

*Escepticismo como tragedia intelectual:  
Stanley Cavell y el problema  
de las otras mentes*

*(Skepticism as an intellectual tragedy: Stanley Cavell  
and the problem of other minds)*

David PÉREZ CHICO

Recibido: 4 de febrero de 2008

Aceptado: 28 de mayo de 2008

**Resumen**

Las posturas dogmáticas y escépticas respecto al problema de las otras mentes comparten al menos un supuesto que las convierte en las dos caras de la misma moneda: pensar que el conocimiento de las otras mentes y el de la propia mente son idénticos. Cavell discute este supuesto compartido y el del mito de lo interno convirtiendo el problema de las otras mentes en un problema de auto conocimiento (en el problema de –conocer y expresar– mi propia mente).

*Palabras clave:* lenguaje privado, concepción egocéntrica, reconocimiento, criterios, Wittgenstein.

**Abstract**

Skeptic and dogmatic views about the problem of other minds are based on at least one shared assumption: thinking that knowledge of other minds and knowledge of our own mind are both of the same kind. Cavell negates this assumption together with the *myth of the internal* in such a way that he converts the problem of other minds into the problem of self-knowledge (into the problem of knowing my own mind and making myself known).

*Keywords:* private language, egocentric conception, acknowledgement, criteria, Wittgenstein.

## 1. Introducción

El escepticismo en general –el referido a los problemas de las otras mentes y del mundo externo en particular– y la filosofía del lenguaje ordinario conforman la base de temas académicamente más ortodoxos sobre los que se levanta el edificio de temas quizás más conocidos y claramente más heterodoxos de los que se ha venido ocupando Stanley Cavell desde hace más de tres décadas. Igual que en el resto de los casos, su acercamiento al problema de las otras mentes es muy sugerente y original. No sólo da una respuesta al problema que socava el supuesto sobre el que se asientan tanto la duda escéptica como la afirmación dogmática, sino que es un perfecto ejemplo de cómo hacer filosofía –parafraseando a Hilary Putnam– sin adjetivos: Cavell, un filósofo de formación analítica, lleva el problema de las otras mentes desde sus planteamientos más analíticos hasta más allá del límite de esta tradición filosófica. La respuesta de Cavell al problema de las otras mentes, por cierto, necesita negar el acceso transparente y privilegiado en términos de certeza que cada uno de nosotros tendría a todos sus estados mentales, evitando con ello que este tipo de acceso sea el que sirva tanto de modelo para el pretendido conocimiento que tenemos de los estados mentales de los demás, como de punto de partida para la negación escéptica no sólo de este tipo de acceso sino también de la existencia de las otras mentes.

Con el presente trabajo nos proponemos ofrecer una reconstrucción del interés y del tratamiento del problema de las otras mentes por parte de Cavell. Lo haremos por fases, comenzando por la exposición a grandes rasgos de los supuestos básicos que definen el problema de las otras mentes; continuaremos con la interpretación que lleva a cabo Cavell del argumento del lenguaje privado de Wittgenstein; luego atenderemos al tipo de respuesta anti-escéptica más radical con el objetivo de situar con mayor exactitud a Cavell dentro de las posiciones extremas entre las que discurre el debate; más adelante caracterizaremos con mayor exactitud la postura de nuestro autor comparándola con algunas de sus apreciaciones en referencia al problema del mundo externo; y analizaremos su propuesta de solución a partir de la noción de reconocimiento. Concluiremos nuestro trabajo con una breve caracterización del escepticismo respecto a las otras mentes en términos de tragedia intelectual que es lo que ocurre cuando no somos capaces de solucionar, no ya el problema (del conocimiento o la existencia) de las otras mentes, sino el (del conocimiento y la expresión) de mis propios estados mentales.

## 2. El problema de las otras mentes

En circunstancias normales me parece que en mi mundo no sólo hay cosas, sino que también hay en él *otros* como yo, cosas vivientes que no están meramente en el

mundo, sino que están allí *también* y están conmigo. Sobre estas otras personas realizo continuamente afirmaciones con respecto a sus estados psicológicos (sentimientos, estados de ánimo, pensamientos, sensaciones, etc.) basadas en el conocimiento que tengo de la mía. Dicho de otra manera, parece también normal pensar que la única manera de hacerme una idea de en qué consiste la vida mental de los demás es en referencia a la mía propia y, a diferencia de cómo me parece obtengo conocimiento de mis estados mentales, el único acceso que tengo al de los otros es indirecto.

El argumento escéptico sobre las otras mentes toma como modelo de conocimiento el que cada uno de nosotros tiene de sus propios estados mentales y se aferra a la imposibilidad de acceder directamente a las mentes de los otros –y por lo tanto de conocerlos en los mismos términos en que conozco a mis propios estados– no sólo para cuestionar la veracidad de nuestras atribuciones de estados y propiedades psicológicas, sino también para cuestionar la existencia de otras mentes. Es decir, la duda escéptica sobre las otras mentes puede comenzar siendo una duda acerca de si una persona realmente está padeciendo, pongamos por caso, un dolor o si únicamente finge que lo padece, esto es, se trata de una duda posibilitada porque la posición epistémica en la que nos encontramos no nos permite justificar nuestras afirmaciones referidas a los estados psicológicos de otra persona; y puede adquirir mayor entidad si el escéptico va más allá y pasa de cuestionar el estado psicológico en que se encuentra esta otra persona –porque la evidencia de que dispone no le permite decidir con certeza–, a afirmar que esa misma evidencia no le permite suponer la existencia de otros estados psicológicos que no sean los suyos. En este movimiento ascendente se pierde algo cuya existencia asumíamos con total normalidad: al resultar del todo imposible satisfacer nuestras pretensiones originales de conocimiento acerca de lo que piensan, sienten y padecen los otros, el escéptico *descubre* que la existencia de las otras mentes no está asegurada. Obviamente, el paso hasta la anterior privación metafísica requiere una explicación de los supuestos que le sirven de fundamento. Unos supuestos que forman parte de lo que podríamos llamar “concepción egocéntrica” y que es heredera de la visión cartesiana de los seres humanos: la que escinde al “yo” hasta el punto de diferenciarlo de sus estados mentales. Unos estados mentales que serían completamente transparentes para su poseedor (tendría un acceso privilegiado e inmediato a los mismos), pero totalmente opacos para los demás. Siendo así que el cuerpo de cada uno oculta la subjetividad propia que se convierte, de esta manera, en algo imposible de conocer para los demás. Así, además del dualismo propio de la concepción egocéntrica (el cuerpo que acoge dentro de sí a los estados internos de cada cual), al convertir la subjetividad ajena en objeto de conocimiento se mantiene la idea según la cual el tipo de conocimiento perseguido ha de ser semejante al que cada uno de nosotros posee de sus propios estados.

### 3. Wittgenstein y el Lenguaje Privado

En primer lugar, por lo tanto, Cavell necesita demostrar que aunque sea verdad que los criterios que gobiernan la aplicación de conceptos psicológicos no confieren certeza, no por ello estamos obligados a abrazar el escepticismo. Si lo logra, habría sentado las bases para socavar la duda escéptica por cuanto, en ese caso, parecería claro que el filósofo escéptico se equivoca al interpretar la falta de certeza como un fallo de nuestros criterios antes que como una indicación de que el concepto de certeza no es aplicable en este nivel, ni en el de la relación de los seres humanos con el mundo –simétricamente, el filósofo que se afane en afirmar la existencia de dichos criterios para asegurar esta otra relación también se equivoca–. Es en este espíritu en el que Cavell apela a la noción de criterio mantenido por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* porque le parece que la clase de criterios que allí se encuentran son un ejemplo perfecto de criterios cuya misión principal no es la de probar con certeza la existencia de nada.

Negar la existencia de criterios de certeza –con posterioridad a que su necesidad haya sido postulada, como ocurre en el intercambio tradicional entre el escéptico y su oponente– es una de las tesis que sustentan al escepticismo y por ello más de un autor ha pensado que el concepto de criterio no es importante en el tratamiento que recibe el problema de las otras mentes por parte de Wittgenstein,<sup>1</sup> o que éste es un escéptico directamente. Ahora bien, en opinión de Cavell lo que Wittgenstein nos enseña en el problema de las otras mentes es cómo se producen y se sustentan recíprocamente algunas falsas concepciones de lo interno y de lo externo.

El escéptico asume que nuestros criterios ponen en relación el comportamiento con *algo más*, algo que no es visible para quienes están fuera, pero con lo que la persona en cuestión está directa e inmediatamente familiarizado. Desenmascarar esta concepción es, a juicio de Cavell, precisamente el objetivo del famoso argumento del lenguaje privado. Es por ello que, antes de nada se hace imprescindible aclarar la noción de privacidad. Así, nuestro autor se pregunta lo siguiente: “¿En qué espíritu ‘niega’ Wittgenstein la ‘posibilidad’ de un lenguaje privado?” (Cavell 1979, pp. 139 y ss.), ¿qué idea tenemos de privacidad para pensar que al ser negada por Wittgenstein estaría contradiciendo una idea básica sobre nuestra condición?<sup>2</sup> Una posibilidad es la de privacidad como *secreto*, pero no parece que sea una posibilidad filosóficamente interesante. Una que sí puede serlo, y que Cavell identifica con lo que Wittgenstein se proponía negar, es la idea de privacidad como *exclusividad*: Wittgenstein no negaría la posibilidad de que la especificidad de cada

<sup>1</sup> Saul Kripke quizás sea el autor más famoso de entre los que defienden esta opinión. Según Kripke, cualquier puente entre nosotros y las mentes de los otros llega demasiado tarde. Nuestra actitud se revela como una actitud hacia otras mentes en virtud de actitudes tales como la de pena y otras similares (Vid. Kripke 1982, p. 142).

uno pueda, de hecho, pasar inapreciada, pero sí niega que tenga que pasar desapercibida. La diferencia con el escéptico consiste en que para éste cada mente es tan singular que es inaccesible para todos los demás. Se trata de algo exclusivo porque no es posible compartir la vida interna de los otros.<sup>3</sup>

A lo que se opone Wittgenstein es a que exista *algo* entre lo interno (nuestros estados internos) y lo externo (el mundo, las demás personas).<sup>4</sup> Y lo que afirma es que existe una conexión natural entre ambos, aunque tampoco esta caracterización es del todo exacta porque da la impresión de que existen *dos* cosas opuestas, mientras que Wittgenstein nos diría que no existe ningún vacío entre, pongamos por caso, el dolor y la expresión de dolor.<sup>5</sup> Sin ser exactamente el mismo caso, contamos con el ejemplo del filósofo escocés Thomas Reid, quien se opuso a la diferenciación entre *sentir* un dolor y *tener* un dolor, señalando esto último como la esencia de un dolor:

cuando me duele algo no puedo decir que el dolor que siento sea una cosa y que mi sensación sea otra cosa distinta. Son una y la misma cosa, y no pueden ser separadas ni tan siquiera en la imaginación (Reid 1969, I (i), p. 12).

Wittgenstein, por su parte, no se refiere tanto a la esencia de las sensaciones privadas (el ser tenidas en oposición a ser percibidas), como a la expresión de las mismas: el significado de mis expresiones de dolor no lo pongo yo, sino que me viene dado en el lenguaje que he adquirido. Según Cavell, lo que Wittgenstein nos muestra es la dependencia de la referencia respecto de la expresión de los estados internos. Según éste, pretender que mis estados internos son “privados”, implicaría que otra persona no puede entender los términos de mi lenguaje interno. Desde esta perspectiva, sus comentarios sobre el lenguaje privado tendrían como objetivo arrojar luz sobre su aspecto público negado por la concepción egocéntrica, y parece más o menos claro que es la fantasía del lenguaje privado defendido por esta concepción la que da pie al escepticismo. Una privacidad semejante, nos dice Cavell, provoca en mí, además, inexpresividad —como si para evitar traicionarme fuera mejor no

<sup>2</sup> Cfr. 1979, p. 438 (“¿Qué idea tenemos de privacidad?”).

<sup>3</sup> Locke, por ejemplo, mantenía que a pesar de que de ordinario supongamos que nuestras palabras coinciden con las que emplean (las que tienen en sus mentes) las demás personas y, además, que esas mismas palabras nos permiten hablar de las cosas tal y como realmente son, “no pueden significar nada que no sean las ideas que se encuentran en la mente del hablante” (Locke 1690/1999, Libro III (ii), pp. 4-5).

<sup>4</sup> Cfr. 1979, pp. 444-5.

<sup>5</sup> Cfr. 1979, p. 339: “Queremos decir que cuando expresamos nuestra identificación del dolor de otro, lo que identificamos no es sólo una expresión sino también aquello de lo que la expresión es expresión; nuestras palabras alcanzan tan inmediatamente el dolor mismo como la conducta —*eso* el dolor mismo es lo que nuestras palabras *significan*—”.

darme a conocer—, o en que mis propios términos psicológicos queden fuera de mi control: la interioridad como “mito” se convierte en el secreto mejor guardado: la fantasía de la privacidad junto con la idea de la exclusividad de nuestras vidas internas, desemboca en una idea metafísica de lo interno como inalcanzable (1979, p. 368).<sup>6</sup>

#### 4. La posición anti-escéptica ortodoxa

Suponemos, por lo general, que en situaciones prácticas el filósofo escéptico no practica su escepticismo, pero no podemos afirmar que no sea consciente de ello —puesto que es equivalente a dar por supuesto lo que el escéptico está cuestionando—. Ahora bien, aunque los críticos consiguieran mostrar que el escéptico defiende una ilusión, esto es, que el suyo es un descubrimiento tan sólo aparente, no podrían hacerlo basándose en que nuestros estados internos o sentimientos son, de hecho, (*literalmente*, o *numéricamente*) los mismos que los de esa otra persona. Esta respuesta anti-escéptica es, dice Cavell, fatal por varios motivos: (1) no es exacta, o de serlo no deja de ser limitada; (2) es vacía porque el escéptico no niega que nuestros estados puedan ser los mismos descriptivamente (aunque no puedan serlo numérica o literalmente); lo cual explica que (3) el descubrimiento que pretende haber hecho el escéptico sea más *fuerte* que el supuesto hecho anti-escéptico ya que éste, a pesar de su aparente obviedad, es contrarrestado por el descubrimiento contrario; y todo ello revela que (4) las motivaciones anti-escépticas tradicionales son, por lo

---

<sup>6</sup> Jacques Bouveresse es el autor que acuñó la expresión “mito de lo interno”: “¿cómo se llega de algo tan indiscutible, a saber, que mi experiencia es mi experiencia, a construir un mito de la interioridad inaccesible, de la incomunicabilidad de las experiencias vividas y de la insularidad de las conciencias?” (Bouveresse 1976, p. 75). De ser el único que tengo la experiencia que tengo, quiero pasar a ser el único en saber en último término qué experiencia tengo. ¿No privatizo con ello fraudulentamente el lenguaje en que mis experiencias pueden ser expresadas? El error mítico de la interioridad radica, según Bouveresse, en creer que nuestras expresiones no sólo designan experiencias privadas, sino además que su significado deriva de experiencias de ese tipo. En consecuencia, negar la posibilidad de un lenguaje privado no tiene porqué ser lo mismo que negar la validez de las descripciones de sensaciones o de experiencias privadas, sino más bien supondría mantener que el lenguaje en que tales cosas pueden expresarse con sentido es un lenguaje que forma parte de un lenguaje más amplio. (Ibidem, p. 699). Otro autor que rechaza esta concepción egocéntrica tradicional de lo interno y que, por el contrario, defiende una concepción pública de lo subjetivo es Donald Davidson (más exactamente, a lo que se opone Davidson es a la idea de que lo “subjetivo sea el fundamento del conocimiento empírico objetivo” [Davidson 2001a, p. 46]). Según Davidson nuestros pensamientos son “internos” y “subjetivos” en el sentido de que “sabemos lo que son de un modo en el que nadie más puede saberlo”. Pero aparte de la posesión de los pensamientos, que es necesariamente individual, hay que tener en cuenta el contenido de los mismos, que no lo es: nuestros pensamientos “están conceptualmente localizados en el mundo que habitamos” (Davidson 1991b, p. 165).

menos, tan cuestionables como las escépticas pues, ¿qué es lo que teme perder el crítico de ser cierto el descubrimiento escéptico?, ¿qué es exactamente lo que defiende con tanto interés? Pongamos por caso que fuera cierto que es posible tener (descriptivamente) el mismo dolor, ¿cómo podríamos saber que se trata del mismo dolor?, ¿no tendríamos que tener un acceso directo al dolor del otro para poder compararlo con el mío?, ¿y no es esto precisamente lo que cuestiona el escéptico? Incluso habiendo aceptado un sentido en el que nuestros estados internos podrían ser iguales, ¿no quedaría aún por resolver la cuestión de si es posible saber lo que el otro está sintiendo? Y mostrar que el filósofo escéptico no quiere decir lo que ha dicho no es tarea fácil; en cualquier caso, no es ni tan siquiera fácil imaginar *cómo* debería hacerse (o quizá sí: tomándonos en serio el problema planteado por el escéptico).

Según Norman Malcolm, si “igual” y “numéricamente igual” no son lo mismo, entonces deberíamos ser capaces de elaborar criterios para cada caso. Cavell insiste en que, siendo muy benevolentes con el análisis de Malcolm, aunque pudiera ocurrir que el dolor que dos personas sienten en un determinado momento sea numéricamente igual, de nada nos vale a la hora de afirmar que una de ellas sabe perfectamente el dolor que el otro siente, pues toda la evidencia de que dispone para justificar tal aseveración es la suya propia: el hecho de que él siente dolor. No puede superar, pudiéramos decir, su propia subjetividad. Por lo tanto, conceder que pueda darse el caso de dos estados internos numéricamente idénticos cada uno de ellos experimentado por una persona distinta, no hace más que apoyar la conclusión del escéptico.

El argumento de Cavell incluye dos casos: en uno el pretendido conocimiento es demasiado intelectual (basado en inferencias para las que no se cuenta con la evidencia adecuada) y en el otro es demasiado inmediato. En cualquier caso, lo que toca preguntar sería: “¿en qué consiste *conocer* a una persona?” (Cavell 1969, p. 60).

## 5. Mundo Externo vs. Otras Mentes

Una manera de mostrar directamente que la conclusión escéptica es incoherente podría ser la de examinar en qué consiste saber, por un lado, que alguien está sufriendo un dolor y, por otro, que *yo* tenga un dolor. Si somos capaces de demostrar que cuando alguien dice “sé que tengo un dolor”, en realidad esa persona no está expresando un conocimiento de algo, sino que esa misma afirmación no es más que una de las posibles maneras de expresar el dolor –dicho de otra manera, si nadie mantiene una relación de conocimiento con sus estados internos– entonces ¿cómo puede pretender el escéptico conocer los estados internos de otros, o extraer conclu-

siones radicales a partir del aparente fracaso a la hora de lograr tal conocimiento?<sup>7</sup>

Ya habríamos visto de qué manera las consecuencias de la conclusión escéptica se siguen de la suposición de que, de hecho, cada uno de nosotros conoce sus propios estados internos, de manera que, cuando tratamos de conocer los estados internos de otro y vemos que no nos es posible, creemos que él sí que los conoce y, por lo tanto, un vacío insalvable se abre entre nosotros. Pero también es posible otra estrategia (adoptada por Malcolm y, de alguna manera, también por Cavell; en ambos casos siguiendo los pasos de Wittgenstein) que consiste en “degradar” el estatus de nuestras relaciones intersubjetivas, e incluso el de nuestro auto-conocimiento, sin que eso conlleve una degradación de nuestra condición, o de la calidad de nuestras relaciones. Ocurriría simplemente (o quizás no tan simplemente, pues las causas que propiciaron esa situación pueden haber sido muy importantes), que tradicionalmente se habría puesto muy alto el listón epistemológico: no puedo conocer los estados internos de los otros porque no puedo tenerlos.<sup>8</sup>

La diferencia entre Malcolm y Cavell reside en que el primero parece reservar los usos de “yo sé” para casos en los que conocer algo implica conocerlo con certeza y, por ello, cree que “yo sé”, cuando nos referimos a un estado interno, no puede cumplir con su cometido tradicional. Cavell, por su parte, considera que no todos los posibles casos en los que “yo sé” expresa conocimiento han de implicar un conocimiento cierto, sino que se refieren a una suerte de reconocimiento (sé que llego tarde, sé que me estoy comportando incorrectamente, etc.) y se trata de casos, además, que ejemplifican el uso relevante de “yo sé” cuando nos referimos a nuestros estados internos. La noción de reconocimiento va más allá de la noción de conocimiento en el sentido de que me lleva a reconocer lo que ya conozco: conocer que a alguien le duele algo es, en parte, saber que el dolor del otro me requiere una respuesta (1979, p. 62).<sup>9</sup>

Cuando el escéptico, o el filósofo tradicional, deja entrever su disgusto con el excesivo énfasis que autores como Wittgenstein o el propio Cavell ponen en la gramática de un concepto porque parece dejar fuera, por ejemplo, al dolor mismo, no aciertan a ver que lo que realmente se deja fuera, según Cavell, es mi *respuesta* a la conducta de dolor cuando ésta aparece.

En resumidas cuentas, lo importante cuando afirmamos conocer nuestros propios estados internos es que, según Cavell, se trata, pongamos por caso, de expresiones de dolor y, además, estas expresiones adoptan la forma de reconocimiento. Siguiendo con el ejemplo del dolor, si reconocemos que nos duele algo, entonces

<sup>7</sup> Cfr. 1969, p. 60.

<sup>8</sup> Cfr. 1969, p. 65.

<sup>9</sup> En “The Avoidance of love: A Reading of *King Lear*” (en 1969, pp. 267-356), Cavell nos dice que el reconocimiento de otro me obliga a reconocer la relación específica del otro conmigo (se pregunta allí: ¿qué tiene que revelar Lear sobre sí mismo para reconocer a Cordelia?).



sabemos que conocemos algo. Que esto sirva como refutación del escepticismo depende de si se exige certeza para que algo sea conocimiento. En cualquier caso, la solución a la que apunta Cavell permite bloquear la conclusión universal escéptica: el que no conozcamos los estados internos de otra persona es lo normal en muchos casos, por ejemplo, cuando esa otra persona los mantiene a buen recaudo de la curiosidad ajena, pero de estas limitaciones no se sigue que *nunca* podamos conocer los estados internos de los otros.<sup>10</sup> De todos modos, aunque alguien que

<sup>10</sup> Cfr. 1979, p. 63. John McDowell es uno de los autores contemporáneos cuyos comentarios al respecto del conocimiento de las otras mentes y del mundo externo han contribuido a enriquecer el debate filosófico. Su postura en el problema que nos ocupa es un ejemplo del tipo de solución que asume la privación metafísica y deja sin resolver satisfactoriamente el problema de determinar en *qué* estado exactamente se encuentra la otra persona. Como Cavell y como muchos otros autores, también McDowell parte de una lectura de Wittgenstein; la diferencia con Cavell es que opina, de acuerdo con la línea trazada por Malcom y Albritton, que para Wittgenstein los criterios son “modos de decir cómo son las cosas” (McDowell 1983, vol. Lxviii, p. 463). Lógicamente, la solución del problema pasa entonces por elaborar una concepción satisfactoria de la noción de criterio que dé respuesta al escéptico. En un primer momento, la versión de McDowell modifica la versión más ortodoxa según la cual el criterio básico para los estados psicológicos es el comportamiento. McDowell añade que no basta con que se dé un determinado comportamiento, sino que hay que tener en cuenta también las circunstancias en las que se da: el mismo comportamiento no es siempre y en todas las ocasiones evidencia de la misma ocurrencia psicológica (Cfr. L. Wittgenstein, 1953/1988 §164). Además, McDowell elimina la mediación epistémica que se da en la concepción egocéntrica entre la evidencia disponible y la realidad de los estados psicológicos: sabemos que a alguien le duele algo cuando se satisface el criterio para que sea así (por ejemplo, la expresión de dolor) y en los casos en los que alguien disimula, o pretende sentir dolor cuando realmente no lo siente, únicamente nos parece que se satisface el criterio. Esto es, la solución de McDowell al problema escéptico es una propuesta disyuntiva: o bien se satisface realmente el criterio, o bien sólo parece que se satisface, pero en ningún caso estamos obligados a inferir una diferencia sustancial entre ambas alternativas. ¿De qué manera supera esta propuesta la duda escéptica? McDowell nos aconseja “suponer que decimos [...] que la apariencia de que tal y tal es el caso puede ser *o bien* una mera apariencia *o bien* el hecho de que tal y tal es el caso se hace manifiesto perceptivamente a alguien [...] El objeto de la experiencia en los casos engañosos es una mera apariencia. Pero no tenemos que aceptar que en los casos que no son engañosos también el objeto de la experiencia sea una mera apariencia, y por lo tanto algo que no atrapa al hecho mismo. Al contrario, debemos insistir en que la apariencia que se nos presenta en estos casos pertenece al hecho mismo que se expone al que lo experimenta” (McDowell 1983, p. 472). Es decir, a lo que tenemos acceso por medio de nuestros órganos sensoriales es al hecho mismo. Los criterios no son puentes entre los sujetos, lo que percibimos es directamente un hecho mental, ya sea el que realmente creemos que es u otro, pero en cualquier caso la propuesta de McDowell nos daría el “derecho intelectual para encogernos de hombros ante las dudas escépticas” (McDowell 1994 p. 143). Lo que tenemos aquí es una solución dirigida a solventar directamente la privación metafísica de la que hablábamos con anterioridad, pero lo que no parece resolver McDowell es la duda escéptica acerca de *qué* estado psicológico es exactamente el que está experimentando el otro. En cualquier caso, a McDowell no le parece mala del todo la “opción de vivir confortablemente en el mundo sin aspirar a conocerlo (McDowell 1986, p. 150), porque defiende una concepción de nuestras relaciones intersubjetivas y con el mundo en la que “la pertenencia compartida a una comunidad lingüística no es cuestión únicamente de interpretar los aspectos de la fachada externa con la que nos presentamos ante los demás, sino que [signi-

tiene un dolor no lo reconozca, lo sabrá, y su conocimiento se basa en que lo siente y eso es algo que, en el caso de ese preciso dolor, sólo puede hacer esa persona. Planteadas así las cosas, la conclusión escéptica no parece que sea incoherente, ni la negación de que afirmar “yo sé” referido a mis propios estados internos sea expresión de certeza parece una crítica lo suficientemente fuerte. Tampoco lo es la afirmación de que sí puede darse el caso de dos estados internos pertenecientes a dos personas diferentes que sean numéricamente iguales.

Expresemos ahora de otra manera el hecho incuestionable del que depende el *descubrimiento* escéptico: cuando yo, por ejemplo, trato de conocer si alguien experimenta una determinada sensación, existe una posición inmejorable para conocerla: la suya, la del poseedor de dicho estado; y nadie más podrá nunca alcanzarla. Ahora bien, ¿por qué no se toma lo anterior no como algo que describe una incapacidad nuestra, sino como un hecho general de la condición humana, lo cual debería ser tenido en cuenta como una circunstancia permanente de la misma?<sup>11</sup> Plantear el problema en base a la imposibilidad de sentir lo que otros sienten, yerra en su intento de capturar “mi experiencia de separación de los otros” (1969, p. 66). Debemos llegar a ser conscientes de que se trata de una analogía desacertada (la de la inaccesibilidad, la imposibilidad de *entrar* en la mente de los otros, etc.) y entonces concluiremos que no hay nada que no podamos hacer o que, en cualquier caso, sería necesario ahondar en qué es lo que no podemos hacer, pues ello contribuiría a aclarar todo este asunto del conocimiento de las otras mentes.<sup>12</sup>

Cavell interpreta al escéptico como si se encontrara en una situación en la que se ve a sí mismo en una posición óptima para juzgar si a otra persona le duele algo, pero la posibilidad de que la persona pueda no tener ningún dolor es real y no puede descartarse. Lo que debemos tratar de entender es si en el problema de las otras mentes existe un caso ideal de conocimiento, cómo puede llegarse a ocupar dicha posición<sup>13</sup>.

Un mayor conocimiento del problema mismo es lo que lleva a Cavell a llamar nuestra atención sobre el hecho de que, después de todo, los problemas del mundo externo y de las otras mentes no son del todo equivalentes. Para empezar porque no cree que el escepticismo acerca de la existencia de las otras mentes sea lo suficientemente escéptico. Dadas las condiciones de uso de criterios ordinarios tenemos que, por ejemplo, “la obligación de retener el concepto de dolor al articular o des-

---

fica que] nuestras mentes están disponibles para los demás [...] Una comunidad lingüística se concibe como una unión, no como una confrontación de rasgos externos (hechos accesibles para cualquiera), sino como un encuentro de mentes” (McDowell 1984, pp. 350-51); un acuerdo que es facilitado por el “conocimiento [por parte de los miembros de una misma comunidad lingüística] de los compromisos compartidos” (Ibid., p. 349).

<sup>11</sup> Cfr. 1969, p. 65.

<sup>12</sup> Cfr. 1969, p. 66.

<sup>13</sup> Cfr. Mulhall 1994, p. 109.

cribir [situaciones aparentemente de dolor, pero que no tienen por qué serlo] aseguran que la posibilidad de que se satisfagan los criterios de dolor y de que no haya dolor puedan invocarse únicamente cuando ciertas circunstancias específicas se dan; y esto por su parte nos previene de alcanzar cualquier conclusión escéptica *general*” (Mulhall 1994, 101).

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre con el problema de la existencia del mundo externo, Cavell no cree realmente que en el caso de las otras mentes exista una “situación ideal de conocimiento”, o para decirlo de otra manera, la situación en la que me encuentro es la mejor en la que puedo estar y, sin embargo, no puedo “conocer” lo que siente o lo que piensa otro: el mejor caso no es lo suficientemente bueno<sup>14</sup>. En otras palabras, cuando el problema es el de las otras mentes no es tan natural imaginar la existencia de una perspectiva como la de un ser omnisciente capaz de ver las cosas *sub specie aeternitatis*, aislada e independientemente de las circunstancias contextuales, como pudiera serlo en el caso del problema del mundo externo tal y como habitualmente se presenta en sintonía con las premisas cartesianas<sup>15</sup>. Cavell mantiene que en el caso de existir una perspectiva semejante en el problema de las otras mentes sería, o bien demasiado externa porque no tendría demasiado en cuenta mis propios estados, o no demasiado externa en cuanto que no revela suficientemente los estados de los demás.

Entre las cosas cuya existencia reivindicamos conocer, algunas son seres humanos [...] Y reivindicamos conocer cosas muy particulares sobre seres humanos particulares, por ejemplo que tienen dolor o que están enojados. Cada uno de los presentes en esta sala estaría ciertamente dispuesto a decir que sabe que ahora hay otros seres humanos en la habitación [...] Y yo, por mi parte, estoy dispuesto a decir que sé que ninguno de vosotros –tú por ejemplo– tiene ahora un dolor atroz. ¿Pero cómo sé esto? Por todo lo que sé, podrías tenerlo. Pero si me imagino que tienes un dolor atroz entonces debo imaginar naturalmente que me lo estás ocultando, que estás suprimiendo tus manifestaciones. Si tienes éxito en esto, entonces todo me parecería exactamente como me parece ahora, que te encuentras calmado y atento a lo que estoy diciendo [...] Pero ser capaz de imaginar que tienes un dolor atroz, sólo que me lo ocultas, es imaginar que aunque yo no lo sé de ti dolor, *tú* ciertamente sabes de él. Y esto es imaginar, o mejor suponer, que tú tienes como yo sentiencia, o mejor, conciencia, o mejor auto-conciencia; que tu eres como yo, un ser humano; que te he identificado correctamente como ser humano. ¿Qué justifica este supuesto? No impongo un supuesto análogo cuando reivindico conocer la existencia y las características de mesas y sillas, y de pedazos o bloques de arcilla: el

<sup>14</sup> Cfr. 1979, p. 560.

<sup>15</sup> Según esta manera de presentar el problema, es hasta cierto punto lógico que la solución al mismo pase por encontrar una atalaya lo suficientemente elevada como para poder contemplar el mundo como si se tratara de un objeto más (sólo que el más grande). Esta sería la perspectiva de un ser omnisciente, capaz de conocer el mundo en su totalidad. ¿Ocurrirá lo mismo con el problema de las otras mentes?, esto es, ¿es concebible una perspectiva semejante en este otro caso?

supuesto de que, si estoy en lo cierto al reivindicar que estas cosas existen entonces estoy en lo cierto en mi identificación de las mismas como materiales [...] Respecto a los objetos materiales, todo lo que reivindico, o supongo, es que lo *veo, los veo*. Se trata del supuesto más natural del mundo. ¿De dónde procede, pues, el supuesto según el que debo haberte identificado correctamente como un ser humano? De algún hecho tal como el de que mi identificación de ti como ser humano no es sólo una identificación *de ti* sino *contigo*. Esto es algo más que meramente *verte*. Llamémoslo proyección empática. [...] Ahora bien, ¿no podría equivocarme? [...] Por todo lo que sé, tú podrías ser una mutación, o un autómatas perfeccionado, o un androide, o un golem, o alguna otra especie de *alien* [...] si descubro que por todo lo que sé algún objeto material podría ser algo distinto de lo que parece ser (por ejemplo, una falsificación de la cosa real), no supongo al hacerlo que no puedo averiguar nunca, en otras circunstancias, el asunto. ¿Pero cómo podría averiguar jamás que tú no eres un autómatas o un androide, etc., una falsificación de un ser humano? (1979, p. 546).

La lección que aprendemos del recital anterior podría ser que lo que hace que nos veamos unos a otros como seres humanos depende de lo que Cavell denomina “proyección empática” y que, de ser así, la validez de cada proyección depende de las condiciones presentes de cada uno: “pues no habría forma alguna de salirme de mis proyecciones” (1979, p. 549). Pero además, si bien las proyecciones no garantizan por sí solas la existencia de otros como yo, no es lo mismo que en el caso de los objetos en el mundo externo, no es lo mismo, esto es, que si soñara o si alucinara, pues los otros no desaparecen una vez que me he dado cuenta de que el otro al que creo conocer por medio de la proyección empática no puede ser conocido de otra manera.

Sin embargo, el recital escéptico podría continuar con que, igual que el sueño o la alucinación son creadores de mundos –por ello mismo son privadores de *nuestro* mundo–, también la proyección empática de los otros podría serlo.<sup>16</sup> Ahora bien, según Cavell, el escéptico no ha sido capaz de mostrar que esto último pueda ser el caso. La razón que le impide creer que el recital escéptico concluya con que nunca podemos conocer es “en parte, que, incluso concediendo que haya algo que justifique el título de proyección empática, el recital no ha dado ninguna *alternativa* a esta proeza de la cognición humana” (1979, p. 550). Lo más que ha podido mostrar es que, en ocasiones, podemos equivocarnos sobre los objetos que identificamos empáticamente. De esta manera, la proyección empática es al conocimiento de las otras mentes lo que *ver* es al conocimiento de objetos externos, pero no a soñar. El que no haya alternativas para la proyección tiene como consecuencia que no haya manera de discernir entre ver seres humanos y soñar su presencia, el “mundo no sería proyectivamente indistinguible de como ahora es si yo dejara de proyectar, o

<sup>16</sup> Ibid., p. 550.

no lograra la mencionada proeza –mientras que el mundo sería sensorialmente indistinguible de cómo es si yo empezara a soñar y alucinar lo que percibo ahora mediante los sentidos [...]”<sup>17</sup>. En definitiva, el “*hecho* (hasta aquí al menos) es que yo no lo dudo, en todo caso que no soy presa de la duda escéptica. Los otros no desaparecen cuando fracaso en un caso determinado”<sup>18</sup>.

El escéptico nos dice que no podemos estar en la mejor posición para conocer al otro, es *éste* quien ocupa esa posición. Y si el otro ocupa la mejor posición para conocer sus estados es porque *existe*. Luego, el escepticismo acerca de la *existencia* de las otras mentes nunca llegará a ser lo suficientemente escéptico. ¿O sí? Lo que tampoco podemos negar es que el escepticismo no puede distinguir entre casos en los que hay alguien que conoce y casos en los que no; “entre casos en los que se simula una respuesta y casos donde lo que se simula es lo humano [...] como tal [...]”. El escepticismo ha hecho su trabajo: ha mostrado que *yo* no puedo conocer y que mi posición es la mejor. Es decir, la mejor excepto la del otro” (1979, p. 552). Las intuiciones acerca del problema de la existencia del mundo externo y sobre la existencia de las mentes de los otros parecen correr paralelas durante un largo trecho: en el primer caso, no puedo salirme de mi círculo de experiencias para compararlas con la realidad, si la hubiera, que aquéllas representan; mis sentidos se interponen entre la realidad y mi experiencia de dicha realidad. En el segundo caso, no puedo introducirme dentro del círculo de experiencias del otro, para compararlas con la realidad, si la hubiera, representada por lo que yo experimento de él; su cuerpo se interpone entre la realidad del otro y mi experiencia de esa realidad. No obstante, el cuerpo del otro me deja fuera a mí y dentro al otro, a *cada* otro, por lo que no podemos hablar de una duda generalizada y, en consecuencia, el recital escéptico no produce, en el caso del problema de las otras mentes, un caso ideal de conocimiento<sup>19</sup>. ¿Produce, sin embargo, un caso ideal de *reconocimiento*?

## 6. La privacidad en perspectiva y el caso ideal de reconocimiento

Cavell acude nuevamente a Wittgenstein para adoptar una línea intermedia entre los filósofos escépticos y sus críticos. Wittgenstein dice que nos parece obvio lo que quiere decir “conocer un dolor” porque sabemos lo que significa cada una de esas palabras por separado. Al escéptico le parece que el conocimiento que uno tiene de sus estados internos es algo que se produce continuamente, sin interrupción (como si volviese sus ojos hacia el interior de su cabeza y contemplara el espectá-

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 551.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., p. 552.

culo), lo cual es diferente de cualquier otra clase de conocimiento. Por su parte, los críticos (que seguirían ocupados en su tarea de mostrar al escéptico que la relación en primera persona con nuestros estados internos no es de conocimiento y que, por lo tanto, no debe servirse de la diferencia aparente entre el conocimiento en primera y en tercera persona) dirán que lo único continuo es la sensación misma, y “decir que un hombre *conoce* esta sensación no añade nada a decir que la sensación está *ahí*” (1969, p. 67). Sin embargo, en esto Cavell está del lado de escéptico porque le parece que lo que muestra es que la sensación no está *aquí*, es decir, no está a mi alcance, no es continua en mí y, por lo tanto, esta manera de plantear el problema sí que sirve para apoyar la conclusión escéptica: no conozco de manera continua las sensaciones de los otros, *mi* conocimiento de sus sensaciones no es igual a *su* conocimiento de sus sensaciones. Además, esta manera de ver las cosas contribuye al descrédito de la imagen de la inaccesibilidad (que tenía como consecuencia que los estados internos de cada uno sean una posesión suya dispuesta a su capricho y fuera del alcance de miradas indiscretas), pues nos hace ver que no estamos en situación de acceder a nuestros estados internos de la manera que nos plazca, sino que nos vemos obligados a hacerlo de una determinada manera.

Ahora bien, Cavell se aleja de la postura escéptica cuando concluye que lo que lo anterior muestra realmente es que el comportamiento, nuestro comportamiento, es expresión de nuestra mente y que “no es algo que sepamos, sino la manera en que *tratamos* el ‘comportamiento’” (1969, p. 67). El escéptico diría que el comportamiento es una cosa y lo que lo causa, otra bien distinta. Pero lo realmente importante llegado a este punto es averiguar qué quiere decir que el comportamiento es expresión de la mente.

Aprender por qué ocurre que algo que desde un punto de vista se ve como una ocurrencia común (que con frecuencia tenemos las mismas experiencias –digamos mirar juntos a un paisaje con montañas, o bucear en un lago frío, u oír la bocina de un coche; y que frecuentemente no tenemos las mismas experiencias –por ejemplo en el cine, o al conocer los resultados de una elección, o al oír a tu niño llorar), desde otro punto de vista parece imposible, casi inexpresable (que yo tenga tus experiencias, que yo *sea* tú) (1969, p. 68).

Saber qué es lo que *no* puedo hacer (cuando se trata de conocer los estados mentales de otro) es una cuestión importante que, sin embargo, no parece contar con una respuesta satisfactoria. Nuestra incapacidad para salvar nuestra separación (el hecho de que yo soy yo y tú eres tú) es interpretada por Cavell como ignorancia, “como una carencia intelectual”.

La razón por la que el pretendido conocimiento expresado por “yo sé...” no tiene sentido como expresión de certeza reside en que se trata, en este caso, de la expresión (directa) de mis estados internos, mientras que la expresión “sé que te

duele una muela” no es expresión de certeza porque no es más que la respuesta a un comportamiento observado. Es más bien “una expresión de *simpatía*” (1969, p. 68). Y la simpatía se expresa de esta manera porque el sufrimiento del otro atrae mi atención: no es suficiente con que sepa que estás sufriendo, sino que debo *reconocerlo*, pues de lo contrario “no sé qué es lo que significa “tener un dolor”“. El conocimiento de los estados internos de los otros no puede ser sólo un asunto de conciencia intelectual, sino más bien implica la “capacidad y el deseo de responder a la presencia de aquello de lo que los criterios *son* criterios –y esto es algo que la mera presencia de los criterios no puede garantizar” (Mulhall 1994, p. 111). Podemos, incluso, no sentir simpatía por el sufrimiento ajeno, pero tanto la solidaridad como la indiferencia son evidencias de reconocimiento. No conocer algo puede significar que falta algo; no reconocer significa la presencia de algo: “un ‘error de conocimiento’ puede significar únicamente ignorancia, una ausencia de algo, un vacío. Un ‘error de reconocimiento’ es la presencia de algo, una confusión, una indiferencia” (1969, p. 263-4).

Al hacer uso de la noción de reconocimiento, Cavell captura un doble sentido relevante: el sentido que pueda tener decir que no puedo salir de mi proyección empática, de que deberíamos ser capaces de determinar la validez de la cognición del otro desde mi aislamiento; pero también el sentido que tiene suponer que la cuestión de si otros pueden escapar de su aislamiento con respecto a mí permanece abierta.

¿Introduce el escéptico un caso ideal para el reconocimiento de la existencia de las otras mentes? Dado que el problema en cuestión surge en cada caso, no parece que sea posible saber si me encuentro en un caso ideal o no, por lo que lo primero será preguntarse en qué consiste un caso ideal de reconocimiento (un caso tal que si hay *algo* que reconozco es *esto*). En caso de existir un caso semejante, ¿cuáles serían las consecuencias (para mí y para el otro) de errar en mi reconocimiento encontrándome en ese caso? Lo que observamos es que el mejor caso aquí consiste en que el problema se limita a mi relación con *este* otro, los demás no importan, por lo que de errar, de fallar en mi reconocimiento, el resto del mundo y de mis capacidades son irrelevantes. “Que existan otros, y otros quizá en mi posición respecto a ellos, son asuntos que están no más allá de mi conocimiento sino más allá de mi interés [...] Cierro mis ojos a los otros” (1979, p. 557).

En suma, Cavell no cree que el problema filosófico de los otros sea el problema de conocer las otras mentes, sino reconocer a los otros, que tienen mente. El reconocimiento “va más allá” del conocimiento porque me impone la exigencia “de expresar el conocimiento en su núcleo, de admitir lo que sé” (1979, p. 555). No cambiamos meramente un término por otro (“conocer” por “reconocer”), sino que el reconocimiento socava toda una tradición metafísica de la que es expresión la concepción egocéntrica. Al reconocernos en lo cotidiano, en lo que tenemos en

común, nuestra relación básica con el mundo y con los otros deja de ser una relación de conocimiento basada en certezas<sup>20</sup>.

## 7. Casos de autoconocimiento

Cavell pretende llegar a una comprensión del escepticismo sobre la existencia de las otras mentes que esté más cercana a una concepción de la finitud humana que a una de limitación intelectual. Claro que esto supone algo parecido a defender que no existe, como tal, un escepticismo acerca de las otras mentes. Al menos no un escepticismo lo suficientemente escéptico. Y justo a esta conclusión es a la que nos llevaban las anteriores consideraciones de Cavell: de existir un caso ideal para el *conocimiento* de los otros, éstos quedarían intactos; de existir un caso ideal para el *reconocimiento* de los otros, entonces no podría sobrevivir a mi escepticismo, no porque desaparezca el mundo, sino porque el que desaparecería sería yo<sup>21</sup>.

No existe ningún sentido común rival sobre el asunto; no hay nada sobre las otras mentes que me satisfaga para *todos* los propósitos (prácticos); ya sé todo lo que el escéptico concluye, que mi ignorancia de la existencia de los otros no es el destino de mi condición natural como cognoscente humano, sino mi modo de habitar esa condición; que no puedo cerrar los ojos a mis dudas acerca de los otros y a sus dudas y negaciones de mí, que mis relaciones con los otros son restringidas, que no puedo confiar en ellas ciegamente [...] Eso aparte, mi posición ahora no es la de un resultado *intelectual* generalizado (1979, p. 559).

El conocimiento que pueda tener yo de los estados internos de otro no está confinado en mi interior, sino que está expuesto al otro y a mi concepto del otro, a las actualidades de la naturaleza humana (mi exposición a la fortuna o al destino toman la figura de tragedia; mientras que mi exposición a los accidentes o a la suerte toman la forma de comedia). Estar expuesto al otro es equivalente a estar expuesto al mejor caso de reconocimiento. Lo que el escéptico acaba confirmándose es que un caso cualquiera puede ser el mejor caso posible para reconocer a otro; que el

<sup>20</sup> Se trata de lo que, discutiendo el problema del mundo externo, Cavell denominó la “verdad del escepticismo” y que recientemente ha caracterizado de la siguiente manera: “como estoy, en tanto ser finito, amenazado por efectos provenientes de lugares imprevisibles, en cualquier momento actúo y hablo, en ausencia de lo que pudiera parecer una razón suficiente. Como no tengo manera de medir en cada caso hasta donde puedo invertir mi voluntad, debo confiar en que me sobrepondré a las calamidades (las consecuencias de accidentes, errores, inadvertencias, torpezas, irreflexión, locuras, imprudencias, inseguridades, precipitación, etc.). La alternativa no consiste en convertir el mundo en un lugar extraño para mí, sino que me sea indiferente, lo cual nos desfigura a ambos: al mundo y a mí” (Cavell 2005, pp. 139-140).

<sup>21</sup> Cfr. 1979, p. 559.



mejor caso resulta no ser lo suficientemente bueno, esto es, que siempre cabe la posibilidad de errar.

Cuando a lo que estoy expuesto es a mi concepto del otro, a lo que en verdad me expongo es al hecho de que la seguridad a la hora de aplicar ese concepto es *mi* seguridad. Las bases para mi confirmación de la humanidad de los otros residen en mí, por lo que el problema de los otros se convierte en un asunto de auto-conocimiento, de encontrar una perspectiva que me permita verme como un extraño, como un otro. ¿Será la misma perspectiva que se requiere para ver a los otros? ¿Qué límites tiene? En cualquier caso, al delimitar mi reconocimiento de la humanidad de los otros, estaría delimitando mi propia humanidad. La ausencia de un caso ideal muestra que nuestras relaciones están restringidas, pero también que no hay alternativas para esas relaciones: son las que son<sup>22</sup>. Y tenemos ciertos deberes para con los demás: (i) conozco que hay otros seres humanos porque sé que tengo deberes para con ellos; (ii) que es un síntoma de locura no saber que los tengo; y (iii) que hacemos pública nuestra humanidad al cumplir esos deberes<sup>23</sup>.

Los criterios psicológicos conforman un complejo y sutil esquema de las formas y manifestaciones de la vida interna, de tal forma que aplicarlos a una criatura cualquiera es equivalente a considerar el comportamiento de dicha criatura como expresión de una vida interna; pero no existen criterios que nos digan cuándo ni cómo hacerlo [...] En consecuencia, la responsabilidad debe seguir siendo, ineludiblemente, de la persona que toma la decisión: es, en cualquier caso, responsabilidad de la persona que emplea los conceptos [...] Únicamente a través de la aceptación de que el cuerpo de otra criatura, es la morada de mis conceptos del alma humana, tendrán vida esos conceptos [...] tengo que responder a [su comportamiento], o negarme a hacerlo (Mulhall 1994, p. 113).

El escéptico estaría en lo cierto al intuir que se necesita algo más que satisfacer una serie de criterios para llegar a conocer la mente de los otros, pero, por otro lado, se equivoca al suponer que por ello nunca podremos alcanzar dicho conocimiento, pues al hacerlo rechaza su parte de responsabilidad en la aplicación de los criterios: la descripción que hace el escéptico de esta situación como si se tratara de un fallo a la hora de obtener conocimiento, “es ella misma un fallo de reconocimiento” (Mulhall 1994, p. 114).

En el caso de la existencia de objetos externos es mejor olvidar que estamos expuestos a la posibilidad del escepticismo (que nuestro mejor caso puede fallarnos). En el caso de las otras mentes debemos recordar la posibilidad del escepticismo (que no nos hemos dado la oportunidad de tener un mejor caso): cuando Cavell nos dice que no existe una alternativa cotidiana al escepticismo acerca de las otras

<sup>22</sup> Ibid., p. 561.

<sup>23</sup> Ibid., p. 562.

mentes, nos estaría diciendo que tenemos que vivir nuestro escepticismo<sup>24</sup>. Y cuando Cavell dice que vivimos nuestro escepticismo, lo que quiere es

dejar constancia de esta ignorancia sobre nuestra posición cotidiana hacia los otros –no que conozcamos positivamente que no nos encontramos nunca, o no ordinariamente, en los mejores casos para saber de la existencia de los otros, sino que estamos más bien decepcionados en nuestras ocasiones de conocimiento, como si tuviéramos, o hubiésemos perdido, alguna figura de lo que realmente vendría a ser conocer a otro, o ser conocido por otro –una armonía, una concordancia, una unión, una transparencia, un dominio, una fuerza– comparada con la cual, nuestros éxitos reales en conocer, y ser conocidos, resultan miserables (1979, p. 565).

Observamos que el reconocimiento abre una vía de dos direcciones, pues no sólo ocurre que reconozco a los otros, sino que permite explorar mi capacidad para ser reconocido por ellos. Justo lo contrario que veíamos con la defensa de la fantasía o el mito de lo interno defendido por concepción egocéntrica. Es comprensible que sea así porque la responsabilidad del proceso de (re)conocimiento recaería tanto en el sujeto que conoce como en el sujeto que es conocido. No nos encontramos, pues, con la imagen tradicional del sujeto que se sitúa frente a –o sobre– los objetos que pretende conocer. Parte del éxito del proceso depende de las facilidades o dificultades que una persona dé cuando otra intente (re)conocer su existencia. Pero, al mismo tiempo, la existencia del primero depende también de su disposición a ser conocido por otros, a expresar su interior. La dependencia no es tanta como para afirmar que no existimos a menos que seamos (re)conocidos por los otros, sino que lo que mantiene Cavell es que, de serlo, mi existencia no sería reconocida por los otros. De manera que, si al conocer a los otros me implicó en su existencia, entonces mi propia existencia está implicada, a su vez, por el reconocimiento que los otros hagan de mí<sup>25</sup>.

Por lo tanto, la duda escéptica no sólo constituye una amenaza para mi conocimiento de las mentes de otros, sino que pone en cuestión mi propia capacidad para hacerme conocer, para expresar mis estados internos.

Dejar que tú mismo importes es reconocer no meramente cómo te va a ti, y por tanto reconocer que quieres que el otro se interese, al menos que se interese por saber. Es reconocer igualmente que tus expresiones te expresan de hecho a ti, que son tuyas, que tú estás en ellas. Eso significa permitir ser comprendido, algo que siempre puedes negar (1979, p. 501).

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 565.

<sup>25</sup> Cfr. Mulhall 1994, p. 139.

Y así hasta alcanzar el siguiente *axioma*: “uno puede ver otros sólo en la medida que puede tomarse a sí mismo como un otro” (1979, p. 591). Esto implica que no podemos simplemente dar por supuesto nuestro auto-conocimiento. Debemos poner de nuestra parte si no queremos ser ignorantes sobre algo tan básico como conocernos a nosotros mismos. Esta respuesta anti-escéptica y anti-dogmática es a la que aludíamos al comienzo de este trabajo. Al descartar la supuesta certeza y transparencia de nuestro auto-conocimiento, Cavell logra socavar de una sola vez las bases sobre las que se asienta la duda escéptica y la respuesta dogmática a la misma. El problema, entonces, no es tanto que no podamos (re)conocer a los otros, sino el que surge cuando no aceptamos –no sabemos ver, no reconocemos, etc.– la responsabilidad que nos corresponde a cada uno a la hora de darnos a conocer.

### 8. A modo de recapitulación: Escepticismo como tragedia intelectual

Puede parecer que lo anterior se asemeja peligrosamente a la tesis principal de la concepción egocéntrica: la escisión entre el yo y sus estados internos. Sin embargo, no debemos olvidar que Cavell comienza desmontando la visión objetivista tradicional: sus esfuerzos están encaminados a mostrarnos que los criterios que rigen nuestra vida ordinaria no otorgan certeza, sino que revelan la fragilidad de las estructuras sobre las que se asienta aquélla. Por otra parte, aceptar la verdad del escepticismo, reconocer nuestra finitud y nuestras limitaciones, no tiene que servir de excusa para glorificar actitudes excesivamente complacientes (posmodernismo), ni de una resignación irreparable (modernista-tradicional). Todo lo contrario, lo que saca a la luz el interés de Cavell por el auto-conocimiento y el reconocimiento, es la responsabilidad que tiene cada individuo a la hora de mantener los criterios que definen las relaciones con el mundo, con los otros y con uno mismo.

la “prueba” de la existencia del otro no consiste en establecer una conexión con el otro, sino en lograr, o sufrir, la separación con él, la individuación con respecto a aquel gracias al cual mi naturaleza es puesta en juego (Cavell 2005, p. 146).

Pero esto no es lo que pide el escéptico: ya sea en el caso del conocimiento de la existencia del mundo externo, o en el de la existencia de las otras mentes, lo que el escéptico hace es presentar nuestra separación (con el mundo y con los otros) como si se tratara de una carencia intelectual. Asume quien así piensa una serie de hechos (“no tenemos acceso directo a...”, “no disponemos de criterios de certeza para...”, “nos falta un ‘hecho’...”) que son fatales porque niegan nuestra verdadera situación en el mundo ordinario. No es mucho mejor la actitud reaccionaria de respuesta al escepticismo: se trata de otra manera de abandonar nuestro mundo ordinario saliendo a buscar las respuestas fuera del mismo. En ambos casos, no recono-

cer lo que el escepticismo nos enseña hace que se trate no sólo de una carencia, sino de una verdadera tragedia intelectual; frente a ambos, Cavell afirma que “el escepticismo con respecto a los otros no es una carencia *intelectual* generalizada, sino una postura que adopto frente a la opacidad del otro y a la demanda que la expresión del otro supone para mí; llamo escepticismo a mi rechazo o aniquilación del otro” (Cavell 2005, p. 150).

Cuando se trata del escepticismo sobre las otras mentes lo trágico no es que no podamos alcanzar un grado de conocimiento que nos parezca satisfactorio. Lo que es una tragedia es que interpretemos esa supuesta carencia como algo trágico.

### Referencias bibliográficas

- BOUVERESSE, J. (1976): *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, París, Minuit.
- CAVELL, S. (1969): *Must we Mean What We Say?*, Nueva York, Charles Scribner's Sons. (Reimpreso en: Cambridge, Cambridge University Press, 1976)
- CAVELL, S. (1979): *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Clarendon Press. (Reimpreso en Oxford, Oxford University Press, 1982) [Trad. española.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003]
- CAVELL, S. (2005): “What is the scandal of philosophy”, en *Philosophy the day after tomorrow*, Harvard, Belknap Press.
- DAVIDSON, D. (1991b): “Three Varieties of Knowledge”, en A. Phillips Griffiths (ed.), *A.J. Ayer: memorial essays*, Royal Institute of Philosophy (Suplemento 30), Cambridge University Press.
- DAVIDSON, D. (2001a): “The Myth of the Subjective”, en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, pp. 39-52.
- HAMMER, E. (2002): *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Cambridge, Polity Press.
- KRIPKE, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Oxford, Basil Blackwell.
- LOCKE, J. (1690/1999): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Tecnos.
- MALCOLM, N. (1967): “The Privacy of Experience”, en A. Stroll, (ed.) *Epistemology: New essays in the Theory of Knowledge*, Nueva York, Harper and Row, pp. 129-58.
- MCDOWELL, J. (1983): “Criteria, Defeasibility, and Knowledge”, *Proceedings of the British Academy*.
- MCDOWELL, J. (1984): “Wittgenstein on Following a Rule”, *Synthèse*, vol. 58.
- MCDOWELL, J. (1986): “Singular Thought and the Extent of Inner Space”, en P.

- Pettit y J. McDowell (eds.), *Subject, Thought and Context*. Oxford, Clarendon Press.
- MCDOWELL, J. (1994): *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.
- MULHALL, S. (1994): *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting the Ordinary*, Nueva York, Oxford University Press.
- REID, Th. (1969): *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge (Mass.), MIT Press
- WITTGENSTEIN, L. (1953/1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

David Pérez Chico  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Zaragoza  
dcperez@unizar.es