone tal compromiso teórico con construcciones lógicas por medio de la siguiente máxima filosófica:

Máxima filosófica: *Siempre que sea posible, las entidades inferidas deben ser sustituidas por construcciones lógicas.* [Russell: 1914b, p.155]⁴⁰

³⁸ La teoría de Russell tiene este compromiso teórico, notado en este pasaje: “Podremos tener éxito en definir los objetos de la física como funciones de los datos de los sentidos. Sólo en la medida en que la física nos brinda ciertas expectativas, esto debe ser posible, dado que sólo podemos esperar aquello de lo que se puede tener experiencia” [Russell: 1914b, p.146]. La traducción es mía. Cita original: “We may succeed in actually defining the objects of physics as functions of sense-data. Just in so far as physics leads to expectations, this must be possible, since we can only expect what can be experienced”.

³⁹ Russell dice: “¿Por qué debemos suponer que, cuando el hielo se derrite, el agua que lo reemplaza es la misma cosa bajo una nueva forma? Simplemente porque esta suposición nos permite establecer el fenómeno de manera que esté en consonancia con nuestros prejuicios. Lo que realmente sabemos es que, bajo ciertas condiciones de temperatura, la apariencia que llamamos hielo es reemplazada por una apariencia que llamamos agua. Podemos brindar leyes de acuerdo con las cuales la primer apariencia será seguida de la otra, pero no hay razón más que el prejuicio para considerar ambas como apariencias de la misma sustancia.” [1914b, p.110] La traducción es mía.

⁴⁰ La traducción es mía. El texto original es el siguiente: “Wherever possible, logical constructions are to be substituted for inferred entities.”

Esta máxima filosófica basada en el principio de la navaja de Occam⁴¹, refleja el objetivo del *método* de construcción lógica, cuya lógica es a grandes rasgos la siguiente:

Ciertas creencias del sentido común y de la ciencia presuponen la existencia de ciertas realidades, tales como puntos geométricos, que ni son dados en la sensación ni son capaces de ser inferidos de las realidades dadas en la sensación. Cuando tal realidad, digamos una X, es presupuesta, debemos intentar encontrar un grupo de realidades dadas en la sensación, A, B, C, D, el cual, aunque como sabemos, es diferente de una X, tiene las propiedades que una X debe tener, si las creencias que presuponen la existencia de X son verdaderas. En otras palabras, tenemos que encontrar un grupo de realidades dadas en la sensación, A, B, C, D, tal que el grupo, aunque diferente de una X, tiene al menos hasta cierto punto las propiedades de una X. De ahí que, (1) „construir una X” significa encontrar un grupo de realidades dadas en la sensación, individual y colectivamente diferentes de una X, pero poseyendo, hasta cierto punto, las propiedades de X; y (2) cuando una X es llamada „una construcción” se quiere decir que ciertas otras realidades, como un todo y en sus relaciones mutuas, aunque son diferentes de una X, tienen las propiedades que el sentido común o la ciencia presupone que tiene una X. [Prichard: 1915, p.149]⁴²

De esta cita, de la máxima de Russell, y del argumento en contra de las entidades inferidas como objetos de la física, se puede extraer la motivación para sostener la tesis de que los objetos de la física deben ser construcciones lógicas. Los objetos de la física no pueden ser entidades presupuestas por la física, porque ello los convertiría en objetos no verificables. No obstante, si admitimos construcciones lógicas como los objetos de la física, y ellos tienen las propiedades que la física presupone que tienen los objetos originales del ME (compuestos por átomos, moléculas, etc.), las verdades de la física se pueden verificar.⁴³

Recordemos las condiciones para la verificabilidad de un objeto x de la física:

- i) Un sujeto cualquiera S puede garantizar la existencia de x ,
- ii) S puede garantizar la verdad de una proposición p sobre x

⁴¹ *Grosso modo*, el principio de la navaja de Occam recomienda que uno debe minimizar la cantidad de entidades involucradas en cualquier explicación. La siguiente cita muestra cómo la máxima de Russell se basa en este principio: “[...] por el principio de la navaja de Occam, si la clase de las apariencias cumplirá con los objetivos por los cuales la *cosa* (inferida) fue inventada por los metafísicos prehistóricos a los cuales se les debe el sentido común, la economía demanda que identifiquemos la cosa con la clase de sus apariencias.” [Russell: 1914b, p.155]. Lo que está entre paréntesis lo añadido yo, y la traducción igualmente es mía.

⁴² La traducción y el subrayado son míos. En este apartado no hablaré sobre los criterios empleados para la construcción lógica (como método o proceso) y su posible objetividad o arbitrariedad. Me encargaré de ello en la siguiente sección.

⁴³ Esta propuesta claramente no implica la negación de la existencia de tales objetos originales inferidos, únicamente no se compromete con la existencia de ellos: “No es necesario *negar* una sustancia o un sustrato subyacente a estas apariencias; es meramente conveniente abstenerse de afirmar esta entidad innecesaria.” [Russell: 1914b, p.155]. La traducción es mía.

Las construcciones lógicas en la teoría de Russell son objetos de la física, y por lo tanto, satisfacen (i) y (ii), dadas las siguientes tesis:

- a) Hay una relación de *constitución* entre los *sense-data* y las construcciones lógicas, bajo la cual un complejo particular *d* de *sense-data* es idéntico a una construcción lógica *C*.
- b) Nuestras creencias sobre *C* están justificadas en virtud de que nuestras creencias particulares sobre *sense-data* están justificadas.

Dada la tesis (a) se satisface (i), y dada la tesis (b) se cumple (ii). ¿Cómo se justifica la existencia de las construcciones lógicas a partir de (a)? y ¿por qué se garantiza la verdad de proposiciones sobre construcciones lógicas de acuerdo con (b)?

La tesis (a) expresa una relación metafísica entre los *sense-data* y las construcciones lógicas, bajo la cual estas últimas *son* agrupaciones o complejos de *sense-data*. Dicha relación está apoyada epistemológicamente por el método de construcción lógica de Russell: las construcciones lógicas se construyen únicamente a partir de los *sense-data*. De la idea de que, a partir de entidades de las que tenemos certeza (*sense-data*) construimos otras entidades de la misma naturaleza, llamándolas agrupaciones o construcciones lógicas, podemos derivar la tesis de que estas últimas *son* agrupaciones o complejos de *sense-data*.

La relación metafísica tiene su correlato semántico, bajo el cual las construcciones lógicas se interpretan únicamente en términos de *sense-data*. E interpretarlas únicamente en términos de *sense-data* es definir el concepto de ‘objeto de la física’ o ‘construcción lógica’ con base en el de ‘dato sensorial’. Al hacer esto, la existencia de las únicas entidades con la que la teoría se compromete es con la de los *sense-data* y complejos de *sense-data*.

La reducción del compromiso ontológico a *sense-data* y complejos de ellos (resultante de (a)), permite garantizar la existencia de los objetos de la física *qua* construcciones lógicas, porque las construcciones lógicas son analizables exclusivamente en términos de cosas de las cuales tenemos garantía de su existencia (analizables en términos de *sense-data*), dado que *son* agrupaciones de dichas cosas de las cuales tenemos certeza de su existencia. Esta idea se puede expresar diciendo que los *sense-data* tienen ‘prioridad lógica’ sobre los objetos de la física, o que son ‘elementos *lógicamente previos*’ a las construcciones lógicas [Miah: 2006, p.122].

La tesis (a) es una condición necesaria de (b). Para poder justificar nuestras creencias sobre algún objeto *x* de la física, *x* debe ser verificable (tesis (i)); y *x* es verificable en virtud de estar constituido por elementos verificables (tesis (a)).

La tesis (b) expresa una relación epistémica entre creencias sobre *C* o agrupaciones de *sense-data* y creencias sobre *sense-data*. La relación consiste en que, para que nuestras creencias sobre *C* estén justificadas, se requiere que nuestras creencias sobre *sense-data* estén justificadas. Esta afirmación implica que las creencias sobre *sense-data* son *epistémicamente previas* a las creencias sobre *C* (la justificación de las segundas recae sobre la justificación de las primeras). Tal prioridad *epistémica*, posibilitada por su prioridad *lógica*, da cuenta de un fundamento completamente empírico del conocimiento de proposiciones sobre los constituyentes del ME. Como lo hicimos explícito desde un principio, dar razón y justificar un fundamento totalmente *a posteriori* es el objetivo de Russell, que parece alcanzarse con esta teoría epistemológica.

Finalmente, la verdad de cualquier proposición sobre construcciones lógicas o agrupaciones de *sense-data* se puede garantizar (ii), de acuerdo con (b), en la medida en que son verificables los hechos que la proposición expresa. Y éstos son verificables en virtud de estar apoyados epistémicamente por creencias particulares sobre *sense-data*.

Recapitulando, la solución de Russell al problema del conocimiento del ME consiste en admitir en su teoría entidades que llama construcciones lógicas, que son agrupaciones de datos sensoriales y constituyen el ME. La razón epistemológica por la cual las admite es que la justificación empírica de creencias sobre el ME sólo es posible cuando los constituyentes del ME son verificables. Las construcciones lógicas son verificables en la medida en que se construyen únicamente a partir de *sense-data*, se constituyen por *sense-data*, y se interpretan únicamente en términos de *sense-data*. Estas relaciones entre las construcciones lógicas y los *sense-data* explican a su vez cómo se hereda la certeza de las creencias particulares sobre *sense-data* a las creencias sobre construcciones lógicas, de manera que el conocimiento directo sobre los *sense-data* fundamente el conocimiento del ME.

El éxito que tiene esta teoría, de acuerdo con Russell, recae en que, a diferencia de aquella teoría que debe asumir entidades inferidas compuestas por átomos, moléculas, etc., ésta no le imputa a la física ninguna obligación epistemológica con entidades indemostrables.

Sin embargo, la ausencia de compromisos ontológicos y epistémicos con objetos inferidos, permite cuestionar si Russell aún sostiene un realismo respecto de los objetos de la física, bajo el cual dichos objetos son cosas públicas y permanentes que no se reducen a un conjunto de *sense-data* particulares y privados. De esto hablaré a continuación.

II.3.2. Las construcciones lógicas son objetos *públicos e independientes de S*

Asumiendo que el ME está constituido por objetos de la física *qua* construcciones lógicas, y no por entidades inferidas de las cuales nunca podremos demostrar su existencia, ¿qué fundamento hay – si es que lo hay – de que tales objetos son públicos, y que su existencia no depende de que un *S* particular los perciba?

Russell acepta la tesis de que si *x* es un objeto de la física, entonces *x* es un objeto accesible a más de una persona, cuya existencia es independiente de ser percibido, pensado, conocido, etc. Esta tesis es inconsistente con la tesis que expresa que cualquier construcción lógica *C* está constituida únicamente por *sense-data*. Si los constituyentes de *C* son *sense-data* - definidos como objetos privados y momentáneos⁴⁴ – parece imposible

⁴⁴ Véase el apartado 2.1.2. Dado que los *sense-data* son privados, esto es, que están definidos en términos de su ‘ser dado’ en la experiencia (que son aquellas cosas de las cuales su *esse est percipi* [Brown: 1957, p.175]), son aquellos elementos comunes a los casos de percepción verídica y de alucinación. El problema para explicar qué distingue esos casos de percepción real de los de alucinación, tiene a su base el problema para explicar qué distingue los casos en que percibimos algo externo a nuestros contenidos mentales, de los casos en que sólo percibimos dichos contenidos (*a priori*). Si no se da razón de cómo se distinguen estos casos, no es posible explicar el conocimiento del ME, porque el dominio del ME está constituido por cosas *distintas* a nuestros contenidos mentales.

sostener un realismo respecto de *C*. Peor aún, si el ME es la clase del conjunto de las *C*, todas particulares y dependientes del sujeto que las construye, no hay realismo sobre el ME: ni es independiente de ser concebido por cualquier sujeto ni existe extramentalmente. De ello inevitablemente se sigue un solipsismo, que es una postura que Russell pretende evitar [Miah: 2006, p.186].⁴⁵

Para hacer claro el problema, lo pondré en los siguientes términos. Si cualquier *C* está compuesta únicamente por *sense-data*, se siguen estas consecuencias:

- i) *C* no es un objeto público (no es una cosa intersubjetiva).
- ii) *C* es producto de un método de agrupación arbitrario (sus propiedades *no* son las que la física y el sentido común presuponen, sino las que un *S* particular presupone)⁴⁶.
- iii) *C* no existe independientemente de la mente de un *S* particular (no hay realismo).

Para evitar tales consecuencias, Russell re-define los *sense-data* como objetos cuya existencia no depende de ser percibidos por algún *S* particular, donde el conjunto de los *sense-data* constituyen un subconjunto de entidades denominadas ‘sensibilia’ [Russell: 1914b, p.151]. Los *sense-data* son *sensibilia sentidos* – son privados sólo en el sentido en el que un *S* particular los percibe en la *sensación*. También existen *sensibilia no sentidos*, y ambas clases de sensibilia constituyen el ME. Para propósitos de claridad, definámoslos de la siguiente forma:

Sensibilia: *s* es un sensible, si y sólo si, *s puede* ser objeto de la sensación de algún *S*.

Sense-data: *sd* es un dato sensorial, si y sólo si, *sd de hecho* es el objeto de la sensación de un *S*.

Sensibilia no sentidos: *sn* es un sensible no sentido, si y sólo si, *sn puede* ser objeto de la sensación de algún *S*, y de hecho no es el objeto de la sensación de *S*.

Así, los sensibilia son tanto directamente accesibles a cualquier *S* como independientes de ser captados por algún *S*, y, ya sean sentidos o no sentidos, comparten el mismo estatus físico y metafísico. Finalmente, *C* es una agrupación de sensibilia – sentidos y no sentidos

⁴⁵ Russell postula los *sensibilia* para evitar el solipsismo (como explicaré posteriormente). No obstante, no parece incomodarle la idea de basar el conocimiento de la física y del sentido común en un solipsismo, sino al contrario: “Una aplicación completa del método que substituye las construcciones por inferencias, exhibiría totalmente a la materia en términos de *sense-data*, e incluso, debemos añadir, de los *sense-data* de una sola persona, ya que los *sense-data* de otros no pueden ser conocidos sin algún elemento de inferencia” [Russell: 1914b, p.157]. También lo expresa de la siguiente manera: “Me daría la mayor satisfacción [...] fundar la física sobre una base solipsista; pero aquellos – y me temo que son la mayoría – en los cuales las afecciones humanas son más fuertes que el deseo por la economía lógica, sin duda no compartirán mi deseo de hacer del solipsismo científicamente satisfactorio” [1914b, p.158]. El subrayado y la traducción son mías.

⁴⁶ Esta tesis se deriva de la consecuencia 1. Las construcciones lógicas son relativas *al* sujeto que las construye. Aquí se pone en tela de juicio la objetividad del método de construcción que en el apartado anterior esboqué, donde se construyen entidades con las propiedades que la física *presupone* que poseen los objetos físicos inferidos.

– correlacionadas en diferentes *perspectivas* (de diferentes momentos y diferentes sujetos), en “un momento en el omni-abarcador tiempo de la física”[Russell: 1914a, p.167].⁴⁷

Ahora que el centro de discusión está en el estatus ontológico de *C*, Russell necesita hacer lo siguiente:

- a) explicar y justificar la tesis de que lo que constituye *C* – a saber, todo *s* perteneciente a *C* – es un objeto público;
- b) dar criterios no relativos de agrupación de sensibilia para construir una *C* pública y del sentido común; y
- c) justificar la tesis de que todo *s* perteneciente a *C* existe independientemente de la mente de cualquier *S* particular.

Para cumplir (a) y (b), Russell impone las siguientes condiciones a los sensibilia, que también se traducen en principios que describen la individuación de *C*: 1) que formen una serie continua antes, después, y a lo largo de una observación, 2) que sean similares entre sí, y 3) que obedezcan las leyes de la física⁴⁸. Estas tres características dan cuenta de la “identidad material” de *C* como objeto de la física [Russell: 1914b, p.171]. Dado que son principios de individuación de *C*, ofrecen criterios para agrupar sensibilia (para construir lógicamente los objetos de la física).

Russell motiva la **continuidad** en los *sense-data* para formar una “cosa” (una *C*) apelando a nuestra experiencia:

[...] dada cualquier apariencia sensible, generalmente habrá, *si observamos*, una continua serie de apariencias conectadas con aquella dada, llevando a través de gradaciones imperceptibles hacia las nuevas apariencias que el sentido común considera como apariencias de la misma cosa. Así, una cosa (una construcción lógica) será definida como cierta serie de apariencias, conectadas unas con las otras por continuidad y por ciertas leyes causales. [Russell: 1914a, p.111]⁴⁹

Es necesario recordar que Russell no se compromete con ningún sustrato metafísico indemostrable, de manera que, lo que pueda explicar sobre el mundo (en este caso, sobre cualquier *C*), queda en función de lo que es verificable. En este caso particular, para Russell es suficiente hablar de *C* a través del tiempo en términos de la continuidad de datos sensoriales.

⁴⁷ Para Russell, el ‘espacio de las perspectivas’ o el ‘espacio de la física’, en contraste con el ‘espacio privado’, es el espacio que abarca *todos* los sensibilia (de muchas personas y sensibilia no sentidos), similares entre sí (Véase [Russell: 1914b, pp.158-161]). La presunta justificación de su similitud la dará posteriormente en el texto. Finalmente, el espacio privado es aquél perteneciente únicamente a uno u otro sujeto particular.

⁴⁸ Russell enuncia los principios como 1) principio de continuidad, 2) principio de permanencia, y 3) principio de conformación a las leyes de la física. [Russell: 1914a, p.115]

⁴⁹ Lo que se encuentra entre paréntesis y la traducción son míos.

La segunda condición es que los sensibilia sean **similares** entre sí. Aunque ningún sensibilia es un dato sensorial común a dos personas [Russell: 1914b, pp.158-161]⁵⁰, los sensibilia sentidos (de diferentes sujetos) y no sentidos (entendidos como *posibles sense-data*) son similares – forman parte del ‘espacio de las perspectivas’⁵¹. Russell motiva la tesis de que los *sense-data* son similares entre sí, apelando a casos de nuestra experiencia:

Supongamos que hay cierto número de personas en una habitación, todas viendo, de acuerdo con lo que dicen, las mismas mesas y sillas, paredes y pinturas. Ningún par de personas tienen exactamente los mismos *sense-data*, no obstante hay suficiente similitud entre sus datos para posibilitarles agrupar algunos de estos datos como apariencias de una “cosa” para los tantos espectadores, y otros datos como apariencias de otra “cosa”. Además de las apariencias que una cosa dada en el cuarto presenta a los espectadores presentes, hay, supondremos, otras apariencias que se presentarían a otros posibles espectadores. [Russell: 1914b, p.154] (La traducción es mía.)

De acuerdo con esta cita, las similitudes entre *sense-data* permiten que las personas los agrupen y conviertan en cualquier *C*, de manera que todos vean una misma “cosa”. Esto último haría de *C* (como agrupación de *sense-data*) una cosa intersubjetiva. Sin embargo, falta dar razón de cómo los sensibilia *no sentidos* que en parte también constituyen a *C* están regidos por la continuidad y similaridad.

Asumiendo que los sensibilia *no sentidos* existen, ellos cumplen (1) y (2) en virtud de que llenan huecos explicativos en los casos en que no percibimos objetos.

La continuidad y similitudes entre *sense-data* son insuficientes para garantizar una construcción lógica pública. La continuidad ni siquiera es necesaria para ello, porque deja un hueco explicativo correspondiente a los casos en que dejamos de percibir sensibilia – por ejemplo, dos apariencias pueden ser descontinuadas y de todas maneras pertenecer a la misma cosa (a la misma *C*), como cuando cerramos y abrimos los ojos –. Los sensibilia *no sentidos* sirven para llenar ese hueco. Por otro lado, dadas las necesidades de explicar fenómenos físicos, independientes de cualquier sujeto, se requiere hacer de los sensibilia no sentidos entidades *similares*⁵² a los *sense-data*.

Ahora, asumiendo que hay continuidad y similaridad entre sensibilia tanto sentidos como no sentidos, Russell afirma que la continuidad a través del tiempo y la similitud entre sensibilia son insuficientes para garantizar que *C* sea un objeto público [1914a, p.114 y 1914b, p.171]. La continuidad entre sensibilia es meramente ‘hipotética’, y de su posibilidad no se sigue que de hecho ella exista. Lo mismo sucede con la similaridad.

⁵⁰ H.A. Prichard critica el argumento de Russell para sostener que los *sense-data* son diferentes en todas las personas, diciendo que para concluir esta tesis Russell hace referencia a *diferencias en puntos de vista*, lo cual asume posiciones en el espacio y objetos físicos permanentes. Véase: [Prichard: 1915, pp.158-159].

⁵¹ El espacio de las perspectivas es el que abarca *todos* los sensibilia, agrupados y no agrupados (de muchas personas y sensibilia no sentidos).

⁵² Similares, en el sentido de que tienen propiedades similares a las de los datos sensoriales. El grado de similaridad nunca queda establecido por Russell, y sobre ello hay cierta discusión que excluyo de este texto. Para conocer la discusión, véase Miah: 2006, pp. 130-132.

Ambas en conjunto no parecen poder dar cuenta de la permanencia y del cambio en C , dado que la permanencia y el cambio accesibles a nosotros es aquella atribuida a los *sense-data*. Con la continuidad y la similaridad sólo podemos hablar hipotéticamente de una permanencia y cambio de C . Por lo que únicamente a partir de ellas dos no podemos construir ni individuar a C como objeto de la física.

Para hacer de C un objeto público, Russell añade la tercera condición a los sensibilia: **conformarse a las leyes de la física**, y, en particular, con las leyes de la dinámica, ya que ellas explican la permanencia y el cambio [1914a, pp.115-116 y 1914b, p.173]. Se puede motivar la tesis de que esta última condición es un criterio de construcción lógica vía un ejemplo que pone S. Miah:

Coloquemos un centavo en una posición x y pidámosle a tres personas S_1 , S_2 , y S_3 que lo observen desde distancias cada vez más grandes. Russell sugiere que si sabemos cómo aparece el centavo a estos tres observadores presentes, podemos calcular por las leyes de la física cómo aparecería el centavo en un lugar en el que, de hecho, no hay un observador. Ahora podemos llenar los vacíos entre los tres observadores con sensibilia no sentidos. De esta manera cuando acomodamos en un grupo cualquier cantidad de sensibilia calculada, decimos que el grupo pertenece a una sola cosa, el centavo. [2006, p.137] (La traducción es mía).

Según Russell, estas tres condiciones cumplidas por los sensibilia son suficientes para dar razón de una C pública, accesible a cualquier S , y no relativa a ningún S particular.⁵³ Así Russell pretende cumplir con (a) y con (b), a saber, explicar y justificar que los sensibilia son públicos y que los criterios de agrupación de sensibilia para construir C no son relativos a ningún S particular. Para ello, como vimos, requirió admitir la existencia de sensibilia no sentidos. Defender la existencia de ellos es el último paso.

Respecto de (c), la justificación de que los sensibilia existen independientemente de cualquier sujeto, recae en la justificación de que existen sensibilia no sentidos. Como su teoría epistemológica sigue comprometida con la verificabilidad, Russell admite que los sensibilia no sentidos no se pueden conocer directamente en su carácter de ser ‘no sentidos’. Una vez que son sentidos, se convierten en *sense-data*, y la existencia de los *sense-data* es compatible con la inexistencia de los sensibilia no sentidos.

Si los sensibilia no sentidos no se pueden verificar, entonces *deberán* ser objetos *inferidos* de los *sense-data*, igualmente como deberán ser inferidos los *sense-data* de otras personas (necesarios para dar cuenta de las similitudes entre sensibilia) [Russell: 1914b, p.157]. Sin embargo, Russell afirma que es más segura la inferencia a los sensibilia que a los objetos originales de la física, compuestos por átomos y moléculas, porque los sensibilia tienen el mismo estatus ontológico que los *sense-data*. Si fueran entidades inferidas compuestas por átomos y moléculas, serían de una naturaleza totalmente distinta a los *sense-data*, y sería imposible la inferencia. Pero, dado que son de la misma naturaleza, parece que se pueden inferir directamente, como se mostró en el ejemplo de la cita anterior (el ejemplo de la apariencia del centavo de un posible observador).

⁵³ Hay objeciones a esta tesis que no tocaré en el texto. Para familiarizarse con ellas, véase Miah [2006, pp.181-183].

En la medida en que los sensibilia en su carácter extra-mental son inferidos, no tiene certeza de ellos, porque de otro modo serían *sense-data* – en lugar de ser no sentidos serían sentidos. Sin embargo, su existencia es necesaria para seguir sosteniendo un realismo *completo*⁵⁴ de las construcciones lógicas que constituyen al ME. Por lo que, aunque Russell no da una justificación para la tesis de que los sensibilia *no sentidos* existen, los ofrece como la mejor explicación, dada su teoría, para afirmar que hay *Cs independientes* de ser conocidas o percibidas por nosotros.

Lo que sí hace Russell es defender la tesis de que es *posible* que los sensibilia existan sin que nosotros existamos. Su razonamiento es el siguiente:

- i. Si un dato de los sentidos *d* es lógicamente independiente de un *S* que lo capte, entonces no hay una relación necesaria entre *d* y *S*.
- ii. Si no hay una relación necesaria entre *d* y *S*, entonces la existencia e identidad de *d* no depende lógicamente de *S*.
- iii. *d* es lógicamente independiente de *S*.
- iv. Por lo tanto, no hay una relación necesaria entre *d* y *S*.
- v. Por lo tanto, la existencia e identidad de *d* no depende lógicamente de *S*.

La premisa (iii) está basada en cómo ahora Russell identifica ‘ser dado en la sensación’ con ‘ser aprehendido’ [Prichard: 1915, p.153]. Si algo es aprehendido en la sensación, no sólo es posible que sea independiente, sino que parece que incluso debería ser independiente.⁵⁵ La conclusión (v) expresa esta independencia, que Russell pone en estas palabras:

No hay por lo tanto una razón *a priori* por la cual un particular que sea un dato de los sentidos no deba persistir después de cesar de ser un dato, ni por qué otros particulares similares no deban existir sin jamás haber sido datos. [1914b, p.152] (La traducción es mía).

Entonces, dado que es posible que los sensibilia existan sin ser sentidos, y es necesario postular su existencia para mantener un realismo de las construcciones lógicas como dominio del ME, Russell los admite como constituyentes de tales construcciones. Sólo así puede intentar fundamentar nuestro conocimiento del ME, tomando nuestras creencias sobre los *sense-data* como *base cierta* del resto de nuestras creencias empíricas, que versan sobre construcciones lógicas, cuyas propiedades son las que la física presupone que hay en los objetos inferidos, los cuales están compuestos por átomos, moléculas, etc. Sólo así puede intentar hacer de la física y de nuestro sentido común verificables, sin comprometerse con un ME *meramente inferido*.

⁵⁴ Por un realismo completo sobre *x*, me refiero a que 1) *x* es intersubjetivo – *x* es accesible a varios *S*, y su existencia no depende de ser pensado, concebido, conocido, etc., por cualquier *S* particular; y 2) la existencia de *x* es extramental. Véase el capítulo I.2 de esta tesis.

⁵⁵ H.A. Prichard objeta la tesis de que ‘ser dado en la sensación’ se identifica con ‘ser aprehendido’, mostrando un caso problemático para Russell al aceptar esta definición: el de la memoria, donde uno *aprehende* recuerdos pasados, de lo cual se seguiría que los recuerdos son dados en la sensación [Prichard: 1915, p.153].

III. Evaluación: La teoría de Russell no resuelve el problema del conocimiento del ME

La tesis que defenderé en esta sección es la siguiente: la teoría epistemológica de Russell tiene como consecuencia un solipsismo epistemológico, por lo que no puede sostener que hay conocimiento del ME. Para defenderla, en primer lugar argumentaré a favor de la tesis bajo la cual de su teoría se sigue lógicamente un solipsismo epistemológico, y después explicaré cómo, a partir de tal consecuencia solipsista, se concluye el escepticismo respecto del conocimiento del ME.

La primera parte de la defensa está dividida a su vez en dos secciones. En la sección III.1 argumento que, concediendo que la teoría de Russell asume un realismo metafísico – lo cual es una asunción necesaria para que surja el problema del conocimiento del ME – dicha teoría tiene la consecuencia de que *no es posible conocer* nada sobre los objetos que constituyen el ME. En la sección III.2 argumento a favor de la tesis de que, dado que no se pueden conocer los constituyentes del ME, se genera un solipsismo epistémico. Finalmente, la segunda parte de la defensa la presentaré en la sección III.3, donde explico por qué a partir del solipsismo en la teoría de Russell, se arriba a la conclusión escéptica del conocimiento del ME.

A lo largo del capítulo utilizaré *p* como una variable proposicional para *cualquier* proposición, *S* como otra variable proposicional para *cualquier* sujeto epistémico, y *C* como variable para cualquier construcción lógica.

III.1 *S* no puede saber que *p* sobre algún objeto del ME

Recordemos las definiciones de cuatro conceptos centrales a la teoría de Russell:

Construcción lógica: cierta agrupación *C* de sensibilias, que es constituyente del ME.

Sensibilias: *s* es un sensible, si y sólo si, *s puede* ser objeto de la sensación de algún *S*.

Sense-data: *sd* es un dato sensorial, si y sólo si, *sd de hecho* es el objeto de la sensación de un *S*.

Sensibilias no sentidos: *sn* es un sensible no sentido, si y sólo si, *sn puede* ser objeto de la sensación de algún *S*, y *de hecho no* es el objeto de la sensación de *S*.⁵⁶

Según Russell, los *sensibilias* (sentidos y no sentidos) son las entidades a partir de las cuales se construyen los objetos de la física y del sentido común (cualquier *C*), y son los constituyentes últimos del ME. Aunque en sentido estricto en su carácter extra-mental (como *sn*) no son *verificables*⁵⁷, Russell admite en su teoría dichas entidades extramentales

⁵⁶ Véase Capítulo II, Sección II.3.2 de esta tesis.

⁵⁷ Los sensibilias *qua* entidades extramentales, a saber, sensibilias ‘no sentidos’ no son verificados, sino inferidos. Si *x* es verificable, entonces *x* puede ser conocido directamente. Véase Capítulo II, sección II.3.2 de esta tesis. A lo largo de este capítulo utilizaré intercambiamente los términos ‘sensibilias no sentidos’ y

como constituyentes de C , con el objetivo de preservar el realismo metafísico que se asume en el problema del conocimiento del ME. Además, afirma que, aunque no se tenga certeza de ellas, son cognoscibles por vía inferencial a partir de nuestros *sense-data*.

En esta sección sostengo que, dada la teoría de Russell, los sensibilia no sentidos no pueden ser conocidos vía inferencia. Si no pueden ser conocidos, entonces cualquier C a la que pertenecen no puede ser conocida en su carácter extra-mental. Y como el conjunto de todas las C constituyen el ME, entonces no se pueden saber verdades sobre estos constituyentes, asumiendo que, por su carácter extra-mental, son constituyentes del mundo extra-mental. Argumentaré a favor de esta tesis de la siguiente manera:

Dadas dos proposiciones p_1 y p_2 creídas por un S , un sensibilia no sentido sn que es constituyente de C , sd , que denota un dato sentido por S , y D , que denota un conjunto de datos sentidos $\{sd_1, sd_2, sd_3... sd_n\}$ por S :⁵⁸

1. Si [S sabe que p_1 sobre C], entonces [S conoce C]
2. Si [S conoce C], entonces [S conoce $sn \in C$]
3. Si [S conoce $sn \in C$], entonces [S infiere p_2 sobre sn a partir de algunas p 's sobre sd o sobre D]
4. **\neg [S puede inferir p_2 sobre sn a partir de algunas p 's sobre sd o sobre D]**

Por lo tanto,

5. \neg [S puede conocer $sn \in C$] (M.T. 3,4)

Por lo tanto,

6. \neg [S puede conocer C] (M.T. 2,5)

Por lo tanto,

7. \neg [S puede saber que p_1 sobre C] (M.T. 1,6)

La conclusión [7] del argumento expresa que ningún sujeto puede conocer ninguna proposición sobre algún objeto C del ME. Explicaré cómo se llega a esta conclusión, primero examinando las premisas [1], [2] y [3], y después dedicándole el sub-apartado III.1.1 a la premisa [4] y a las conclusiones.

[1] expresa una instancia de la tesis de Russell bajo la cual se conoce la verdad o falsedad de una proposición sólo cuando se conoce el sujeto de la proposición⁵⁹ – en este caso el sujeto es C .

[2] enuncia la tesis de que una condición necesaria para conocer cualquier construcción lógica C , es la condición de conocer alguno de los constituyentes de dicha agrupación en su carácter extra-mental (conocer un sensibilia no sentido).

„sensibilia extramentales”, sólo con propósitos de claridad, dado que en la teoría de Russell, tanto los sensibilia no sentidos como los sentidos (*sense-data*) son extramentales.

⁵⁸ En este esquema emplearé p_1 , p_2 , sn , sd , y D como variables proposicionales. También utilizaré la abreviatura $x \in y$ para expresar un x que pertenece al conjunto y .

⁵⁹ Véase Capítulo II, Sección II.3.1 de esta tesis.

Si sólo se conocieran los constituyentes sentidos de cualquier C , entonces no se podría afirmar que C posee una naturaleza extra-mental, y entonces no sería objeto de la física y del sentido común. Esto es, los sensibilia no sentidos pertenecientes a C garantizan que C sea público e independiente de cualquier S .⁶⁰ De manera que la única forma en que se pueden garantizar las construcciones lógicas como entidades extra-mentales, es conociendo sus constituyentes en su carácter extra-mental.

La premisa [3] se enuncia así: Si [S conoce $sn \in C$], entonces [S infiere p_2 sobre sn a partir de algunas p 's sobre sd o sobre D]. Ella expresa una instancia de la tesis general de Russell respecto de cualquier entidad inferida a partir de *sense-data* de S , ya sea un sensible no sentido o *sense-data* de otras personas. Esta tesis dice que, para que cualquier sensible no sentido perteneciente a C sea conocido por algún S , es necesario que S infiera cualquier cosa que crea sobre dicho sensible a partir de algo sobre algún dato sentido o sobre algún conjunto de datos sentidos suyos.

Cualquier proposición sobre *sense-data* es creída con certeza. El „ser dado” de los *sense-data* es lo que permite esto. Por otro lado, no se tiene certeza de nada sobre sensibilia no sentidos, justamente porque no son sentidos⁶¹. Esta es la razón por la cual, si se admiten los sensibilia no sentidos, en lugar de poderse verificar sensorialmente, deben inferirse a partir de entidades verificables. Como los sensibilia no sentidos no son verificables, también hay posibilidad de error en cualquier juicio que se haga sobre ellos, por lo que todo juicio sobre ellos debe inferirse de proposiciones creídas sobre *sense-data*.

Como se explicó en el apartado II.2.1 de esta tesis, aunque Russell no explica ni proporciona una justificación de ningún tipo de inferencia a entidades no sentidas – en este caso, la inferencia a los sensibilia no sentidos –, el propósito de inferir estas entidades es dar razón de cómo se hereda cierto grado de justificación de las creencias fundacionales sobre los *sense-data* a las creencias sobre las entidades inferidas. Y la inferencia generalmente se justifica a través de ciertos principios.

Para propósitos ilustrativos, presentaré un ejemplo de una inferencia hecha por S para concluir algo que contribuya a su conocimiento de un sn :

- i) Hay un s_1 rojo sentido. (p' sobre sd_1)
- Por lo tanto:
- ii) Hay un s_2 rojo no sentido. (p'' sobre sn_1)

Lo que defenderé en el siguiente sub-apartado, es que es razonable sostener que no podemos justificar inferencialmente nuestras creencias sobre sensibilia no sentidos a partir de *sense-data* (premisa [4]).

⁶⁰ Véase Capítulo II, Sección II.3.2 de esta tesis.

⁶¹ Véase Capítulo II, Sección II.3.2 de esta tesis.

III.1.1 [4]: *S* no puede inferir *p*'s sobre sensibilia no sentidos de *p*'s sobre *sense-data*

En este apartado explicaré por qué es razonable sostener [4]: $\neg[S$ puede inferir p_2 sobre sn a partir de algunas p 's sobre sd o sobre D]. He ofrecido un ejemplo de un argumento en el que se infiere una p creída sobre un sensibilia no sentido a partir de una p creída sobre un dato sentido. Ahora extraeré el esquema de este tipo de argumentos:

- (a) [p_1 sobre sd_1 de S],
 - (b) [p_2 sobre sd_2 de S],
 - (c) [p_3 sobre sd_3 de S], ...
 - (n) [p_n sobre sd_n de S]
- \therefore (o) $\exists y$ (y es un sensibilia $\wedge \neg \exists z$ (z siente y)) [en este caso z es cualquier S]

Supongamos que esta inferencia es correcta, ¿qué la hace correcta cuando la realizamos? Los tres tipos de principios de inferencia paradigmáticos son el de deducción, inducción y abducción. Examinaré cómo con ellos podríamos intentar validar este tipo de argumento. Pretenderé mostrar que ellos no validan tal inferencia, de manera que es razonable afirmar que no hay un principio accesible a nosotros que lo haga.⁶²

En los argumentos deductivos generalmente hay una conexión necesaria entre la verdad de las premisas y la verdad de la conclusión: la primera implica lógicamente la segunda. El tipo de argumento que concluye sensibilia no sentidos a partir de *sense-data* no puede ser deductivo, porque la verdad de sus premisas es compatible con la falsedad de su conclusión. Para hacerlo explícito, utilicemos el ejemplo mencionado previamente:

- i) Hay un s_1 rojo sentido por S . (p' sobre sd_1)
- Por lo tanto:
- ii) Hay un s_2 rojo no sentido por ningún s . (p'' sobre sn_1)

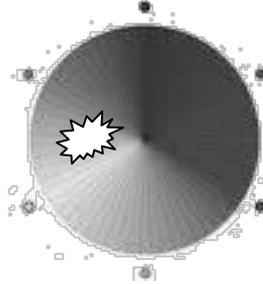
Dado un caso de alucinación, nuestra proposición creída sobre el dato rojo sentido puede ser verdadera, y a la vez nuestra proposición creída sobre el sensibilia rojo no sentido puede ser falsa. Esto es el caso, porque es compatible la existencia de un dato sentido con la inexistencia de un sensibilia no sentido. De acuerdo con Russell, los *sense-data* son aquellas cosas comunes tanto a los casos de percepción verídica como a los casos de alucinación. Lo que permitiría distinguir ambos casos sería que supiéramos que en uno de ellos el dato sentido rojo es un sensibilia no sentido rojo, y en el otro caso no. Pero esto no lo podríamos saber únicamente a partir de la información sobre mi dato sentido (a partir de (i)). Es imposible deducir la existencia de algo extra-mental sólo a partir de nuestros *sense-data*.

⁶² El problema con algún principio no deductivo, inductivo o abductivo que validara la inferencia, es que no tenemos acceso epistémico a él. Este problema también se ha planteado en términos de no poder justificar empíricamente tal principio posible [Borst: 2010, p.748].

Incluso si nos encontráramos en un caso de percepción verídica, el argumento no sería válido, excepto si asumimos injustificadamente lo que queremos concluir, a saber, que existe un sensible no sentido rojo en virtud de que existe un dato sentido rojo. Si esta asunción la empleáramos como una premisa extra, enunciada, p.ej., como ‘si hay un s_1 rojo sentido entonces hay un s_2 rojo no sentido’, ella haría válido el argumento. Pero, si somos consecuentes con la teoría de Russell, la justificación de esta premisa a su vez recaería ultimadamente en proposiciones sobre datos sentidos, lo cual nos regresa al mismo tipo de inferencia que queríamos validar. A partir de esto, es plausible suponer que si hay un principio de inferencia que haga correcto el argumento, no puede ser un principio deductivo. Prosigamos con el abductivo.

En un argumento abductivo generalmente se ofrece cierta tesis como la mejor explicación de algún fenómeno. Propongo el siguiente caso:

Imaginemos un S que hace un uso constante de plantillas con series y círculos cromáticos. Un gran número de veces ha percibido un patrón de gradaciones entre las instancias de colores, en virtud de las similitudes que hay entre instancias muy cercanas. Ahora, en cierto tiempo t_1 , S percibe una mancha en una de las plantillas.



Dados los conocimientos de S, él podría concluir lo siguiente: ‘Ahí hay colores que no percibo, gracias a la mancha’. O incluso, deteniéndose más tiempo en la plantilla: ‘Ahí está el color a, el b y el c, pero la mancha no me permite verlos’. Es plausible suponer que S infirió, si bien no las instancias exactas de colores, al menos sí la existencia de algunas de ellas. ¿Qué son estas instancias, si no sensibles no sentidos? Es razonable asumir que lo que S infirió a partir de sus creencias sobre datos sentidos, fue la existencia de dichos particulares no sentidos.

Este caso pretende proporcionar la tesis de que lo que S infirió a partir de sus *sense-data*, fueron sensibles no sentidos, como la mejor explicación de lo que era aquello que S infirió. Sin embargo, el argumento no es correcto, porque este caso no es suficiente para justificar que los objetos inferidos por S son sensibles no sentidos. Recordemos el esquema del argumento que pretendemos validar:

- (a) [p_1 sobre sd_1 de S],
 - (b) [p_2 sobre sd_2 de S],
 - (c) [p_3 sobre sd_3 de S], ...
 - (n) [p_n sobre sd_n de S]
- ∴ (o) $\exists y$ (y es un sensible $\wedge \neg \exists z$ (z siente y)) [en este caso z es cualquier S]

Para que se cumpliera (o), el objeto inferido por S debió ser un sensible que nadie siente. El existencial negado „ $\exists z (z \text{ siente } y)$ ’ es equivalente a „ $\forall z \neg(z \text{ siente } y)$ ’. Pero, dadas (a)...(n), S tiene de principio negado el acceso a las experiencias sensoriales de cualquier S que no sea él mismo, por lo que no podría concluir que para todos los sujetos, no es el caso que ellos sientan los sensibles que infirió.

Un principio inductivo permite hacer generalizaciones a partir de un conjunto de muchos casos particulares. Si analizamos de nuevo el esquema del argumento, veremos que por inducción, S no puede lograr concluir el segundo coyunto de (o), porque, como se hizo claro en el párrafo anterior, aunque S pueda inferir un sensible que él no sintió únicamente a partir de sus *sense-data*, no puede generalizar hacia todas las demás personas, justificando que para todas ellas, no es el caso que sientan el sensible que él infirió. Así, S tampoco puede sostener por inducción que infirió un sensible no sentido.

Utilicé un mismo caso para ilustrar por qué es razonable creer que no se puede validar ni por inducción ni por abducción el argumento a favor de que a partir del conocimiento sobre *sense-data* se infiere algún conocimiento sobre sensibles no sentidos. Ahora pensemos en un caso más.

Imaginemos un escenario en el cual un S_1 llega a conocer (mediante un argumento por analogía, p.ej.), que hay un S_2 , que como él, piensa, siente, percibe, da testimonio de sus creencias sobre lo que percibe, etc., y que gracias al testimonio verídico de S_2 , S_1 puede saber cuándo S_2 percibe un dato sensorial y cuándo no. En un tiempo t_1 , ambos perciben un sensible amarillo. En un tiempo t_2 , S_1 cierra los ojos y no percibe el amarillo, pero S_2 le comunica que él continúa percibiéndolo. En un tiempo t_3 , S_2 cierra los ojos y S_1 sigue percibiendo el amarillo. A partir de esta información, S_1 puede inferir que o 1) ese amarillo permanece aún sin ser percibido por nadie, o 2) la existencia de ese amarillo depende de ser percibido por al menos un S .

Si S_1 es idealista, entonces inferirá (2). Pero para aceptar el idealismo, S_1 tendría que probar que hay una conexión necesaria entre cualquier S y cualquier sensible, por ejemplo, que la existencia del sensible dependiera lógicamente de S . Sin embargo, si S_1 cree, como Russell sostuvo y probó, que no hay tal conexión necesaria, entonces inferirá (1), como la mejor explicación de lo que sucede con el sensible amarillo una vez que deja de ser percibido por alguien.

Este caso es plausible en virtud de un argumento por analogía (inductivo) y un argumento a la mejor explicación (abductivo). Sin embargo, de todas maneras la inferencia de S_1 no es correcta. La permanencia del sensible amarillo como sensible no sentido no es la mejor explicación de lo que sucede con él cuando se deja de percibir por S_1 y S_2 . Como en el caso anterior a éste, para inferir la permanencia del amarillo, se requeriría concluir que *ningún* S lo percibiría.

Supongamos que S_1 repite el experimento con una enorme cantidad de sujetos – la cantidad suficiente para realizar una generalización empírica. Hay buenas razones para creer que el argumento abductivo seguiría siendo incorrecto, porque descansa sobre un argumento por analogía. Como ampliamente se ha discutido en filosofía de la mente, dado que este tipo de argumentos por analogía realizan una generalización sobre estados mentales de todas las personas a partir de un caso meramente individual (en nuestro

escenario, el caso de S_I), su conclusión posee muy poca solidez, por lo que es altamente dudosa.⁶³

Hemos examinado casos plausibles en los que los tres tipos de principios lógicos accesibles a nosotros podrían hacer correcta la inferencia de una o varias p sobre *sense-data* a una o varias p sobre sensibilia no sentidos. He hecho también plausible la tesis de que, empleando dichos principios de inferencia, no es posible concluir nada sobre sensibilia no sentidos a partir de algo sobre *sense-data*. Por lo tanto, podemos razonablemente sostener que no es posible inferir nada sobre sensibilia no sentidos a partir de algo sobre *sense-data*.⁶⁴ En otras palabras, no es posible conocer nada sobre sensibilia a partir del conocimiento de nuestros propios *sense-data* (conclusión [4] del argumento central).

A partir de [4] y de [3] – que expresa el condicional de que si se conoce un sensible no sentido perteneciente a la construcción C , entonces cualquier conocimiento sobre él se infiere del conocimiento de nuestros propios *sense-data* –, se sigue por *modus tollens* que no es posible conocer el sensible no sentido perteneciente a la construcción C . En otras palabras, si no podemos conocer nada sobre cualquier sensible no sentido, entonces no podemos conocer ningún sensible no sentido que sea constituyente de ninguna de nuestras construcciones lógicas (conclusión [5] del argumento).

La conclusión [6], que afirma que no es posible conocer ninguna construcción lógica, se concluye a partir de que no se puede conocer ninguno de sus constituyentes extra-mentales (sensibilia no sentidos) [5], y que una condición necesaria para conocer una construcción es justamente conocer alguno de tales constituyentes [2]. Finalmente, si no podemos conocer ninguna construcción lógica en su carácter extra-mental [6], y conocerla es un requisito para saber que una p sobre ella es verdadera [1], entonces no es posible tener conocimiento de ninguna verdad sobre ninguna construcción lógica [7].

La conclusión de mi argumento central (la conclusión [7]), sólo se puede sostener en la medida en que Russell definió una construcción lógica como una agrupación de sensibilia tanto sentidos como no sentidos. De manera que este argumento sólo hace falsa la tesis de que podemos conocer las construcciones lógicas como entidades extra-mentales. Si ellas fueran únicamente agrupaciones de datos *sentidos* mentales, entonces no sólo las podríamos conocer, sino que las conoceríamos con certeza. Esto, por supuesto, a costa de renunciar a un realismo sobre los constituyentes de nuestro mundo.

III.2 Consecuencia: Solipsismo epistémico

⁶³ De los argumentos por analogía más comunes son aquellos que pretenden probar la existencia de otras mentes. Véase [Hyslop: 2009]

⁶⁴ Cuando digo que no es posible inferir sensibilia a partir de *sense-data*, lo afirmo de cualquier sujeto humano. Podría ser el caso que, de existir un Dios omnisciente, él tuviera acceso epistémico a un principio no deductivo, ni abductivo, ni inductivo, que permitiera realizar tal inferencia. Pero cualquier epistemista, al abordar el problema sobre el conocimiento del ME – incluido Russell –, generalmente formula la pregunta por el conocimiento en términos de conocimiento humano y no divino.

La conclusión del apartado anterior fue la siguiente: \neg [S puede saber que p sobre C]. En esta sección explicaré por qué a partir de esta conclusión se sigue un solipsismo epistemológico en la teoría de Russell. El razonamiento tiene la siguiente forma:

1. Si \neg [S puede saber que p sobre C], entonces [S conoce sólo el conjunto de sus propios datos sensoriales]
2. Si [S conoce sólo el conjunto de sus propios datos sensoriales], entonces [S sólo sabe que sus propios estados mentales existen]
3. \neg [S puede saber que p sobre C]

Por lo tanto:

4. S conoce sólo el conjunto de sus propios datos sensoriales.

Por lo tanto:

5. S sólo sabe que sus propios estados mentales existen.

La conclusión [5] afirma la tesis central del solipsismo epistemológico, bajo la cual un sujeto sólo posee conocimiento de la existencia de sus estados mentales y de las proposiciones creídas sobre ellos, mientras que duda de la existencia y de la verdad sobre cualquier otra cosa externa a su mente [Borst: 2010, pp.747-749]. Explicaré cómo se llega a esta conclusión.

La premisa [1] dice que si algún S no conoce una construcción lógica, entonces sólo conoce sus propios *sense-data*. Dada la teoría de Russell, esto es el caso, porque los únicos dos tipos de entidades cognoscibles sobre el mundo externo y nuestra mente, son objetos inferidos y conocidos directamente. Los primeros pueden ser sensibilia no sentidos, *sense-data* de otras personas, objetos físicos compuestos por átomos, moléculas, etc., entre otros. Los segundos son *sense-data* y estados mentales propios. En otras palabras, lo que esta premisa enuncia es que si el S en cuestión no conoce las construcciones lógicas en su carácter extra-mental, entonces no conoce por vía inferencial nada sobre el mundo, sino sólo sus *sense-data* y sus estados mentales.

La premisa [2] dice que si S conoce únicamente sus *sense-data* – y no los objetos físicos inferidos –, entonces S sólo puede saber de la existencia de sus propios estados mentales. Esta premisa implica la tesis de que los *sense-data* son estados mentales.

Los *sense-data*, o son mentales, o extra-mentales. Russell argumentó a favor de que los sensibilia *pueden* existir independientemente de quien los percibe, pero no proporcionó ninguna defensa de que de hecho existen independientemente de un perceptor. Excluyendo el hecho de que no podemos conocerlos en su carácter extra-mental – si es que fueran extramentales –, hay una muy buena razón para suponer que los *sense-data* son mentales: que ellos son comunes a los casos de percepción verídica y a los de alucinación. Esto permite razonablemente creer que su existencia depende de un S . Dado que no hay razones para suponer que son extra-mentales, y sí las hay para suponer que son mentales, deberemos concluir que son mentales, y que su *esse est percipi*.⁶⁵ Por ello es razonable considerarlos una sub-clase de los estados mentales.

El apartado anterior lo dediqué a argumentar a favor de que no podemos conocer las construcciones lógicas en su carácter extra-mental [3]. Sólo podemos conocer los

⁶⁵ Véase Capítulo II, Sección II.1.2 de esta tesis.

constituyentes de las construcciones lógicas como *sense-data*, y además como *sense-data* mentales, ya que no hay ninguna razón para suponerlos extra-mentales, y sí la hay para suponerlos dependientes de un *S*. En consecuencia, sólo conocemos nuestros propios estados mentales, lo cual expresa el solipsismo epistémico.

De la última consecuencia de la teoría de Russell, bajo la cual sólo conocemos nuestros propios estados mentales, se sigue lógicamente que no tenemos ningún tipo de conocimiento empírico. Ésta es la conclusión del escéptico tradicional sobre el conocimiento del ME. Sin embargo, dada la comodidad de Russell con la idea de “fundamentar la física sobre una base solipsista” [Russell: 1914b, p.158], y dado que deja abierta la posibilidad de que los *sense-data* sean mentales, es sensato preguntarse si su teoría, en lugar de tener la consecuencia del solipsismo epistémico, conllevaría más bien un solipsismo metafísico, como forma de idealismo⁶⁶. Si esto es el caso, entonces no podemos concluir que su teoría desemboca en un escepticismo, porque el escepticismo asume que existe un mundo exterior a la mente de cualquier sujeto, mientras que el idealismo sostiene que no lo hay. Trataré sobre esto en el siguiente apartado.

III.3 Consecuencia: Escepticismo epistémico sobre el ME

En este apartado defenderé la tesis de que de la teoría de Russell se sigue un escepticismo epistémico sobre el ME. Realizaré esta defensa ofreciendo razones para creer que el solipsismo seguido de la teoría de Russell es únicamente un solipsismo epistémico, y no uno metafísico.

Comencemos enunciando dos tesis generales, que corresponden a la del solipsista epistémico y a la del solipsista metafísico:

SE: Puede o no haber un mundo externo a mi mente. Si lo hay, no lo conozco.

SM: No hay un mundo externo a mi mente (todo lo que existe está dentro de ella).⁶⁷

Es necesario excluir la posibilidad de que la teoría de Russell tiene la consecuencia de un solipsismo metafísico. Es necesario porque Russell nunca cierra la posibilidad de que los *sense-data* sean mentales, y también dice que es plausible la empresa de fundamentar el conocimiento del mundo (¿exterior?) en los *sense-data* de una sola persona. Si su teoría permite esto, entonces tendrá la consecuencia del solipsismo metafísico.

Una aplicación completa del método que substituye las construcciones por inferencias, exhibiría totalmente a la materia en términos de *sense-data*, e incluso, debemos añadir, de los *sense-data* de una sola persona, ya que los *sense-data* de otros no pueden ser conocidos

⁶⁶ En el siguiente apartado caracterizaré este tipo de idealismo.

⁶⁷ *SE* está en lugar de „solipsista epistémico”, y *SM* en lugar de „solipsista metafísico”. Ambas tesis las reconstruyo basándome en Russell [1948, p.158] y Borst [2010, pp.747-748].

sin algún elemento de inferencia. [...] Me daría la mayor satisfacción [...] fundar la física sobre una base solipsista; pero aquellos – y me temo que son la mayoría – en los cuales las afecciones humanas son más fuertes que el deseo por la economía lógica, sin duda no compartirán mi deseo de hacer del solipsismo científicamente satisfactorio. [Russell: 1914b, pp.157-158]. El subrayado y la traducción son mías.

A partir de este pasaje, en conjunción con una tesis bajo la cual los *sense-data* son mentales, podríamos concluir que Russell era un solipsista metafísico. La física se encarga de ofrecer respuestas sobre fenómenos del ME. Si el ‘solipsismo es científicamente satisfactorio’, entonces se conoce el ME únicamente conociendo los estados mentales. ¿Cómo es esto posible? La respuesta más razonable es: reduciendo ontológicamente el ME al mundo mental. Mediante un poco de análisis de la tesis del solipsismo metafísico, podemos derivar de dicha tesis esta otra:

I: Hay una conexión necesaria entre *S* y cualquier objeto conocido por *S*, bajo la cual la existencia del objeto depende de ser percibido por *S*.

Si la teoría de Russell permitiera *SM*, tendría que comprometerse con esta cláusula *I* del idealismo, y además ofrecer una justificación de *I*. Tendría este compromiso idealista, porque el solipsismo metafísico es una forma de idealismo, en la medida en que acepta la existencia de un mundo meramente mental.

Sin embargo, la teoría de Russell no permite *I*. Russell proporciona un argumento a favor de la tesis de que los *sense-data* son lógicamente independientes del sujeto que los percibe, por lo que ellos pueden existir sin que el sujeto los capte. Esto es posible en virtud de su definición de dato sensorial, como ‘algo aprehendido’, y no algo cuya naturaleza y existencia depende de ser percibido⁶⁸. Como la teoría de Russell no hace posible la verdad de *I*, entonces la teoría misma cierra la posibilidad del solipsismo metafísico.

La solución de Russell al problema del conocimiento del mundo externo es viable, justamente porque pretende no comprometerse con tesis sobre la naturaleza del ME. Ahora, si su teoría ofrece una solución satisfactoria o no, es otro asunto, del cual me ocupé en las dos secciones anteriores y retomaré en seguida.

La teoría de Russell no desemboca en un solipsismo metafísico, pero sí en un solipsismo epistémico, como expliqué en la sección anterior. Recordemos la tesis del solipsista epistémico:

SE: Puede o no haber un mundo externo a mi mente. Si lo hay, no lo conozco.

Esta tesis es la misma que la conclusión del escéptico del conocimiento del mundo externo. Ambas afirman que, de haber un ME, no conocemos ninguna *p* sobre él. Dado que se sigue el escepticismo de la teoría de Russell, esta teoría no resuelve el problema del conocimiento del ME. Ella no puede fundamentar nuestro conocimiento empírico *a posteriori* a partir de *sense-data*, porque no puede ir más allá de ellos. Y peor aún, la imposibilidad de inferir sensibilia extra-mentales permite que los *sense-data* sean mentales,

⁶⁸ Véase Capítulo II, Sección II.3.2 de esta tesis para la reconstrucción del argumento de Russell.

y contribuye a hacer razonable la tesis de que los *sense-data* son mentales. Esto es, el problema principal con su teoría es que no puede justificar la tesis de que el mundo que conocemos, constituido por datos sensoriales, es extra-mental.

III.4 Conclusión general

Russell no puede fundamentar el conocimiento empírico *a posteriori*, o en las palabras planteadas en nuestro capítulo I, no puede „justificar la tesis de que *los sentidos son una fuente adecuada de justificación*’ intentando apelar a la propia *empiria*. Su mayor problema, es que ni siquiera logra apelar a dicha *empiria*, entendida como la experiencia del ME, porque no va más allá de sus *sense-data*, que son además *sense-data* mentales.

El razonamiento de Russell para llegar a la solución que él proporcionó al problema del conocimiento del ME, fue a grandes rasgos el siguiente: Dado que el escéptico tradicional es irrefutable porque exige un fundamento *a priori* del conocimiento empírico, entonces ofreceré uno *a posteriori*. Los *sense-data* son buenos candidatos, porque tenemos certeza de ellos y tiene sentido creer que son causados por los objetos físicos, por lo que su existencia podría no depender únicamente de algún *S*. No obstante, hay problemas de principio para estar justificados en la existencia de objetos extra-mentales, porque no los podemos inferir *justificadamente* a partir de *sense-data*. Para inferirlos *justificadamente*, tendríamos que conocer un principio que validara la inferencia, pero no podemos conocer tal principio, por lo que no podemos conocer el ME. Entonces, en lugar de comprometerse con la existencia de objetos físicos, habrá que reinterpretar la física, y sus objetos serán las construcciones lógicas como agrupaciones de sensibilia. Sin embargo, si la física ha de seguir comprometida con un realismo – que implica tanto la tesis de que sus objetos son públicos, accesibles a más de un sujeto, como la tesis de que son independientes de cualquier sujeto – hay que justificar la tesis de que las construcciones lógicas son extra-mentales. Si no hacemos esto, no parece que podamos decir que conocemos las construcciones lógicas en su carácter extra-mental, esto es, como constituyentes del ME.

Russell no puede justificar la tesis de que los sensibilia se conocen en su carácter extra-mental (que se conocen los constituyentes últimos del ME), por lo que no puede justificar la tesis de que conocemos el mundo como un mundo extra-mental. A lo más que puede llegar a justificar, es que los *sense-data* se conocen directamente, como entidades mentales.

La consecuencia de la teoría epistemológica de Russell (1905-1918), es la del solipsismo epistémico. Y la tesis del solipsismo epistémico, a saber, que sólo se conocen los estados mentales del sujeto en cuestión, y nada sobre el ME, es la misma que concluye el escéptico tradicional. Algunos filósofos leen el argumento escéptico en contra del conocimiento del ME como una reducción al empirismo, bajo la cual se asume que hay conocimiento empírico y, ofreciendo un análisis del conocimiento que implique certeza, se aplica el análisis al conocimiento empírico y se concluye que bajo esa exigencia el conocimiento empírico no llega a ser realmente conocimiento. Creo que esta lectura es muy atinada. Russell pretende fundamentar el conocimiento empírico en una base totalmente cierta, desde la cual se pudiera heredar la certeza hacia nuestras creencias sobre

el ME. No lo logra, porque 1) no puede justificar la tesis de que esa base es *a posteriori*, y 2) no puede justificar la tesis de que se hereda la justificación a partir de ella a las creencias empíricas. Esto se traduce en que no puede justificar la tesis de que *„los sentidos son una fuente adecuada de justificación”* con certeza (*a priori* o *a posteriori*), que es lo que exigía el escéptico. Como no lo puede hacer, la consecuencia es inevitable: no hay conocimiento del ME.

Bibliografía

- BORST, C., [2010], “Solipsism”, en *A Companion to Epistemology*, Wiley & Blackwell, segunda edición [2010].
- BROWN, N. [1957] “Sense-Data and Material Objects”, en *Mind*, New Series, Vol.66, No.262 (Apr. 1957), pp.173-194, publicado por Oxford University Press.
- COATES, P. [2007] “Sense-Data”, como entrada en la *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- DAVID, M., [2009], “The Correspondence Theory of Truth”, como entrada en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- DESCARTES, R., [1641] *Meditaciones Metafísicas*, publicado en [2003] por Ed. RBA, Barcelona.
- GETTIER, E., [1963] “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23: pp. 121-123.
- HETHERINGTON, S. [2002] “Epistemic Responsibility: A Dilemma”, publicado en *The Monist*, vol. 85, Julio del 2002.
- HUEMER, M. [2007] “Sense-Data”, como entrada en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- [2001] *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- HYSLOP, A., [2009] “Other Minds”, como entrada en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- KLEIN, P.D., [1984] *Certainty: A refutation of Scepticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- [1995] “Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails”, en *Epistemology, Contemporary Readings*, editado por Michael Huemer, [2002], Routledge, Nueva York.
- [2001] “Skepticism”, como entrada en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- [2005] “Epistemology”, como entrada en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Inglaterra, recuperada en <http://www.rep.routledge.com/article/P059>.
- [2007] “Human Knowledge and the Infinite Progress of Reasoning”, en *Philosophical Studies*, Vol. 134, No.1.

- LARMORE, C. [2006] “Descartes and Skepticism”, en *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Blackwell Publishing, USA/UK/Australia., pp. 17-29.
- MIAH, S. [2006] *Russell’s Theory of Perception*, editado por Continuum Studies in British Philosophy, NY.
- NAGEL, T., [1986] *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York.
- PRICHARD, H.A., [1915] “Mr. Bertrand Russell on Our Knowledge of the External World”, en *Mind*, New Series, Vol. 24, No. 94, pp. 145-185.
- PUTNAM, H., [2006] *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid.
- RUSSELL, B. [1912] *Los problemas de la filosofía*, publicado en [1982] por Época, S.A., Barcelona, traducción de Joaquín Xirau.
- [1912b] “On Matter”, publicado en *The Collected Papers on Bertrand Russell. Volume 6*, publicación [1994] por McMaster University, Gran Bretaña.
- [1913a] “The Nature of Sense-Data: A Reply to Dr. Dawes Hicks”, publicado en *The Collected Papers on Bertrand Russell. Volume 6*, publicación [1994] por McMaster University, Gran Bretaña.
- [1913b] *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, publicado en [1992] por Routledge, George Allen & Unwin, Inglaterra/Nueva York.
- [1914a/1969] *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin, Lgd, London, UK.
- [1914b] “The Relation of Sense-Data to Physics”, en *Mysticism and Logic, and other essays*, publicado en 1956 por George Allen & Unwin LTD, Inglaterra.
- [1918] “The Philosophy of Logical Atomism” en [1972] *Russell’s Logical Atomism*, editado por David Pears, Fontana/Collins, Inglaterra.
- [1948] *Human Knowledge: its Scope and Limits*, publicado en [2009] por Routledge, Nueva York.
- RUSSELL, Bruce [2007] “A *Priori* Justification and Knowledge”, como entrada en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- STROUD, B. [1984] *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford University Press Inc., Nueva York.
- STUBENBERG, L. [2010], “Neutral Monism”, como entrada en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.