Filosofía contemporánea

La certeza, ¿un mito?

Naturalismo, falibilismo y escepticismo

Julio Beltrán y Carlos Pereda
(compiladores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO ✣ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Reiteradamente se ha afirmado que el encuentro de certezas es la única vía de obtener un conocimiento seguro capaz de respodner a los desafíos del temible escéptico; hay incluso quien cree que necesitaríamos de ellas para poder responder a desafíos menos totalizadores y radicales. ¿Es esto verdad?

Entre la llana admisión de certezas y el resignado escepticismo, se abre un rico abanico de rutas, algunas de las cuales son exploradas minuciosamente por los autores reunidos en *La certeza, ¿un mito?* Los tres conceptos del subtítulo: *naturalismo*, *falibilismo*, *escepticismo*, designan escalones con los que nos alejamos definitivamente de la pretensión de certeza. Sus diferentes combinaciones generan teorías que presumen de transitar exitosamente entre el dogmatismo y el escepticismo-fundacionismo, coherentismo, internismo, externismo, voluntarismo y muchas otras doctrinas sobre la justificación de los conocimientos empíricos. Sin embargo, cuando las observamos detenidamente, surge la sospecha de que todas ellas acaban por resbalar, sin más, en el escepticismo. ¿Será entonces que, para detener este incontenible resbalar, precisamos necesariamente de certezas para sujetarnos? Antes todavía, ¿son éstas siquiera posibles? La palabra "certeza", en su uso objetivo, ¿designa algo más que un mito? Y con él, ¿podemos escapar de la peligrosa atracción del escepticismo?

Esperamos que estos ensayos permitan apreciar las perplejidades que causa el conocimiento humano en todo aquel que desea recorrer las rutas actuales de la epistemología.

9 789703 201327

LA CERTEZA, ¿UN MITO?

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Colección: Filosofía Contemporánea
Serie: Antologías
Directora: Dra. Paulette Dieterlen Struck
Secretario Académico: Dr. Ricardo Salles

LA CERTEZA, ¿UN MITO?

NATURALISMO, FALIBILISMO Y ESCEPTICISMO

Compilación e introducción
de Julio Beltrán y Carlos Pereda

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2002

DR © 2002, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Circuito Maestro Mario de la Cueva
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tels. 5622 7437 y 5622 7434 FAX 5665 4991 y 5622 7427
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx
Impreso y hecho en México
ISBN 970-32-0132-6

INTRODUCCIÓN

La palabra "certeza" —"estar seguros de algo", "estar en lo cierto"— es prestigiosa: alude al propósito de varias búsquedas prácticas e incluso teóricas, y no sólo en el pasado, también en el presente. Sin embargo, quizá algunos usos de esa palabra los entendemos menos de lo que solemos creer. Por lo pronto, tengamos en cuenta que es posible atribuir esa propiedad de certeza de diferentes maneras.

En unos casos, nos referimos a un concepto subjetivo de certeza: a una certidumbre psicológica. Este "estado firme de la mente", como decían los escolásticos, consiste en una convicción inconmovible, una adhesión inmune a cualquier sospecha, como cuando decimos: "Susana está absolutamente convencida del valor intrínseco de la vida humana" o "A Pedro ni siquiera le pasa por la cabeza considerar que deba aceptar ese cargo". Así, un sujeto *S* posee certeza subjetiva en relación con una creencia *p*, si y sólo si *S* cree que *p* sin ninguna duda.

En otros casos, estamos ante un concepto objetivo de certeza. La certeza se convierte en la propiedad de ciertas creencias como: "La vida humana posee valor intrínseco" o de ciertas metacreencias como: "La creencia de que la vida humana tiene valor intrínseco es una certeza para Susana." Así, una creencia *p* es una certeza, si y sólo si cualquiera que entienda que *p* está totalmente respaldado o tiene suficientes buenas razones para creer que *p*. Expresiones como "estar totalmente respaldado" o "tener suficientes buenas razones" significan: "no hay ninguna duda razonable respecto de que *p*".

Por supuesto, los conceptos subjetivo y objetivo de certeza son lógicamente independientes. Susana y Pedro pueden con-

siderar certezas algunas creencias suyas, respaldados en malas razones, o no tener suficientes buenas razones para creer en ciertas certezas. No obstante esa independencia, hay múltiples relaciones entre ambos conceptos: en general, cualquier persona busca tener aquellas certezas subjetivas que sean, a la vez, certezas objetivas. Pese a ello, es un grave error pensar que se pueden apoyar las certezas objetivas con propiedades de las certezas subjetivas; por ejemplo, afirmar que la certeza subjetiva es "un estado firme de la mente" y, luego, concluir que habrá mayor probabilidad de que la certeza subjetiva sea, a la vez, objetiva, cuanto mayor sea el grado de firmeza de la mente.

Indicamos que la palabra "certeza" es prestigiosa. En efecto, reiteradamente se ha considerado que el encuentro con certezas, en particular, con certezas objetivas, es la única vía de obtener un conocimiento seguro, capaz de responder a los desafíos del escéptico. Sin embargo, necesitaríamos las certezas incluso para responder a desafíos menos totalizadores y radicales.

¿Es verdad esto? Las tres palabras del subtítulo de este libro, "naturalismo", "falibilismo", "escepticismo", designan escalones con los que nos vamos alejando definitivamente de las certezas, tanto subjetivas como objetivas. Pero, a la vez, parecería que estas posiciones nos hacen resbalar, sin más, al escepticismo. Para detener este incontenible resbalar, ¿precisamos necesariamente de acudir a certezas? Antes todavía, ¿disponemos de tales certezas? ¿La palabra "certeza", en su uso objetivo, designa algo más que un mito?, ¿podemos escapar de la peligrosa tendencia hacia el escepticismo, incluso si carecemos de certezas? ¿Posiciones como el naturalismo o el falibilismo, por ejemplo, nos llevan de manera ineludible a abrazar posturas escépticas? Respecto de algunas de estas dificultades, atendamos brevemente las respuestas de nuestros autores.

Veamos ante todo la manera en que Ernesto Sosa, en "Dos falsas dicotomías: fundamentismo/coherentismo e internismo/externismo", evita resbalar hacia el escepticismo. Algunas de las posiciones más influyentes de la epistemología moderna se han propuesto a sí mismas como opciones radicalmente opuestas entre sí: fundamentismo *versus* coherentismo, internismo *versus* externismo. Sin embargo, si se defiende con Sosa que

la justificación del conocimiento es gradual y se da en diferentes niveles, se introduce algo así como una división de trabajo entre estas posiciones y es posible establecer relaciones de complementación entre todas ellas. Sosa lo hace reinterpretando la distinción cartesiana entre *cognitio* y *scientia* como una distinción entre conocimiento animal y reflexivo. Así, a partir del fundamentismo y el externismo, se pensarán las creencias que pertenecen al nivel de la *cognitio* como creencias aptas; mientras que las creencias en el nivel de la *scientia*, como creencias racionalmente justificadas, al modo internista y coherentista. Ello podría reconstruirse como otra manera de pensar la distinción entre certeza objetiva y subjetiva. En cualquier caso, Sosa presenta la creencia apta (*cognitio*) como la perteneciente a un orden epistémico inferior a la creencia racionalmente justificada (*scientia*). Por eso, una creencia estaría más justificada cuando se pasa del primer nivel al segundo.

Margarita M. Valdés, en su "Réplica a 'Dos falsas dicotomías' de Ernesto Sosa", duda que esto sea verdad, ya que cuando pasamos de una creencia apta a una justificada cambiamos de creencia. No estamos, pues, ante una misma creencia con diferentes grados de justificación, sino ante dos creencias diferentes. Valdés agrega asimismo dos reparos. En primer lugar, argumenta que no en todas las situaciones es pertinente la justificación racional; en muchos casos puede ser incluso contraproducente. En segundo lugar, considera que la reinterpretación que hace Sosa de Descartes (el paso de la teología racional a la psicología cognoscitiva) podría exigirnos demasiado a nuestras atribuciones de conocimiento.

Carlos Pereda, en "Epistemología naturalizada y virtudes epistémicas", nos pone frente a este dilema: o retenemos las aspiraciones normativas de la epistemología tradicional, o la epistemología se reduce a una ciencia descriptiva. En relación con ese dilema se discuten, primero, dos proyectos diferentes de naturalización de la epistemología, ambos estrechamente vinculados con la obra de Quine, y luego, la concepción de las virtudes epistémicas propuesta por Sosa. Pereda defiende que el dilema presupone un concepto de normatividad rígida y que, por lo tanto, para disolver el dilema hay que sustituir tal concep-

to de normatividad por uno de normatividad reflexiva, ajeno tanto al concepto objetivo como al subjetivo de certeza.

En "Normatividad, naturalismo y la necesidad de la virtud", Philip Robbins ataca lo que considera las dos tesis principales de Pereda: la tesis sobre la normatividad y la tesis sobre las virtudes epistémicas. Respecto de la primera, Robbins distingue entre una concepción revisionista y una descriptiva de la normatividad, y defiende la segunda concepción en contra de Pereda. En relación con la tesis sobre las virtudes epistémicas, Robbins argumenta a favor del tratamiento externista de Sosa, indicando varias dificultades que una concepción más internista, como la de Pereda, tiene para conectar las virtudes con la confiabilidad de nuestras creencias.

En "El escepticismo y la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción kantiana de las categorías", Pedro Stepanenko ataca la opinión generalizada que ve en esta reconstrucción un argumento antiescéptico, y sostiene que debemos interpretarla como un argumento en contra de un convencionalista que considera legítimo un lenguaje que sólo utiliza —¿en tanto certezas subjetivas?— conceptos de cualidades sensoriales. Este convencionalista cree que hablar de objetos de la experiencia es una opción que puede ser sustituida por el lenguaje que propone el teórico de los datos sensoriales. Es contra esta tesis que Strawson hace polemizar a la deducción trascendental. Así, utilizando las críticas que B. Stroud hizo a los argumentos trascendentales, Stepanenko muestra que la reconstrucción strawsoniana de la deducción trascendental no es capaz de enfrentar el desafío escéptico en cualquier acepción, pero que, en cambio, esa reconstrucción puede rescatarse si se la dirige exclusivamente en contra del convencionalista.

Según José Marcos de Teresa en su "Réplica a Pedro Stepanenko", Kant es anticonvencionalista porque es, ante todo, un antiescéptico. Por eso, para de Teresa, Stepanenko se equivoca al ver en la deducción trascendental un alegato meramente anticonvencionalista, y no, a la vez, antiescéptico. Para de Teresa, un alegato anticonvencionalista que no responda simultáneamente al escéptico está "cojo". Por otra parte, según de Teresa, el planteamiento de Stepanenko padece dos errores cruciales, heredados directamente, según él, de la crítica de Stroud a

Strawson. En primer lugar, Stepanenko parece pasar por alto que, para Kant, la justificación del conocimiento objetivo no requiere que se lo refiera a eventuales certezas objetivas de las cosas en sí, sino sólo que se justifique un criterio para distinguir, dentro del campo de los objetos de una experiencia posible (*Erscheinungen*), entre los fenómenos y los sueños. De ahí que le resulte extraño a de Teresa que ni el criterio mismo ni su pretendida justificación sean objeto de la discusión de Stepanenko o de Stroud. En segundo lugar, de Teresa considera que Kant tal vez no haya hecho depender su respuesta al escéptico (y en el fondo, por tanto, al convencionalista) de un único argumento particular, por ejemplo, de la deducción trascendental. Más bien, su estrategia habría sido, según él, la de invocar la capacidad explicativa de la *Crítica de la razón pura* en su totalidad. La conclusión de de Teresa es que sólo sobre este trasfondo resulta inteligible y efectiva la reconstrucción strawsoniana de la deducción trascendental.

En "Schopenhauer y el problema del conocimiento", Douglas McDermid muestra que Schopenhauer, aun cuando aparenta adoptar la epistemología kantiana, no consiguió liberarse de lo que hoy llamamos (siguiendo a Sellars) el *mito de lo dado*. El ataque schopenhaueriano contra la percepción como algo dado se distingue del ataque kantiano en que admite, simultáneamente, que nuestro conocimiento de la ley de causalidad, aunque no es empírico, *sí* es algo dado. En otras palabras, que es "*a priori*" en un sentido prekantiano: que es innato. Además, McDermid señala que, a diferencia de Kant, Schopenhauer no argumenta a favor del idealismo para refutar el escepticismo, sino que usa la amenaza escéptica para forzar la aceptación del idealismo. El idealismo que así se fuerza no es la tesis kantiana de que por medio de nuestras representaciones no podemos conocer las cosas como son en sí, sino la teoría, mucho más aventurada, de que el mundo empírico, con toda su interconexión causal, depende de nuestra mente. De esta manera, Schopenhauer, a partir de una certeza subjetiva, convalidaría la inquietud del escéptico sólo para convertirla en prueba del idealismo, y de la necesidad de un fundamento metafísico que trascienda nuestra racionalidad.

En "Schopenhauer y la 'necia disputa' sobre el mundo externo...", Stepanenko señala que McDermid, con sus críticas a la posición de Schopenhauer frente al escepticismo, cae en las mismas confusiones que, según Schopenhauer, subyacen en la polémica sobre la realidad del mundo externo. Éstas serían la aplicación del principio de causalidad más allá del ámbito de los objetos de la experiencia y la confusión de este principio con el principio de razón suficiente del conocer, el cual no tiene que ver con relaciones entre objetos, sino entre creencias.

En "Escepticismo y cartesianismo en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein", Efraín Lazos critica el escepticismo semántico (el escepticismo acerca de nuestro entendimiento del lenguaje) y el cartesianismo como dos distorsiones de la idea intuitiva de que entender un signo implica compromisos normativos. Lazos intenta mostrar que el escepticismo esbozado por S. Kripke puede entenderse como una reacción legítima frente a quien sostiene, como el cartesiano, que entender un signo consiste en certezas de la mente individual. Pero la reacción escéptica iría demasiado lejos y caería presa del dilema: o entender un signo es dar una interpretación definitiva del mismo, o no hay algo así como entender un signo. Lazos sostiene que no tenemos por qué aceptar este dilema, y que podemos rechazar la idea, común al cartesianismo y al escepticismo semántico, de que el entendimiento de un signo puede separarse de la normatividad que da su uso competente.

En "El seguimiento de reglas lingüísticas, el argumento del lenguaje privado y el escepticismo semántico", Sílvio Pinto responde con cuatro advertencias. En primer lugar, dice, debemos distinguir dos cuestiones planteadas por el escepticismo semántico a propósito del entendimiento lingüístico: por un lado, la cuestión metafísica acerca de lo que constituye tal entendimiento, y por otro, la cuestión epistemológica de cuál es la naturaleza de nuestro acceso a este entendimiento. Hecha la distinción, Pinto sugiere que Lazos sólo ve el primer problema: el metafísico. Una de las consecuencias indeseables, según Pinto, de esta manera simple de interpretar el escepticismo semántico es que el escéptico de Kripke se quedaría sin una respuesta frente al cartesiano sobre el estado mental del entendimiento de las palabras. En segundo lugar, Pinto echa de menos en el texto de

Lazos una descripción adecuada del argumento kripkeano más fuerte en contra del disposicionalismo, a saber: la sospecha de que esta teoría pueda dar cuenta de la normatividad asociada a la comprensión lingüística. En tercer lugar, Pinto rechaza la tesis de Lazos según la cual el escepticismo semántico no estaría presente en las *Investigaciones filosóficas*, en tanto que Wittgenstein se pregunta cómo sabemos que seguimos reglas lingüísticas. En cuarto, y último lugar, Pinto cree que Lazos asimila dos problemas que, en realidad, son muy diferentes: el del lenguaje privado y el de la naturaleza de las experiencias sensoriales.

En "Por qué no soy falibilista", Guillermo Hurtado ofrece sus razones para sostener la existencia de certezas en el sentido común. Hurtado defiende la tesis de que un buen cúmulo de conocimientos que componen nuestro llamado "sentido común" no son controvertibles en lo particular, o por lo menos, no sobre la base de buenas razones. Esta tesis, considera Hurtado, puede defenderse independientemente del servicio que preste o no a un proyecto fundamentista: simplemente se opone a la tesis, llamada "falibilista", de que no hay certezas, de que absolutamente *cualquiera* de nuestras creencias *puede* eventualmente resultar falsa. Aunque el falibilismo difiere literalmente de una tesis escéptica ("*todas* nuestras creencias *son* falsas"), Hurtado cree que ambas poseen afinidades dignas de explorarse. Hurtado ofrece tres argumentos en contra del falibilismo. En primer lugar, revisa algunos de los argumentos que han servido para avalar el falibilismo, y trata de mostrar que ninguno de ellos es exitoso. Después, Hurtado presenta un argumento *indirecto* en contra del falibilismo, mostrándolo como una posición dialécticamente vulnerable frente al escepticismo y al dogmatismo. Frente a un escéptico, dice, el falibilista padece una desventaja dialéctica que el defensor del sentido común no padece; no podemos darnos el lujo de abrir la puerta al escéptico; por lo tanto... En tercero y último lugar, Hurtado examina un argumento que pretende derivar el escepticismo del falibilismo. Aunque Hurtado admite que este argumento falla, persiste en sostener que es menos débil de lo que podría suponerse.

En "Falibilismo no es escepticismo", Julio Beltrán evalúa lo que considera los aspectos más problemáticos de la argumentación de Hurtado, concluyendo que en general parecen insufi-

cientes para simplificar la diversidad de posiciones falibilistas. Su crítica rechaza el empleo de la amenaza del escepticismo como medio para, indirectamente, establecer otras teorías. Beltrán argumenta que, aun si fuera correcta, la reducción del falibilista a posiciones escépticas no equivale a una "reducción al absurdo". Si bien admite que el tercer argumento de Hurtado es mucho más prometedor, encuentra que al final es igualmente inconcluyente. Según él, el tránsito de la tesis falibilista ("*cualquiera* de nuestros presuntos conocimientos *puede* eventualmente resultar injustificado") a la escéptica ("*todos* nuestros presuntos conocimientos *son* injustificados") consiste en dos pasos: un cambio de cuantificador y un cambio de modificador modal. Mientras Hurtado argumentaría satisfactoriamente a favor del primero de estos pasos, no encuentra en esos argumentos razones suficientes para validar el cambio de operador modal.

Esperamos que estos ensayos permitan apreciar las complicaciones que el conocimiento humano presenta al epistemólogo contemporáneo. Entre la llana aceptación de certezas y el completo escepticismo se abre un rico abanico de posiciones tanto objetivas como subjetivas, algunas de las cuales han sido discutidas minuciosamente por nuestros autores. Dogmatismo, fundamentismo, coherentismo, internismo, externismo, voluntarismo y muchas otras doctrinas sobre la justificación de los conocimientos empíricos han probado ser capaces de combinarse produciendo múltiples teorías, en continuidad —pero en continuidad crítica— con las ciencias cognoscitivas y la metafísica. La disyunción "o certezas o escepticismo" ha mostrado, en suma, estar muy lejos de ser una alternativa ineludible.

Los compiladores y autores de este libro queremos agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México el apoyo financiero (PAPIIT IN405598) que hizo posible el coloquio "La certeza, ¿un mito?" (Facultad de Filosofía y Letras, 19 y 20 de julio de 2000) y al Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología por cubrir una parte considerable de los costos de publicación (27795H).

Julio Beltrán y Carlos Pereda

DOS FALSAS DICOTOMÍAS: FUNDAMENTISMO/COHERENTISMO E INTERNISMO/EXTERNISMO

Ernesto Sosa

> Lo que llamamos comienzo suele ser el fin
> y conseguir un fin es tanto como dar comienzo.
> El fin es donde empezamos [. . .]
> Nunca debemos dejar de explorar
> y el fin de nuestra exploración
> será llegar adonde empezamos
> y conocer el lugar por primera vez.
>
> T.S. Eliot, "Pequeña bufonada"

Dos ideas principales nos servirán de guía, cada una simple y obvia, incluso trivial. La primera es que el conocimiento es una cuestión de grados respecto de cuán seguro está uno de él, así como de cuán bien justificado lo tenemos. En segundo lugar, hay dos valores intelectuales que sobresalen: la obtención de la verdad y la coherencia, que se halla entrelazada con el entendimiento. Queremos que nuestras creencias sean verdaderas, y también razonables e integradas entre sí, permitiéndonos responder a nuestros muchos y variados porqués.[1]

[1] Una tercera idea también figura eventualmente, a saber: una entidad particular, tal como una acción o una creencia, puede evaluarse con base en sus relaciones. En un paisaje, un poema o una conversación, en cierto punto algo puede encajar bien o mal, y en el primer caso, ser entonces relativamente "apropiado" o incluso también "requerido". Aunque el objeto de evaluación es

Guiados por estas ideas consideramos en lo que sigue dos principios aparentemente triviales de por sí que, en conjunto, tienen consecuencias sorprendentes. Nuestro principal proyecto es bosquejar y evaluar la combinación de ambas ideas.

1. *Algunas consecuencias de dos principios*

Enunciemos primero los principios:

ASCENSO (*principio de ascenso epistémico*)

> Si uno realmente sabe que *p* y se pregunta si lo sabe, entonces uno debe estar justificado en pensar que lo sabe.[2]

TRANSFERENCIA (*principio de transferencia de justificación epistémica a través de la suposición de la creencia justificada*)

> Si uno está realmente justificado en creer que *p* y en creer que *p* implica necesariamente a *q*, entonces uno debe estar justificado en creer que *q*.

Estos dos principios conciernen a todos los contenidos conscientes de la mente en un mismo tiempo presente. El de ascenso, por ejemplo, cuando es pronunciado más acabadamente, puede leerse así:

> Si en un mismo tiempo presente uno conscientemente sabe que *p* y conscientemente considera si lo sabe, entonces uno realmente lo sabe sólo si está justificado al afirmar conscientemente que lo sabe.

un ítem particular, es evaluado en relación con su contexto relevante. Además, en el contexto de evaluación se puede incluir un espacio de posibilidades, como cuando se dice que un arquero que da en el blanco con un tiro no solamente es "certero" sino también "diestro", lo que seguramente tiene implicaciones contrafácticas. De manera similar, una creencia no solamente puede dar en el blanco de la verdad, sino que también puede encajar muy bien con el cuerpo de creencias del creyente. Podemos entonces evaluarla en términos de "epistémicamente justificada" en un sentido o en otro: "apta" tal vez (o con base segura, o contrafácticamente segura, etc.), o tal vez "racionalmente justificada" (que encaja coherentemente, y que se sostiene en parte sobre esa base).

[2] '*Jsp*' queda representado por '*s* está justificado en (de hecho) pensar que *p*' y no solamente por '*s* podría estar justificado en pensar que *p*'.

¿Por qué debemos creer esto? Supóngase, primero, que uno conscientemente cree que *p*, y, segundo, que en ese mismo tiempo presente, uno conscientemente considera si no solamente cree que *p*, sino que también sabe que *p*. Exactamente tres opciones quedan abiertas: uno puede decir (a) "no, yo eso no lo sé"; (b) "quién sabe si lo sé o no; tal vez lo sé, tal vez no", y (c) "sí, eso es algo que yo sé". Seguramente, uno se encuentra en una mejor situación si es capaz de dar las últimas respuestas: mejor con la segunda respuesta que con la primera, y mejor todavía con la tercera. La respuesta (a), e incluso la respuesta (b), pondrían de manifiesto cierta ausencia de integración en esa conciencia; de las tres, solamente la respuesta (c) evita en su totalidad esa desarmonía dentro de la conciencia en ese tiempo presente. Si se tiene que dar la respuesta (a) o incluso la respuesta (b), uno se queda corto, y por lo tanto la misma creencia que uno tiene de *p* se queda corta. Esa creencia no es todo lo que podría ser. Uno no está tan bien justificado como podría estarlo, epistémicamente hablando. Se está justificado al creer conscientemente que *p* en ese tiempo presente sólo si se puede responder afirmativamente a la propia pregunta consciente de si uno sabe eso que entonces cree. Se está *mejor* justificado cuando se puede responder afirmativamente que cuando se tiene que suspender el juicio conscientemente. Lo que es más, uno está *aún* mejor justificado al creer así cuando puede responder afirmativamente que cuando tiene que *negar* conscientemente que lo sabe.[3]

Supóngase que el conocimiento en cuestión en el antecedente del principio de ascenso es conocimiento de alta calidad, lo cual requiere coherencia. Una creencia no puede calificar como un caso de tal conocimiento si involucra una incoherencia

[3] La palabra "justificación" es múltiplemente ambigua, incluso entre epistemólogos. Algunos de ellos pueden rechazar nuestra idea de que uno *está* mejor justificado epistémicamente en creer que *p* cuando puede verse a sí mismo justificado, y que por ello la creencia de uno, lo que uno cree, está mejor justificada (en un sentido relacional, como se sugiere en la nota 1). Si es así, estoy inclinado no tanto a debatirlos como más bien a cambiar la terminología. Por ello, podría decir que uno se encuentra epistémicamente en "una mejor situación" al tener tal creencia, o que la creencia de uno es más razonable o que tiene un mejor *status* epistémico, o algo parecido.

—como cuando uno tiene que acompañar su creencia, en el mismo tiempo presente, con una negación consciente de que uno sabe lo que cree, o incluso con una consciente suspensión del juicio sobre si sabe o no. Si lo que implica el antecedente de nuestro principio es conocimiento de ese alto nivel, entonces la combinación de las dos conjunciones en el antecedente requiere la verdad del consecuente. Uno no logra conocimiento de alto nivel cuando conscientemente se pregunta si sabe, a menos que pueda responder afirmativamente. Lo que es más, no basta decir que sí de manera arbitraria. Una creencia constituye conocimiento reflexivo sólo si uno puede decir que sabe y puede decirlo no arbitrariamente, sino con justificación adecuada.

Nuestro principio de transferencia también se refiere a la totalidad de los contenidos conscientes de una mente en un mismo tiempo presente, de tal forma que, cuando es pronunciado más explícitamente, dice así:

> SI en un mismo tiempo presente uno conscientemente cree que *p*, y también conscientemente cree que, por necesidad lógica, si *p* entonces *q*, ENTONCES uno está realmente justificado en esas dos creencias conscientes sólo si también está justificado en afirmar conscientemente que *q*.

Supóngase, de nuevo, que uno conscientemente cree que *p*, y, en ese mismo tiempo presente, también conscientemente cree que, por necesidad lógica, si *p* entonces *q*. Exactamente tres opciones se abren con respecto a la proposición *q*: (a) uno puede negarla, asintiendo conscientemente a su negación; (b) uno puede conscientemente suspender el juicio sobre ella, pensando conscientemente: quién sabe, tal vez sea verdadera, tal vez falsa; y (c) uno puede afirmar conscientemente que *p*. Sin duda, uno se encuentra en mejor situación si es capaz de dar las últimas respuestas: en mejor situación con la segunda respuesta que con la primera, y en mejor situación aún con la tercera. Las respuestas (a) y (b) revelarían cierta falta de integración; de las tres únicamente la respuesta (c) evita desarmonía. Si uno tiene que dar la respuesta (a) o la (b), uno se queda corto, y también falla o bien la creencia de que *p* o bien la creencia de que, necesariamente, si *p* entonces *q*. Al menos una de estas creencias no es tan fuerte como podría serlo. Uno no está tan bien jus-

tificado como podría estarlo epistémicamente. Uno está mejor justificado creyendo conscientemente tanto que *p* como que, necesariamente, si *p* entonces *q*, cuando también puede asentir conscientemente a la proposición que *q*. Uno tiene mejor justificación para tales creencias, de cualquier manera, cuando se pregunta si *q* y puede responder afirmativamente que cuando tiene que suspender el juicio. Y tiene mejor justificación aún para sus creencias cuando puede afirmar la proposición *q* que cuando tiene que *negarla* conscientemente.

Supóngase que la justificación en cuestión en el antecedente del principio de transferencia es la justificación de alta calidad, la que requiere coherencia. En tal caso, las creencias no califican para este nivel de justificación si están inmersas en una incoherencia —como cuando uno cree que *p* y cree también que, necesariamente, si *p* entonces *q*, y uno tiene que acompañar sus creencias, en ese mismo tiempo presente, negando o suspendiendo el juicio sobre esa proposición *q*. Si es así, si es la justificación de alta calidad la implicada en nuestro principio, entonces la combinación de las dos conjunciones en el antecedente requiere la verdad de su consecuente. Uno no alcanza la justificación consciente de alto nivel —tanto de que *p* como de que, necesariamente, si *p* entonces *q*— en un mismo tiempo presente, a menos que pueda también afirmar que *q*; afirmación que no debe ser arbitraria sino capaz de justificación adecuada.[4]

De esos dos principios —ascenso y transferencia— podemos ya derivar un principio con un papel sustancial en la epistemología reciente y no tan reciente:

EXCLUSIÓN (*principio de exclusión*)

> SI uno realmente sabe que *p* y considera si lo sabe, y uno justificadamente cree que realmente se sabe que *p* sólo

[4] Aquí supongo que cualquiera que conscientemente afirme las proposiciones *p* y "si *p* entonces *q*", debe ocupar exactamente una de las tres posiciones respecto a la cuestión de *q*: asentimiento, disentimiento o suspensión consciente del juicio. No obstante, si lo que supongo es incorrecto, se requeriría solamente una corrección menor de nuestro principio —esto es, especificar en el antecedente que el sujeto considera conscientemente la cuestión de *q*— junto con los ajustes correspondientes en cualquier otra parte de nuestro argumento.

> si también es cierto que *q*, ENTONCES necesita uno estar también justificado en creer que *q*.

Esto se sigue directamente de nuestros dos principios anteriores de ascenso y de transferencia. Por supuesto, nuestra atención se enfoca todavía en un mismo tiempo presente en que uno cree y considera conscientemente los ítem relevantes. Así, el conocimiento, la consideración y la creencia justificada del principio de exclusión con sus implicaciones deben llevarse a cabo en una misma conciencia en un mismo tiempo presente.

El principio de exclusión implica que si en un momento dado, uno realmente sabe algo *p*, y uno también justificada y conscientemente cree que ese conocimiento necesariamente implica que ocurra *q*, entonces si uno conscientemente considera si sabe que *p*, debe creer que uno satisface ese requisito justificadamente. Así, el principio de exclusión implica que, para poder saber realmente algo, uno debe ser capaz de defender su saber "en la arena de la reflexión": debe creer que satisface cada condición que reconoce como requisito necesario para saber realmente lo que sabe; o, de manera alternativa y con el mismo efecto, uno debe poder excluir justificadamente cualquier posibilidad que juzgue incompatible con el saber propio.

El principio de exclusión es poderoso en manos del escéptico una vez que se conceda lo siguiente:

> He aquí algo que la mayoría de nosotros, o todos, justificadamente creemos: a menos que la creencia propia de que *p* tenga fuentes mínimamente confiables, esa creencia propia no puede constituir conocimiento real.

Este hecho, en combinación con el principio de exclusión, implica el siguiente principio:

CRITERIO (*principio de criterio*)

> Si uno sabe realmente que *p* mientras considera si lo sabe, entonces uno ha de estar justificado en creer que las fuentes de su creencia de que *p* son suficientemente confiables. (PC1)

Por la manera como ha sido derivado, tenemos que ver este principio como un principio aplicable a los contenidos de cual-

quier conciencia dada en cualquier tiempo presente. Expuesto más acabadamente, PC1 afirma que: si uno conscientemente sabe algo *p*, y al mismo tiempo considera si lo sabe, entonces ha de estar justificado en creer conscientemente que las fuentes de la creencia de *p* son al menos mínimamente confiables. Saber conscientemente algo mientras se está en la arena de la reflexión requiere que uno defienda activamente sus creencias, refutando todas las razones contrarias a las posibilidades de que uno sepa lo que cree.

Sin lugar a dudas, hay muchas cosas que uno sabe sin ser consciente de ello en el momento de saberlo. Poco se olvida cuando se duerme e incluso cuando se está enteramente inconsciente. Y queremos que nuestras reflexiones se apliquen al conocimiento en general, y no solamente al dominio altamente restrictivo de lo que se sabe con plena conciencia. Afortunadamente, podemos ampliar nuestro alcance con poca o ninguna pérdida en plausibilidad. Debemos enfocar no sólo nuestras creencias y experiencias conscientes en el momento en cuestión; necesitamos enfocar, más generalmente, lo que sería uno capaz de defender si fuera arrojado a la arena de la reflexión por un escéptico hipotético.

Sin embargo, esto no significa suponer que alguien sabe algo sólo porque, si pretendiera defender su creencia, podría *entonces* llegar a tener una buena prueba. Alguien que adivina la solución de un complejo problema de adición no sabe la respuesta sólo porque podría realizar, si quisiera, la suma en su cabeza. Quien no haya realizado la suma, quien solamente haya adivinado la respuesta, *sólo habrá de adquirir* su conocimiento a través de la reflexión, mas no se puede decir que sepa de antemano. Si alguien sabe algo prerreflexivamente, entonces la razón que lo justifica *ya* debe estar operando desde antes, en algún sentido y en algún nivel. Cuando es combatida en la arena de la reflexión, ese alguien simplemente revela el apoyo que esa creencia propia ya tenía desde antes de entrar a la arena. ¿Qué tipo de posición prerreflexiva nos interesa? Una posición en donde se está justificado en ciertas creencias subconscientes, disposicionales; una posición en donde, de manera prerreflexiva, la creencia se encuentra ya adecuadamente sostenida por la estructura de razones que

constituyen su defensa disponible. En cambio, no nos interesa la posición débil de alguien que *podría* ser capaz de defender su creencia cuando la exposición a la reflexión llevara al sujeto hacia nuevos argumentos y razonamientos que nunca se le habían ocurrido, y que en todo caso no desempeñaron ningún papel en la adquisición o el mantenimiento de la creencia en cuestión.

Nuestras más recientes reflexiones inducen un *segundo principio del criterio*:

CRITERIO 2

> Si uno realmente sabe que *p*, entonces está justificado en creer (al menos implícita o disposicionalmente, si no de manera consciente) que las fuentes de su creencia que *p* son al menos mínimamente confiables (si al menos entiende la proposición de que las fuentes de uno son así de confiables). (PC2)

Se restringe aquí el ámbito pertinente a las proposiciones que entiende *s*.

Este principio no se restringe a creencias sostenidas conscientemente; se aplica más generalmente a creencias implícitas, subconscientes, disposicionales, e incluso a creencias que uno tiene mientras duerme o está inconsciente.

De hecho, PC1 y PC2 son solamente dos miembros de una familia de principios de criterio, cuyo hilo unificador es que todos versan sobre requisitos para alguno u otro grado de conocimiento. Así, ciertos niveles de conocimiento podrían ser compatibles con saber sólo que las fuentes de la creencia propia son *mínimamente* confiables, pero un nivel más elevado de conocimiento requiere que uno sepa que las fuentes de su creencia son *bastante* confiables, o *altamente* confiables, etcétera.

2. *La problemática pirrónica*

La creencia se justifica por el sustento que le dan ciertas razones; razones que el creyente no solamente *puede* tener sino que también tiene *de hecho*. El hecho de que en algún momento uno *podría* pensar en buenas razones para justificar su creencia

no basta para que uno se halle justificado en tenerla. Alguien que adivine el resultado de una suma *puede* quizá realizar esa suma mentalmente; pero incluso suponiendo que *pueda* hacerlo, eso no lo justifica en creer su respuesta antes de que de hecho lo haga. Una razón para una creencia no puede ser exitosa si depende de componentes arbitrarios o injustificados. La justificación de creencias requiere a su vez estar justificada. Y ahora se dan tres posibilidades. Considerando las razones que alguien tiene para una creencia, y las razones, si las hubiere, a favor de estas razones, y así sucesivamente, se debe dar alguno de estos casos: (1) algunas razones últimas no están justificadas inferencialmente, sino de algún otro modo que no requiere la suposición de razones ulteriores; (2) no hay razones últimas, porque razones adicionales siempre justifican las razones anteriores, y en cualquier nivel, estas razones adicionales siempre van más allá de cualquier razón ya invocada en niveles anteriores; o (3) no hay razones últimas, porque razones adicionales siempre justifican las razones anteriores, en cualquier nivel, pero estas razones adicionales no necesitan ir más allá de razones previamente invocadas en niveles anteriores.

La posibilidad (1) corresponde al fundamentismo. Los fundamentos están constituidos por las últimas razones, las cuales no requieren ninguna razón adicional que las sostenga. La posibilidad (2) corresponde al infinitismo. Cada línea de razones supuestas se extiende infinitamente hacia razones adicionales, siempre nuevas razones para las razones de cualquier nivel, no importa qué tan remoto puede encontrarse ese nivel de la conclusión justificada.[5] La posibilidad (3), finalmente, es la del círculo. La estructura de justificación de razones justificadoras constituye un círculo: alguna razón para una razón en algún nivel nos lleva hasta un nivel anterior.

3. *¿Es el fundamentismo un mito?*

El fundamentismo ha sido la opción preferida en la historia de la filosofía. Éste, según se nos ha enseñado, puede ser visto

[5] Peter D. Klein, "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons", en *Philosophical Perspectives*, 13: *Epistemology*, 1999, pp. 297-327.

con prominencia especial en Aristóteles entre los antiguos, y en Descartes entre los modernos. De acuerdo con esta historia, es sólo en Hegel que la reflexión persistente sobre la problemática antigua conduce hacia una defensa poderosa del círculo. Es la genialidad filosófica de Hegel la que supera la inercia fundamentista de la tradición y la inmensa influencia cartesiana. Únicamente Hegel regresa a la problemática antigua y descubre el poder de su lado antifundamentista y las virtudes de la circularidad.

Entre los filósofos analíticos, fue Sellars quien tomó el liderazgo contra los fundamentos con su ataque al *mito de lo dado*. El blanco del ataque no es sólo algo supuestamente dado en la experiencia sensorial, sino una doctrina mucho más amplia, el fundamentismo de cualquier especie. Así, el ataque de Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind* se dirige no sólo contra una fundación experiencial vía introspección, sino contra una fundación perceptual vía observación. Lo siguiente se utiliza efectivamente en su crítica del realismo directo:

> Para que una creencia perceptual esté completamente justificada, requiere creencias de trasfondo (suposiciones), que a su vez requieren justificación.
>
> Al aceptar uno los dictámenes de sus sentidos, ha dado por supuesto que éstos están de tal forma constituidos y ajustados a las circunstancias relevantes que nos brindan creencias mayoritariamente verdaderas, de forma confiable.

Más recientemente, Laurence BonJour, en su propio ataque contra los fundamentos, generalizó así este principio de Sellars:

> Ninguna creencia *B* está plenamente justificada simplemente porque satisface alguna condición *F* tal que las creencias que satisfacen *F* son probablemente verdaderas. El creyente debe *también* estar consciente, en algún nivel, de que *B* satisface la condición.

Esta "generalización de BonJour" pone de relieve un choque de intuiciones. Por un lado tenemos la intuición de los llamados *internistas* epistémicos, según la cual toda justificación requiere *creencias* justificatorias y nadie puede estar realmente justificado en una creencia sin ser consciente de sus fuentes. Es sobre

la base de esta intuición que el fundamentismo y su mito de lo dado son atacados por Sellars, y de un modo generalizado, por BonJour. Pero el problema del fundamentismo que dio motivo para su crítica no es abordado sólo por ellos. El ataque de Rorty al fundamentismo se centra en la supuesta "confusión de causación con justificación" que atribuye a Locke y a otros. Donald Davidson añade su voz. Parafraseando a Rorty afirma que "nada cuenta como justificación a menos que sea por referencia a lo que ya hemos aceptado, y no hay modo de salirnos fuera de nuestras creencias y nuestro lenguaje para encontrar alguna otra prueba que no sea la coherencia". Acerca de esto yo estoy, como se puede ver, de acuerdo con Rorty.[6] ¿Qué tan dañina es esta otra línea de objeción contra fundamentos experienciales?

Como dije antes, aquí chocan las intuiciones. Para los *externistas*, una creencia necesita relacionarse apropiadamente con los hechos de los que trate, relacionarse tal vez causalmente o contrafácticamente, o necesita al menos derivarse de alguna fuente confiable que dé lugar a creencias mayoritariamente verdaderas, con gran confiabilidad. Pero no es necesario que el creyente se dé cuenta de esto; sólo se necesita que la creencia de hecho tenga una fuente confiable, sea conocida o no. De este lado se agrupan Goldman, Nozick, Plantinga y Unger, entre otros.

Ambas intuiciones sobre esta cuestión se han endurecido con los años, y cada lado tiende a pensar que el otro es ciego con respecto a algún punto crucial. Lo interesante para nosotros es que la generalización de BonJour (de la idea de Sellars) es un miembro de nuestra familia de principios de criterio.[7] Por lo tanto, debe ser tan plausible como los dos simples principios

[6] "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en *Kant oder Hegel?*, Dieter Henrich (ed.), Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, reimpreso en Ernest LePore, *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 307-320, especialmente p. 310.

[7] Esto significa que puede estar localizada en nuestros dos simples principios básicos: ascenso y transferencia, y que tiene por detrás la plausibilidad de estos principios y de las ideas generales que las soportan: (a) que el conocimiento es una cuestión de grados y (b) que el nivel epistémico en el que se halla el conocimiento de uno está determinado por la forma como se conecta con nuestro objetivo de lograr la verdad y evitar el error, y de hacerlo con la inclusión de una mente suficientemente bien integrada que logra no solamen-

de los cuales se deriva esta familia, los principios de ascenso y de transferencia. Una manera de reaccionar a esto es concordar con BonJour y Sellars, y rechazar el fundamentismo. Pero si rechazamos el fundamentismo, quedamos atrapados en la problemática pirrónica. ¿Cuál es entonces la mejor salida?

Irónicamente, la mejor salida la abre ya el principal fundamentista de la tradición, el propio Descartes, cuya postura sobre estos temas es sumamente sutil, o eso argumentaré, y debe ser aproximada gradualmente.

4. *La salida cartesiana*

Tres compromisos son generalmente atribuidos a Descartes; sin embargo, nadie de mediana inteligencia los puede sostener simultáneamente.

La primera doctrina es un fundamentismo racionalista de acuerdo con el cual "intuición y deducción son las más seguras rutas hacia el conocimiento, y la mente no debe admitir ninguna otra". Desde este punto de vista, cualquier cosa que uno sepa debe ser, o bien intuido directamente, es decir, percibido con distinción y claridad inmediata, o bien probado deductivamente sobre la base de premisas últimas cada una de las cuales es ella misma intuida de manera clara y distinta.

De acuerdo con el segundo compromiso, para alcanzar certeza real de cualquier cosa, uno primero debe probar que existe un Dios que no engaña. Consideremos por ejemplo el siguiente pasaje de la última proposición del cuarto parágrafo de la Tercera Meditación en donde, al hablar de la duda "metafísica", Descartes comenta:

> Para tener la capacidad de resolverla, debo investigar si existe un Dios en el momento en que la ocasión se presente; y si encuentro efectivamente que existe un Dios, debo también investigar si puede él engañarme; porque sin un conocimiento de estas dos verdades no puedo ver nada de lo cual pueda tener certeza.

te la verdad sino también entendimiento, y así la habilidad de responder los porqués que deseamos entender.

Descartes también se compromete, en tercer lugar, con la postura de que la proposición de que Dios existe y no engaña debe ser demostrada a través de un razonamiento apropiado (que incluya, entre otros tipos de argumento, el ontológico y el cosmológico).

Claramente, estos tres compromisos no pueden ser combinados de manera coherente. Pero el segundo y el tercero parecen difíciles de negar dado su apoyo textual. Esto pone en duda la creencia, por largo tiempo aceptada, de que Descartes es un fundamentista.

Por otro lado, la atribución de fundamentismo a Descartes no es arbitraria. Tenemos evidencias textuales a su favor, incluyendo el pasaje citado. Además, evidencias de mayor peso sostienen la atribución a Descartes del segundo y tercer compromiso; lo cual sugiere que, si Descartes es un fundamentista después de todo, no es fundamentista, lisa y llanamente. Su posición ha de ser lo suficientemente sutil como para sostener no sólo el primer compromiso, bajo alguna interpretación, sino también el segundo y el tercero.

Veamos un pasaje clave en el cual Descartes afirma una ventaja epistémica sobre el ateo:

> El hecho de que un ateo pueda ser claramente consciente de que "los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos" es algo que yo no disputo. Pero sostengo que este conocimiento [*cognitiomen*] no es un conocimiento verdadero [*scientia*], puesto que ningún acto de conciencia que puede ser considerado como dudoso puede adecuarse a lo que llamamos verdadero conocimiento [*scientia*]. Puesto que suponemos que este individuo es ateo, no puede tener certeza de no estar siendo engañado en cuestiones que le parecen ser muy evidentes (como he explicado de manera detallada). Y aunque esta duda puede no ocurrírsele, puede aún ser considerada si alguien establece el punto o si él mismo examina la cuestión. De esta manera, tal individuo jamás estará libre de tal duda hasta que acepte la existencia de Dios.[8]

[8] Este pasaje es del Segundo Conjunto de Réplicas tal como aparece en *The Philosophical Writings of Descartes*, J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch (eds.), *op. cit.*, vol. II, p. 101. Donde esta traducción dice que un ateo debe ser "claramente consciente" (*aware*), el latín cartesiano es "clare cognoscere".

Aquí Descartes no está afirmando únicamente una ventaja *ex post facto* sobre el ateo. Tómese el momento en el que se percibe clara y distintamente el hecho de que tres ángulos son iguales a dos rectos. *Incluso en ese mismo momento*, de acuerdo con Descartes, el ateo se encuentra en desventaja epistémica.

Más aún, ése no es el único pasaje donde Descartes afirma o implica ese tipo de ventaja. Hay otro pasaje del último parágrafo de la Quinta Meditación (y compárese también el cuarto parágrafo a partir del final de esa misma meditación): "Y así, con mucha claridad reconozco que la certeza y verdad de todo conocimiento dependen únicamente del conocimiento verdadero de Dios. A tal grado que, antes de que yo Lo conozca, no puedo tener un conocimiento perfecto de ninguna otra cosa."

De acuerdo con esto, la *cognitio* sobre la veracidad de Dios es requerida para la *scientia* de cualquier cosa.

Descartes era plenamente consciente de la problemática pirrónica, como puede verse, por ejemplo, en su *Búsqueda de la verdad*. Tal escepticismo se conocía ampliamente en su contexto histórico, y él conocía bien su contenido y sus fuentes. Contra el telón de fondo de este escenario, un pasaje de Sexto es revelador:

> Imaginemos que unas personas están buscando oro en un cuarto oscuro lleno de tesoros [. . .] [N]inguno de ellos estará convencido que ha logrado encontrar oro incluso aunque de hecho lo *haya* encontrado. Del mismo modo, la multitud de filósofos han venido al mundo, como a una enorme casa, en búsqueda de la verdad. Pero es razonable que el hombre que haya captado la verdad siga dudando sobre si ha tenido éxito.[9]

Seguramente, nadie desdeñará la buena fortuna de haber encontrado oro en la oscuridad. Dentro de suposiciones normales, uno se encuentra en mejor situación por haberlo hecho. Pero más admirable aún es encontrar oro a través del esfuerzo propio, cuando uno tiene éxito a través del propio planteamiento y deliberación. El éxito en este caso no es sólo suerte en la

[9] *Against the Mathematicians*, VII 52, en el texto de Teubner, H. Mutschmann (ed.), Leipzig, 1914.

oscuridad; corona más bien una búsqueda iluminada de un fin deseado. En este pasaje, Sexto sugiere una distinción epistémica similar. Es más admirable obtener un objetivo valioso a través de pensamientos y esfuerzos propios que ser un recipiente pasivo de suerte bruta. Cuando menos, es mejor proceder a la luz de una perspectiva adecuada de los propios quehaceres cognoscitivos.

Si estuviera convencido por este pensamiento pirrónico, Descartes *haría* justamente la distinción que hace entre *cognitio* y *scientia*. La verdad se puede obtener a través de uno o más niveles de buena suerte, en el medio, en uno mismo, y en el ajuste entre los dos. Uno podría muy bien acertar por suerte al predecir, por ejemplo, que saldrá el número siete, y seguramente esto no califica como *cognitio*. La *cognitio* requiere como mínimo que uno obtenga la verdad por estar apropiadamente constituido, y apropiadamente situado, para emitir juicios confiables sobre el tema en cuestión. Así constituido y así situado, uno *estaría* en lo correcto sobre ese tema. Hay aquí, por supuesto, cuestiones de grado: ¿qué tan confiables son las propias facultades o virtudes operativas?, ¿son infalibles?, ¿casi infalibles?, ¿poseen alto nivel de confiabilidad?, etc. Esto tiene que ver con la facilidad con la que se puede caer en el error cuando se ejercitan esas facultades o virtudes.

La *scientia* requiere aún más. Se obtiene únicamente a través de una perspectiva adecuada de los quehaceres epistémicos propios. Sólo si uno se percata de cómo adquiere o sostiene la creencia en cuestión se obtiene *scientia*. Lo que es más, uno debe ver ese modo como algo confiable, como un modo que *tendería* hacia el camino correcto y no al desviado. Y es esto lo que requieren nuestros principios de criterio. De acuerdo con esta familia de principios, varios niveles de conocimiento requieren varios grados de confianza justificada sobre las fuentes de la creencia constitutiva del conocimiento. Al aceptar el pensamiento de Sexto, entonces, Descartes acepta la importancia de satisfacer el principio de criterio, por medio del cual uno debe creer que sus fuentes son confiables. ¿Qué tan confiables? Esto dependerá de qué tan alto es el nivel de conocimiento que se selecciona en el contexto.

Supóngase que Descartes acepta la problemática pirrónica y acepta también el contraste que establece Sexto entre lo que se obtiene en la oscuridad y el logro iluminado. En tal caso, se enfrenta a esta cuestión: ¿es posible para nosotros el conocimiento iluminado? ¿Podemos adquirir una perspectiva iluminada sobre las cosas que creemos y sobre los modos de adquirir y sustentar esas creencias, una perspectiva que revele y permita una confianza suficiente en esos modos? Esto, sostengo, es lo que estructura el proyecto epistemológico cartesiano. Descartes trata de satisfacer las demandas de Sexto, en la medida en que son razonables. Algunos aspectos peculiares del proyecto cartesiano se derivan de su deseo de obtener no sólo creencias razonables y confiables, sino también conocimiento certero e infalible. Sin embargo, muchas cosas interesantes en su pensamiento no están atadas a ese propósito.

En resumen, así es como veo el proyecto epistémico cartesiano. Primero medita con el tipo de justificación epistémica e incluso de certeza que puede hallarse en los razonamientos de un matemático ateo, de alguien desprovisto de una visión del mundo, según la cual el universo puede verse como epistémicamente propicio. El razonamiento de Descartes en ese nivel *puede* ser evaluado, por supuesto, de la misma forma como lo es el razonamiento de un matemático ateo. Los matemáticos ateos diferirán entre sí en la calidad de sus razonamientos matemáticos. No obstante, sin una visión apropiada del mundo, ningún razonamiento puede elevarse por encima del nivel de *cognitio*. Persistiendo con razonamientos de primer nivel, no obstante, se puede lograr eventualmente una perspectiva sobre nosotros mismos y el lugar que ocupamos en el universo, una perspectiva suficientemente comprensiva y coherente como para elevarnos por encima del nivel de *cognitio* hasta un reino más alto, reflexivo, de conocimiento iluminado o *scientia*. Ningún círculo envicia este proyecto.[10]

[10] Un apoyo para la presente consideración proviene de los modos tan distintos en que Descartes utiliza los conceptos de *cognitio* y *scientia* a lo largo de las *Meditaciones*. Esta distinción a menudo se pierde en las traducciones y representa una pérdida crucial. *Entre* las piezas que necesitan acomodarse para elevar la creencia de *p* desde el nivel de *cognitio* al nivel de *scientia*, puede encontrarse la *cognitio* apropiada *de que* uno posee la *cognitio* de *p*. He oído

Reaccionando meramente al modo de un termómetro, sin importar que tal reacción esté causalmente mediada por la experiencia, no se logra conocimiento real. No es suficiente que uno responda a la vista de objetos blancos y redondos en un lugar iluminado con la "creencia" o "protocreencia" de que uno se enfrenta a algo blanco y redondo. Supóngase que, al preguntarme "¿sé yo que esto es blanco y redondo?" o ¿"estoy justificado en tomar esto por algo blanco y redondo"?, responda diciendo "Definitivamente no" o incluso "Quién sabe. Tal vez lo sé o tal vez no; tal vez estoy justificado, tal vez no lo estoy". En tal caso, uno *automáticamente* se queda corto, pues no ha alcanzado sino un *status* epistémico inferior y no un conocimiento "real, iluminado o reflexivo"; pues éste requiere que uno se percate del *status* de la creencia propia; se necesita poder categorizar dicha creencia como verdadero conocimiento, y poder también defender esa categorización en contra de posibles objeciones en la arena de la reflexión. Pero esto conduce a la amenaza de un círculo o regreso, una de las principales, o quizá *la* principal problemática de la epistemología. Sorpresivamente, en el mismo Descartes, en el fundador de la epistemología moderna, encontramos, como dije, el mejor camino hacia la solución de este problema.

Descartes supernaturalizó la epistemología a través de su proyecto teológico. En tiempos más recientes, Quine ha propuesto una epistemología naturalizada apelando a la ciencia, y Moore ha apelado al sentido común en lugar de a la teología o a la ciencia. Hay muchos caminos para entender tal naturalización o retorno a lo llano. Como conclusión, quiero enfatizar que la

la objeción de que la comprensibilidad y la coherencia son cuestiones de grados, mientras que es muy difícil establecer una distinción entre los grados de comprensión y coherencia suficientes para el conocimiento. Pero compárese, por ejemplo, el concepto de ser alto. Presumiblemente, tal concepto tiene una definición como ésta: ser suficientemente más alto que el promedio. Presumiblemente, alguien que es infinitesimalmente más alto que el promedio no es alto. Uno tiene que ser más alto que el promedio por un cierto margen, o tiene que ser "suficientemente" más alto que el promedio. ¿Pero cómo definimos ese margen? ¿Existe, incluso en principio, un modo que capture nuestro concepto *actual* de ser más alto por medio de una definición que especifique tal margen? Parece que no. Y no obstante, seguramente tenemos y usamos el concepto de ser alto, ¿o no? ¿Por qué no ver la justificación epistémica análogamente, en términos de "suficiente" comprensibilidad y coherencia?

estrategia cartesiana está a la disposición tanto de Quine como de Moore. Después de todo, así como el racionalista buscaba asegurar su mundo para la epistemología a través de una teología racional *a priori*, los naturalistas y los campeones de lo llano pueden proponerse un objetivo similar a través de una investigación más rica. Cada enfoque encontrará su propio cargo de circularidad. Hay mucha ironía en el hecho de que ya Descartes estaba bien consciente de este cargo, y en que sea su epistemología la que nos enseñe la manera de superarlo.

Traducción de Francisco Iracheta

RÉPLICA A "DOS FALSAS DICOTOMÍAS" DE ERNESTO SOSA

MARGARITA M. VALDÉS

Ernesto Sosa es uno de esos pensadores sabios, generosos y conciliadores, que parten de la idea de que en una posición filosófica influyente debe haber por lo menos un grano de verdad, es decir, que no hay filósofos importantes radicalmente equivocados. En ese tenor, desde hace muchos años se ha preocupado por elaborar una visión original de los problemas epistemológicos más importantes entresacando para ello lo que hay de verdad en posturas aparentemente irreconciliables y presentándolas como parte de un todo integrado mucho más amplio y ambicioso. Así, en algunos de los trabajos que integran su libro *Conocimiento y virtud intelectual*, podemos ver que se esmera por argumentar que tanto el coherentismo como el fundamentismo, en su versión confiabilista, aportan a la teoría del conocimiento intuiciones valiosas, indispensables, que hay que recuperar, e intenta mostrar que lejos de dar por sentado que se trata de posiciones contrarias, la tarea más promisoria para el epistemólogo es abrir nuevos caminos argumentativos que le permitan conectarlas y verlas como posiciones complementarias. Igualmente, para Sosa, el internismo y el externismo en epistemología parten de la captación de rasgos esenciales de la justificación epistémica, y la tarea del filósofo tiene que ser la de elaborar una teoría en la que ambas tesis no sólo quepan, sino que armonicen, se integren y colaboren una con la otra. De modo que el trabajo que hoy nos presenta Ernesto Sosa se

halla inscrito en la línea de ideas que viene caracterizando su pensamiento desde hace algún tiempo; como el título de su texto indica, se trata de un nuevo intento de eliminar las que él considera ser "dos falsas dicotomías".

En mi comentario me centraré en dos cuestiones. Primero, me referiré a la estrategia de Sosa para deshacer la dicotomía externismo/internismo que consiste en distinguir y, a la vez, relacionar las nociones de creencia apta y creencia racionalmente justificada; además señalaré un problema al respecto. En la segunda parte plantearé algunas preguntas en relación con la salida que vislumbra Sosa al dilema del círculo o el regreso al infinito que aparentemente amenaza a cualquier proyecto epistemológico.

I

Sosa distingue dos sentidos de epistémicamente justificado. En la nota 1, escribe que una creencia puede estar epistémicamente justificada ya sea en el sentido de ser apta o en el de estar racionalmente justificada. Una creeencia es apta cuando proporciona al sujeto conocedor información confiable sobre su entorno sin que lo que justifica dicha creencia sea algo presente a la mente del sujeto o algo de lo que el sujeto pueda percatarse por mera introspección; así, decimos de una persona cuyos ojos funcionan correctamente en un medio iluminado de manera adecuada, que ve a una corta distancia un vaso sobre la mesa, que adquiere normalmente la creencia perceptual justificada (apta) de que hay un vaso sobre la mesa, aun cuando no se plantee ninguna pregunta acerca de la justificación de su creencia ni sea consciente del funcionamiento correcto de sus ojos en el momento en que ve el vaso que causa su creencia. En cambio, la noción de creencia racionalmente justificada requiere que las justificaciones por las que el creyente toma por verdadera la proposición creída sean otras creencias presentes en su mente, las cuales guardan con la creencia original alguna relación lógica pertinente de la que el sujeto se percata. La diferencia entre uno y otro caso es, pues, que en el primero la justificación es algo "externo" en la mente, en el sentido de que no forma parte de la perspectiva cognoscitiva del sujeto que

tiene la creencia, en tanto que en la segunda la justificación es algo presente a la mente del sujeto, es un conjunto de creencias que le son directamente accesibles y que forman parte de lo que podríamos denominar su perspectiva interna. De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que la noción de creencia justificada apta es una noción externista, en tanto que la noción de creencia racionalmente justificada es una noción internista. En la teoría del conocimiento de las últimas décadas el debate entre quienes defienden una concepción internista y quienes defienden una concepción externista de la justificación epistémica ha sido intenso y, por lo general, quienes han participado en ese debate han considerado que ambas concepciones son irreconciliables.

El ensayo de Sosa está dirigido, como mencioné antes, a mostrar que la dicotomía externismo/internismo es falsa; tanto las creencias aptas como las racionalmente justificadas, si son verdaderas, constituyen conocimiento y ambas son indispensables para alcanzar una visión verídica e integrada de la realidad. La reconciliación entre ambas concepciones de la justificación epistémica es posible gracias a que, como nos recuerda Sosa, la justificación es una cuestión de grado y gracias también a que lo que importa en el conocimiento no es solamenta alcanzar la verdad, sino también llegar a tener una visión del mundo comprehensiva, armónica, que nos permita responder razonable y coherentemente a las muchas preguntas que nos planteamos con respecto a lo que conocemos.

Ahora bien, según Ernesto Sosa, la justificación puede ser gradual en dos sentidos diferentes: (i) porque un tipo de justificación epistémica es superior al otro, y (ii) porque las fuentes de donde proceden nuestras creencias pueden tener un grado de confiabilidad mayor o menor. Son algunas cuestiones conectadas con la primera de estas dos maneras en que una creencia puede estar más o menos justificada la que me interesará explorar en lo que sigue.

Sosa presenta la creencia apta como si perteneciera a un orden epistémico inferior al de la creencia racionalmente justificada; en varios pasajes escribe que es mejor, desde un punto de vista epistémico, tener creencias racionalmente justificadas que tener creencias meramente aptas; sin embargo, postula, y

allí radica la originalidad de su planteamiento, una conexión sistemática entre las creencias aptas y las racionalmente justificadas. En efecto, de acuerdo con el *principio de ascenso*, si en un momento dado sabemos que *p*, y en ese mismo momento nos preguntamos si realmente sabemos que *p*, estamos justificados al responder afirmativamente. Nuestra creencia de que *p*, afirma Sosa, está mejor justificada si contestamos afirmativamente a la pregunta de si sabemos que *p*. Si lo anterior es correcto, parecería que preguntarse si uno realmente sabe si *p*, cuando sí lo sabe, permite transformar una creencia apta en una creencia epistémicamente mejor, es decir, en una creencia racionalmente justificada. A la vez, la justificación de la creencia pasa de ser externa a ser interna en el sentido antes explicado.

Obsérvese que para pasar de una creencia apta a otra racionalmente justificada la respuesta afirmativa a la pregunta de si se sabe que *p* no debe ser una mera reacción automática, sino que debe estar basada en alguna razón, la cual, supuestamente, es la que incrementa la justificación de la creencia apta original. Obsérvese también que si aceptamos que todo conocimiento tiene que provenir de una fuente confiable de conocimiento (principio del criterio 1), la razón por la que contestamos afirmativamente a la pregunta de si sabemos que *p* tiene que ser porque consideramos que nuestra creencia de que *p* procede de una fuente confiable. Así, si nuestra creencia apta es que hay un vaso sobre la mesa y contestamos afirmativamente a la pregunta de si sabemos que hay un vaso sobre la mesa, la justificación de nuestra respuesta afirmativa tiene que ser que creemos que el sentido de la vista del que procede la creencia de que hay un vaso sobre la mesa es una fuente de conocimiento confiable. De acuerdo con lo anterior, cuando mis ojos funcionan correctamente y veo el vaso sobre la mesa adquiero la creencia apta de que hay un vaso sobre la mesa. Si, además, en ese momento me pregunto si sé que hay un vaso sobre la mesa y respondo que sí, debo tener una razón para contestar afirmativamente, y esa razón tiene que ser que mi creencia original proviene de una fuente epistémica confiable; en ese momento mi creencia original deja de ser una creencia apta y, supuestamente, se convierte en una creencia racionalmente justificada. Lo que hace apta mi creencia de que hay un vaso sobre la mesa es el hecho

de tener su origen en el sentido de la vista que es una fuente confiable y lo que la hace racionalmente justificada es que yo me percate de que mi creencia de que hay un vaso sobre la mesa es apta. Sin embargo, nótese aquí que al pasar de la creencia apta a la creencia racionalmente justificada cambiamos de creencia, esto es, adquirimos una creencia de segundo grado acerca del *status* epistémico de la creencia original, con lo cual aparentemente cambiamos de tema. El contenido de nuestra creencia original era "hay un vaso sobre la mesa", el contenido de la segunda creencia es "tengo justificación para creer que hay un vaso sobre la mesa". Es posible, plausible incluso, que la creencia de segundo nivel sirva para justificar la primera, pero la diferencia entre ellas no es de grado, no se trata de la misma creencia con diferentes grados de justificación, sino de dos creencias diferentes, una versa sobre un vaso y la otra sobre una actitud epistémica. Parecería que una creencia apta acerca de *p* no puede convertirse en una creencia racionalmente justificada acerca de *p*, ya que al intentar hacerlo mediante la aplicación del principio de ascenso dejaría de ser lo que es. Para formular el problema de una manera más general, ¿en qué sentido una creencia apta (con justificación externa) puede incrementar su grado de justificación epistémica (adquirir una justificación interna) si al hacerlo necesariamante se transforma en otra creencia? La dificultad que señalo, creo yo, está emparentada con las dificultades que se han señalado a principios epistémicos muy discutibles tales como el principio según el cual si sé que *p* entonces sé que sé que *p*.

II

Sosa equipara el conocimiento apto con la *cognitio* cartesiana, y el conocimiento racionalmente justificado, con la *scientia*. Si bien la *cognitio* puede proporcionarnos alguna verdad acerca del mundo que nos rodea, no logra ser conocimiento "real, ilustrado, reflexivo" porque no se pregunta por la manera como adquirimos nuestras creencias y por lo tanto no logra integrar esa verdad en una visión del mundo coherente y completa. Un proyecto epistemológico cabal, piensa Sosa, no puede soslayar el requisito que todo conocimiento genuino tiene que satisfacer

de integrar todas las creencias en una cosmovisión coherente. En la interpretación por demás novedosa que nos ofrece del proyecto cartesiano —según la cual Descartes no es el fundamentista duro y puro que se suele pensar, sino un pensador consciente del valor del conocimiento reflexivo y de la importancia de alcanzar una perspectiva coherente—, lo que le permite a Descartes lograr esa integración de sus conocimientos en una cosmovisión armónica y coherente es su teología racional, es decir, la creencia racionalmente justificada de que hay un Dios bondadoso que no puede engañarlo sistemáticamente. Un ateo puede tener cogniciones, es decir, creencias verdaderas "justificadas" en algún grado; pero éstas no llegan a tener el *status* de *scientia* por no acompañarse de ninguna idea acerca de su propia justificación y no integrarse en una visión del mundo coherente y comprehensiva. Descartes, en cambio, puede ver todos sus conocimientos como los veredictos de facultades cognoscitivas cuya confiabilidad está garantizada por la naturaleza misma de Dios. Sosa sugiere al final de su trabajo que la epistemología contemporánea cuenta con una salida al problema pirrónico similar a la cartesiana. Podemos acceder a un conocimiento genuino, reflexivo, "ilustrado"; podemos alcanzar una perspectiva razonablemente comprehensiva sobre nuestro propio desempeño epistémico y estar seguros de que nuestro equipamiento sensible e intelectual es adecuado no sólo para alcanzar la verdad, sino para lograr también una visión armónica de lo que conocemos. La investigación científica sobre nuestras propias facultades epistémicas —¡no la teología racional!— es la que en nuestros días puede proveernos esa perspectiva indispensable para hacer de nuestra búsqueda de la verdad una empresa reflexiva, una tarea profundamente racional capaz de conducirnos a la *scientia*.

Sobre esta última idea quisiera hacer dos observaciones. Primero, parece injustificado excluir del conjunto de los conocedores genuinos a la gran mayoría de los humanos, ya que sólo una pequeñísima minoría (¿algunos filósofos?) llega a las profundidades que Sosa parece exigir para poder hablar de conocimiento genuino. Al emprender el estudio filosófico del conocimiento nos interesamos por un fenómeno que caracteriza a los humanos comunes y corrientes, no sólo a los filósofos,

de modo que me pregunto hasta qué punto es aceptable un análisis del conocimiento que concluye que sólo lo alcanzan quienes inquieren sobre la validez de su propio conocimiento, es decir, quienes tienen inquietudes filosóficas al respecto. Más aún, en ciertos contextos podríamos considerar enteramente desviada, contraproducente y poco recomendable desde el punto de vista de la "sabiduría", la pregunta sobre el origen de nuestras creencias. Pensemos en un nadador que al momento de competir se pregunte sobre el origen de su creencia de que su cuerpo flotará en el agua, o en un matemático que en medio de una prueba complicada se detenga a reflexionar sobre la validez del conocimiento matemático. No necesariamente diremos que ese nadador o ese matemático sean más sabios que otros que no se plantean semejantes interrogantes pero que hagan su trabajo bien. En segundo lugar, y ya para concluir, quisiera señalar que, a pesar de sus aparentes similitudes, me parece que hay una diferencia notable entre la salida que encuentra Descartes al problema pirrónico y la que nos podría ofrecer la investigación científica actual. La salida cartesiana, al presentarse como el resultado de una reflexión natural *a priori*, se ofrece como algo por principio accesible a cualquier persona inteligente dispuesta a reflexionar sobre la validez de su propio conocimiento; la salida abierta a la epistemología naturalizada no es tan "democrática"; está reservada a unos cuantos: a aquellos que son capaces de acceder a los resultados de la ciencia actual y de comprenderlos en toda su significación. Por esta razón, el requisito que sienta Descartes para alcanzar la *scientia*, aunque pueda parecernos equivocado, no nos parece desproporcionado: en cambio, exigir estar al día en la investigación científica en psicología cognoscitiva para poder atribuir conocimiento "genuino" parece excesivo, desproporcionado.

Para terminar sólo quisiera decir que ha sido enormemente estimulante y gratificadora la lectura del trabajo de Ernesto Sosa. Como siempre, la originalidad y la sofisticación de su pensamiento son un reto para cualquiera que quiera hacer en serio filosofía del conocimiento.

EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA Y VIRTUDES EPISTÉMICAS

Carlos Pereda

Para que una creencia pueda considerarse saber, además de ser verdadera, al menos tiene que estar justificada de una manera apropiada. Con el fin de alcanzar estos propósitos a menudo se presupuso la necesidad de encontrar algunas técnicas privilegiadas, un *método* relativamente invariable y, sobre todo, acontextual —en lo posible *a priori*— para conducir rectamente la razón y, así, lograr creencias bien justificadas (la epistemología como "filosofía primera"). Ésta fue la aspiración normativa de gran parte de la tradición, de Descartes a K. Popper o R. Chisholm. Ahora bien, poco a poco se fueron acumulando fuertes dudas de que pudiera haber algo así como ese ambicioso "método" que se quería encontrar. Por el contrario, en los últimos años, y desde las posiciones más dispares, reiteradamente se nos ha invitado a suprimir esa esperanza. En cambio, lo que se busca es "naturalizar" la epistemología y, con ello, eliminarle sus pretensiones normativas, reduciendo las tareas epistemológicas a capítulos de la psicología o la sociología del razonar, a fragmentos de la inteligencia artificial, de las ciencias cognitivas, de las neurociencias o de la biología, a la historia de la ciencia o del saber en general.

De esta manera parecería que nos enfrentamos a un dilema: o retenemos las aspiraciones normativas de la epistemología tradicional y continuamos buscando un método más o menos invarible del saber o, al menos, reglas en sentido estricto, esto

es, criterios precisos, fijos y generales para obtener y calificar las justificaciones de nuestras creencias, o reducimos la epistemología a alguna ciencia descriptiva, renunciando a todo propósito normativo.

Creo que se trata de algo más que de un dilema entre otros, pues de nuestra actitud con respecto a él depende de cómo, en general, concebimos la empresa del saber. Por eso podríamos pensarlo como el *primer* dilema de cualquier trabajo en epistemología: dilema que seguramente precondicionará el resto de las otras reflexiones. Y esto es así también si se considera que nos encontramos ante un falso dilema.

Como creo que, en efecto, se trata de un falso dilema, para explorar una manera de disolverlo —*una* entre otras— daré un rodeo defendiendo las siguientes tesis:

(1) La epistemología ha sido y debe ser una disciplina, por lo menos en parte, normativa.

(2) Para alcanzar los fines de cualquier buena epistemología, ciertas disposiciones valiosas para saber, conocidas como "virtudes epistémicas", deben cumplir un papel importante.

En lo que sigue defenderé muy brevemente ciertos aspectos de cada una de esas tesis para proponer luego un concepto de normatividad reflexiva.

I

Discutamos la tesis (1). En un conocido trabajo, Quine nos propone "naturalizar" la epistemología:

> La epistemología, o algo parecido a ella, es simplemente un capítulo de la psicología y, por lo tanto, de la ciencia de la naturaleza. Estudia un fenómeno natural, a saber, un sujeto humano físico. Suponemos para este sujeto humano cierto *input* experimentalmente controlado, por ejemplo, ciertas pautas de irradiación de distintas clases de frecuencias, y en el transcurso del tiempo el sujeto produce como *output* una descripción tridimensional del mundo y de su historia.[1]

[1] Quine 1969, pp. 82–83.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU

A primera vista resulta difícil interpretar esta propuesta reduccionista, que podemos llamar la "propuesta original" quineana, como un modo de "hablar mejor de lo mismo": de llevar a cabo de manera más adecuada las tareas epistemológicas tradicionales. Más bien, se tiene la fuerte sospecha de que nos encontramos ante un "cambio de tema": ¿se busca sustituir las viejas preocupaciones por otras radicalmente diferentes? ¿Por qué afirmo esto? Creo que mi sospecha se aclara si recordamos algunos textos fundamentistas de la epistemología moderna.

En el *Discurso del método*, Descartes nos propone una serie de reglas con propósitos, a la vez, terapéuticos y sistemáticos: se trata de arrojar las creencias mal justificadas y de elaborar una técnica tal de justificación que efectivamente nos permita lograr saberes (o como quizá preferiría Descartes: que nos conduzca a la certeza). El título de un libro de Spinoza —en varios sentidos paralelo al *Discurso*— ya es, al respecto, toda una declaración de principios: *Tractatus de intellectus emendatione*. Por lo menos en parte, la epistemología tradicional tiene que ver, pues, con la tarea acerca de cómo justificamos nuestras creencias: nos preguntamos si creer en algo es correcto o no. Las justificaciones nos otorgan algo así como "licencias para creer".

Por otra parte, queda claro que palabras como "justificar", "respaldar" o "razonable" son palabras normativas: indican qué es permisible creer.

Sin embargo, si la epistemología se convierte en "un capítulo de psicología" descriptiva, no podrá cumplir las tareas normativas a que hacen referencia esas palabras: la mera descripción de procesos psicológicos o sociológicos *no nos dice todavía nada* acerca de cuándo esos procesos están "justificados", "respaldados" o son "razonables", y cuándo no lo son.

Sin embargo, ¿podemos descartar las tareas normativas? ¿Podemos resignarnos a describir los procesos psicológicos del creer, del razonar y del juzgar sin calificar cuándo se cree racionalmente y cuándo no, cuándo se razona bien o mal, cuándo juzgamos con rectitud y cuándo lo hacemos con torpeza? Creo que no podemos prescindir de los conceptos normativos de la epistemología so pena de sucumbir en una reducción al absurdo que impediría incluso juzgar si estamos describiendo de

manera justificada y verdadera los procesos psicológicos que se pretenden describir.

Pero hay que hacer una observación más fundamental todavía: ni siquiera podemos comprender el concepto de creencia si no comprendemos el concepto de creencia justificada y verdadera, si no comprendemos que, en condiciones normales, cada vez que creemos en una aserción pretendemos que esa aserción está justificada y es verdadera. Sin esas pretensiones normativas no podemos ni creer ni formular aserciones.

Más de quince años después de haber publicado sus primeros ensayos sobre epistemología naturalizada, Quine se retracta de su asepsia normativa inicial o, tal vez, simplemente corrige la recepción (por lo demás, bastante generalizada) que habían tenido sus ideas. En cualquier caso, hablaré de una "propuesta modificada" de Quine:

> La naturalización de la epistemología no arroja por la borda el ámbito normativo ni se conforma con describir procedimientos en curso de manera indiscriminada. En mi opinión, la epistemología normativa es una rama de la ingeniería. Es la tecnología de la búsqueda de la verdad o, utilizando un término epistemológico más adecuado, de la predicción.[2]

A partir de esta "propuesta modificada" sobre la naturalización de la epistemología puede interpretarse que Quine en alguna medida regresa a "hablar mejor de lo mismo", en el sentido de que, si no me equivoco, Quine procura hablar mejor de aquello de lo que ya había hablado la epistemología tradicional. (También Descartes usa la analogía del ingeniero.) Así, la epistemología naturalizada no se reduce, como parecía sugerir la propuesta original, a una versión refinada del *mito de lo dado* (a la descripción de procesos psicológicos, o biológicos, o sociológicos, o históricos). Por el contrario, Quine busca reformular esta disciplina reteniendo gran parte de la actividad normativa clásica, aunque eliminando cualquier veleidad de que estamos ante una actividad *a priori*.

Reitero: descriptivamente —por ejemplo, a partir de la propuesta original de Quine— podemos apelar de manera externa

[2] Quine 1986, pp. 664–665.

a las conexiones causales acerca de las cuales nos informan la biología, la historia, la sociología y la psicología del saber y enumerar las diferentes respuestas que se han dado a nuestra pregunta en varias épocas y lugares. Pero, si no me equivoco, un puro descriptivismo externalista conduce a la reducción al absurdo ya anotada: a partir de la propuesta original quineana, a partir de la "naturalización descriptivista" de la epistemología, ni siquiera podríamos preguntar si las creencias en las descripciones en cuestión están justificadas y son verdaderas.

En cambio, adoptando un punto de vista normativo no sólo tenemos que acumular descripciones biológicas, psicológicas, sociológicas e históricas, sino también discutir internamente —reflexivamente— sus *razones*: posibles evaluadores de tales descripciones y, antes todavía, posibles propósitos para la epistemología.

En este sentido consideremos las dos propuestas de Quine:

(a) la epistemología es la tecnología de la búsqueda de la verdad, y

(b) la epistemología es la tecnología de la búsqueda de la predicción.

En contra de (b) se podrá indicar que tanto en las ciencias como en la vida cotidiana no nos conformamos con predecir sucesos, queremos también "comprenderlos", en el sentido de: buscamos integrar sistemáticamente esas predicciones en el resto de los otros saberes que consideramos verdaderos y justificados.[3]

[3] Al respecto se ha comparado a menudo la astronomía babilónica con la astronomía griega. La astronomía babilónica lograba predicciones relativamente exactas de algunos sucesos celestes —logró predecir ciertos eclipses—, pero a partir de mitos que nada tienen que ver con lo que hoy consideramos teorías científicas. En cambio, la astronomía griega, aunque acertaba mucho menos en sus predicciones, poseía teorías explicativas que, en varios sentidos, podemos considerar pertenecientes al mismo tipo de teorías explicativas que las teorías científicas actuales (por ejemplo, se explicaban fenómenos naturales a partir de fenómenos naturales y no a partir de la intervención de dioses). Resulta interesante subrayar que, mientras que la astronomía babilónica se estancó, la astronomía griega a partir de Andrónico de Rodas consiguió integrar ambas tradiciones y constituye el comienzo de nuestra astronomía (*cfr.* Toulmin 1961). Por supuesto, no quiero decir con ello que el poder predictivo de

La propuesta (a) de Quine parece más defendible: la epistemología como tecnología de la búsqueda de la verdad. No obstante, ¿queremos sólo acumular verdades? Aquí hay que formular un argumento en algún sentido análogo al argumento en contra del poder predictivo como propósito de la epistemología. Supongamos que tenemos un club de adivinos que constantemente aciertan, que reiteradamente obtienen verdades. ¿Nuestra epistemología diría que esto es un ejemplo paradigmático de una tecnología epistemológicamente saludable? No del todo, creo. Más bien tenderíamos a pensar que hay que ponerse a trabajar en torno a esos éxitos: el hecho de que contemos con predicciones adecuadas es un dato importante aunque queda mucho todavía por investigar. ¿Por qué?

Pues queremos justificar esas creencias y "comprender" de qué se trata: seguramente buscaremos averiguar de qué manera hemos obtenido esas verdades y cómo se ubican en la trama de nuestras creencias. En la vida cotidiana y en las ciencias (y no existen sólo rupturas entre los saberes de ambas, también hay imprescindibles continuidades), además de procurar que las creencias sean verdaderas, también queremos que estén justificadas y se integren más o menos sistemáticamente con nuestras otras creencias.

Quiero detenerme todavía en otro texto de Quine, en colaboración con J.S. Ullian:

> Hoy se acepta que la deducción a partir de verdades autoevidentes y de la observación no es el único camino que conduce a la verdad y ni siquiera a creencias razonables. Otro factor importante, tanto en la ciencia sólida como en la vida diaria, es la hipótesis. Por lo pronto, podemos destacar cinco virtudes que contribuyen a la aceptabilidad y que una hipótesis puede tener diferentes grados.[4]

En este pasaje, Quine y Ullian usan la palabra "virtud" en su sentido más abarcador, como la capacidad de algo para producir un efecto beneficioso, como cuando decimos "sus ojos tienen la virtud de ver bien" o "ese cuchillo tiene la virtud de

una teoría no importe; sólo que no puede ser el propósito de la epistemología y ni siquiera es el único punto de vista para juzgar las diversas creencias.

[4] Quine y Ullian 1970, p. 43.

cortar". Para diferenciarlas de las virtudes morales —de las capacidades para producir efectos beneficiosos morales—, suele llamarse a estas virtudes que Quine y Ullian no califican, "virtudes epistémicas". Según Quine y Ullian son virtudes de una hipótesis: el conservadurismo (la continuidad con el resto del saber), la generalidad, la simplicidad, la refutabilidad, la modestia (cuanto menos se cambie en el saber ya aceptado, mejor). Si no me equivoco, el estudio de este *tipo* de virtudes —aunque no sean precisamente las que Quine y Ullian enumeran, ni se caractericen como Quine y Ullian lo hacen— constituye un momento constitutivo de cualquier epistemología que procure escapar a nuestro dilema.

Entonces, a partir de algunos propósitos de la epistemología clásica y de la propuesta modificada de la naturalización de la epistemología —y más allá de sus diferencias que, en algunos aspectos, aparecen como más superficiales que profundas— podemos comenzar ya a dar cierto respaldo a la primera tesis: la epistemología debe ser una reflexión en torno a cómo obtenemos y calificamos los diversos saberes y, así, una reflexión con relación a cómo nos vamos conformando en tanto sujetos cognoscentes y a cómo se obtienen y califican las diversas "tramas de creencias", tanto en la vida cotidiana como en las ciencias.

Pero, ¿por qué necesitamos y, no pocas veces, deseamos con ansiedad obtener y calificar saberes? ¿Por qué necesitamos y deseamos convertirnos en sujetos cognoscentes con capacidades cada vez más confiables...?

Los saberes son nuestros amarres al mundo. De esos amarres y de su calificación depende nuestra sobrevivencia y, en gran medida, la conducción satisfactoria de nuestra vida. Por eso, de la *calidad* de esos saberes depende la *calidad* de nuestra vida.

El lema normativo de la epistemología clásica: "enmendar el entendimiento para saber de manera pertinente" continúa, pues, siendo la propuesta inevitable de la epistemología. ¿Quiere decir ello que el dilema inicial es un dilema genuino: o regresamos a lo que llamé la versión primitiva de la epistemología naturalizada, su versión descriptivista sin ninguna pretensión normativa, o tenemos que defender, con la tradición, que hay algo así como un método del saber o, al menos, condiciones precisas, fijas y generales para obtener y calificar los saberes?

Repito que se trata de un falso dilema puesto que también disponemos de las virtudes epistémicas. Vayamos, pues, a ellas.

II

Atendamos la tesis (2). ¿Qué es una virtud epistémica? Lo que Quine, Ullian y otros autores entienden por virtudes son rasgos o atributos de las tramas de creencias, de las hipótesis, de las teorías, de los argumentos; en general, rasgos excelentes de nuestros procedimientos para obtener y calificar los saberes; llamémoslas "virtudes epistémicas procedimentales". En cambio, lo que en la tradición —a partir, sobre todo, de Aristóteles— se ha entendido como "virtudes intelectuales" son las virtudes de las personas, ciertas excelencias en tanto capacidades o rasgos de carácter que hacen que esas personas sean sujetos más confiables de conocimiento que aquellas que carecen de tales rasgos; llamémoslas "virtudes epistémicas personales". En ambos casos se están calificando los procesos de formación de creencias, y se propone que la evaluación de esos procesos se realice teniendo en cuenta este doble grupo de virtudes. De esta manera, la justificación de las creencias se respalda en las propiedades que rigen los procesos de formación de creencias: tanto en lo que atañe a la "estructura" de los sujetos que conocen, como a la estructura de los procedimientos para conocer. Dicho de otra manera, se defiende que una creencia está justificada si es producida por procesos cognitivos que son, en general, sistemáticamente confiables: por procesos cognitivos virtuosos. Al respecto quiero detenerme un poco en el concepto que defiende Sosa de virtud intelectual, de virtud epistémica personal.

Según Sosa, el conocimiento es el resultado no casual del operar de una virtud intelectual: "Hemos llegado a la conclusión de que el conocimiento es la creencia verdadera, producto de la virtud intelectual, la creencia que resulta correcta en razón de la virtud y no sólo por coincidencia."

Sosa prosigue y elabora: "Para un conocimiento reflexivo necesitamos además una perspectiva epistémica que avale nuestra creencia por su origen en alguna virtud o facultad propia. Confiamos en nuestra propia corrección y sostenemos que nuestra

creencia es correcta por su origen en una facultad o virtud confiables."[5]

Sosa y otros a menudo identifican, pues, la virtudes con ciertas facultades como la vista, el oído o la memoria.[6] Su argumento es: si aprehender la verdad acerca de nuestro entorno se encuentra entre los fines del ser humano, entonces, por ejemplo, la facultad de la vista será una virtud de los seres humanos. Por otra parte, Sosa alude en el pasaje citado a su contraste del conocimiento reflexivo con el conocimiento animal (y ¿mecánico?). El conocimiento reflexivo requiere que los sujetos que conocen sepan cómo adquieren sus creencias; en cambio, este requisito no es válido para los otros tipos de conocimiento. En conexión con este contraste Sosa distingue entre creencia apta y justificada. La aptitud —o condición externa del conocimiento— consiste en la confiabilidad de una facultad que genera la creencia; por el contrario, la justificación —o condición interna— nos exige dar razones que respalden nuestras creencias y el último criterio —el "tribunal legítimo de última apelación"— de la justificación es *cierto tipo de coherencia* entre estas razones. De esta manera, se trata de "exigir una coherencia amplia de un grupo de creencias para la justificación de sus miembros, una coherencia lo suficientemente amplia como para incluir metacreencias sobre el nivel-objeto, las facultades que dan pie a ellas y la confiabilidad de esas facultades".[7]

Entiendo por "política conceptual" la manera en que se caracterizan los conceptos, se los interrelacionan y cómo se plantean los problemas y se los discute a partir de *esa* trama de conceptos y no de otra. Como cualquier política, también ésta conforma varias prácticas y posee diferentes consecuencias.

Tanto en relación con el concepto de virtud epistémica como respecto del concepto de coherencia tengo algunas dudas sobre la política conceptual de Sosa.

En primer lugar, sospecho que tal vez no es del todo fecundo identificar facultades y virtudes. En favor de esta identificación tal vez se aduzca que, por ejemplo, una percepción que

[5] Sosa 1991, p. 277.
[6] *Cfr.* también Greco 1992.
[7] Sosa 1991, p. 293.

de manera sistemática nos entregue informaciones equivocadas acerca de nuestro medio ambiente no es, en realidad, una percepción, pues no podemos llamar "percepción" a una percepción que no cumpla para nada su cometido, esto es, a una percepción sin cierto grado de virtud. Prefiero, sin embargo, —más tradicionalmente— considerar que las virtudes epistémicas personales son los rasgos que ayudan al operar excelente de ciertas facultades o capacidades como la percepción, un poco en el sentido en que las virtudes de unos ojos son los rasgos que contribuyen al buen ejercicio de sus funciones. Reconocemos de este modo que cualquier facultad o capacidad puede ejercerse virtuosa o viciosamente. Así, se dirá que una persona posee virtudes epistémicas personales como la integridad epistémica, la cooperación, el rigor, el espíritu de rescate o interpretación benevolente (con estas últimas expresiones se postula que incluso cuando el otro se equivoca, a menudo suelen poderse rescatar en sus errores algunas verdades y que, en varios sentidos, vale la pena llevar a cabo este rescate).

Por otra parte, esta manera de expresarnos es análoga a aquella que declara que las virtudes prácticas son rasgos que dirigen o favorecen cierto modo de desear, creer o actuar, como cuando afirmamos que tal desear es benevolente, que esa creencia es mezquina, que aquel actuar es valiente. De este modo, facultades como la vista, el oído o la memoria podrán ser virtuosas o viciosas según su operar epistémicamente íntegro o fraudulento, cooperativo o no, riguroso o inepto, con espíritu de rescate o cerrado sobre sí mismo, dogmático.

En segundo lugar, considero que el concepto de coherencia que Sosa propone es, por un lado, excesivamente heterogéneo y, por ello, no sólo puede conducir a errores y confusiones sino que es difícilmente manejable, con dificultad se puede operar con él. Y, por otro lado, a partir de este concepto se tiende a desdeñar un aspecto central de las virtudes epistémicas: su carácter no necesariamente unitario e incluso, a veces, conflictivo. Según Sosa, un concepto de coherencia epistemológicamente útil debe incluir las siguientes características:

(a) consistencia lógica;

(b) "un alto grado de interconexión: lógica, probabilística, confirmatoria y explicativa".[8] Con ello creo que Sosa se refiere a que ciertas creencias hagan más probables a otras, que ciertas creencias confirmen a otras, que ciertas creencias expliquen a otras y todo ello de manera interrelacionada. Por otra parte, Sosa indica que hablar de "grados de interconexión" ya nos aleja de un puro concepto "todo o nada" de consistencia lógica;

(c) "amplitud (tanto en pluralidad como en alcance)",[9] esto es, que la coherencia considere casos muy diferentes y de manera lo suficientemente abarcadora, que tenga, pues, la virtud de la generalidad;

(d) este tipo de coherencia "debe incluir una perspectiva epistémica, una explicación al menos en líneas generales de los modos en que las creencias que pertenecen a varias categorías adquieren una justificación epistemológica: una explicación de cómo logramos conocer varios tipos de cosas abarcadas por creencias en ese grupo".[10]

(e) interrelación causal, esto es, que muchas creencias se relacionen causalmente entre sí;[11]

(f) "coherentes con las experiencias pertinentes de ese sujeto (lo cual puede tener sentido si suponemos que las experiencias pertinentes tienen su propio contenido proposicional. . .)".[12]

De esta manera, un concepto de coherencia, así caracterizado, da la clave —¿incluso quizá un examen?— para la justificación de las creencias. Sin embargo, tiendo a pensar que esta manera de plantear el problema de la justificación de las creencias tal vez elimina o pone en segundo plano las tensiones o incluso los conflictos abiertos que pueden surgir entre los diferentes

[8] Sosa 1991, p. 96.
[9] *Ibid.*, p. 96.
[10] *Ibid.*, p. 97.
[11] *Cfr.* Sosa 1994, p. 46.
[12] *Ibid.*

requisitos (a)-(f) que conforman este abarcador concepto de coherencia.

Por ejemplo, Quine y Ullian observan que cierta tensión persiste entre la virtud del conservadurismo —la manera en que estos autores entienden la coherencia— con las virtudes de la generalidad y la simplicidad y, por ejemplo, recuerdan que la teoría de Einstein (corregida y suplementada por Lorentz y otros): "fue un caso esplendoroso en que se ganó sencillez a costa de conservadurismo".

Sin embargo, de inmediato se nos aconseja que tengamos cuidado:

> Pero no permitamos que el esplendor nos oculte la Virtud I. Cuando nuestra ruptura con el pasado es excesiva, la imaginación retrocede; se necesita genialidad para construir la nueva teoría, y se precisa de un gran talento para orientarnos a ella. Además, incluso la revolución de Einstein tenía su veta conservadora.[13]

Si reconstruimos, entonces, la virtud del conservadurismo —conservación de nuestras creencias pasadas, compatibilidad con ellas...— como una forma de coherentismo, quizá incluso podamos decir que, en general, esta virtud necesariamente entrará en conflicto con aquellas contrastaciones empíricas que pongan en entredicho o refuten nuestras creencias actuales. Tal vez ésta sea otra manera de abordar la conocida tensión tradicional entre el fundamentismo empirista y el coherentismo; y hasta de, en algún sentido, reformular el "columpio" que indica J. McDowell entre el mito de lo dado y el coherentismo.[14]

En cualquier caso, creo que es más útil *no* presuponer una "unidad" de las virtudes epistémicas procedimentales al amparo de un concepto omniabarcante de coherencia; más bien, debemos introducir un concepto relativamente austero de coherencia o sistematicidad (para incluir tal vez la gradual interconexión lógica y probabilística) y considerar virtudes procedimentales como la contrastabilidad empírica, el poder explicativo,[15] el poder predictivo en tanto *otras* virtudes. Nuestra

[13] Quine y Ullian 1970, p. 48.
[14] *Cfr.* McDowell 1994, cap. 1.
[15] Bas C. van Fraassen 1980, 4.4.

capacidad de juicio en cada caso tendrá que tener en cuenta estas virtudes, ya sea cuando se sitúan en continuidad, ya sea cuando entran en conflicto.

Algo análogo puede indicarse también en relación con las virtudes epistémicas personales. Un momento de cualquier integridad epistémica lo constituye el concepto de autonomía, la actividad de pensar, empleando términos kantianos, no sólo "por sí mismo", sino también "de acuerdo consigo mismo". Sin embargo, ello suele entrar en tensión con el reconocimiento de nuestra inevitable heteronomía en tanto sujetos cognoscentes, de esa profunda dependencia epistémica a la que busca hacer justicia la virtud de la cooperación. Al respecto, recordemos el hecho tan reiterado de que vivimos en una cultura de expertos: de autoridades epistémicas, de "división del trabajo epistémico". Por otra parte, tensiones similares aparecen entre la virtud del rigor y la virtud del espíritu de rescate (seguramente, una tensión paralela a aquella que se da entre las virtudes prácticas de la justicia y la caridad).

Tal vez se quiera investigar: ¿cuál es la jerarquía que hay que establecer entre las virtudes personales y las virtudes procedimentales? Mi sospecha es que no tiene sentido plantear una comparación entre los dos grupos de virtudes y, por lo tanto, si no se pueden comparar, no se pueden jerarquizar.

Por ello, lo que me interesa ante todo comenzar a explorar es que a partir de ambos grupos de virtudes estamos cambiando de perspectiva en epistemología: sustituimos un enfoque atomístico centrado en un sujeto aislado que cree una creencia por dos enfoques holistas diferentes y hasta opuestos pero complementarios. Así, a partir de las virtudes personales enfrentamos los "escenarios del saber" desde el punto de vista del sujeto cognoscente y su conformación y confiabilidad; en cambio, a partir de las virtudes procedimentales, lo hacemos con los materiales que conforman la trama de los saberes, los rasgos de las creencias, las hipótesis, las teorías, los argumentos... (Si no me equivoco, el primer enfoque ha sido elaborado por lo que tradicionalmente se ha llamado "teoría del conocimiento" y el segundo por la "filosofía de la ciencia". Sin embargo, el frecuente desconocimiento mutuo de estas disciplinas, conse-

cuencia de una problemática división de trabajo, ha conducido a empobrecer y hasta a distorsionar ambos enfoques.)

III

Proponemos, entonces, como la política conceptual más promisoria en epistemología la de distinguir entre diferentes virtudes personales y procedimentales que en cada caso la capacidad de juicio tendrá que sopesar en su empeño por lograr creencias verdaderas y justificadas. Hay, sin embargo, varias propiedades que vinculan los dos grupos de virtudes y que permite calificarlos como "virtudes epistémicas": por un lado, en ambos grupos nos encontramos con características que promueven la justificación, la verdad y, por lo tanto, el saber; por otro lado, en ningún caso se trata de un "método" en el sentido clásico, de criterios precisos, fijos y generales, esto es, de "criterios" en el sentido más estricto de esta palabra, como conceptos "todo o nada".[16]

Sin embargo, ¿cuál es la diferencia entre una virtud, sea personal o procedimental, y un criterio preciso, fijo y general? Diré que un criterio es un conductor de justificación, de verdad o de saber. En cambio, una virtud epistémica es un promotor de justificación, de verdad o de saber.

Atendamos un poco a esta distinción entre conductores y promotores. Por ejemplo, la deducción es un criterio preciso, fijo y general. Si las premisas son verdaderas y la conclusión se respalda deductivamente en las premisas, entonces, necesariamente la conclusión es verdadera. En este sentido, la deducción es un conductor de verdad: la deducción transmite necesariamente la verdad de las premisas a la conclusión. De ahí que podamos considerar la deducción como un criterio preciso, fijo y general para calificar los resultados de los diferentes razonamientos (estamos, pues, ante un concepto "todo o nada"): fuera de los razonamientos deductivos, los otros resultados sólo tendrán algún grado de probabilidad o aceptabilidad. Sin embargo, no todos los conductores son de esta clase. Todo conductor transmite algo, pero esto no significa que lo haga usando conceptos "todo o nada", mediante criterios precisos, fijos y generales, o

[16] *Cfr.* Pereda 1994.

empleando lo que podríamos llamar "conductores criteriales". También existen conductores "no-criteriales". Por ejemplo, las virtudes epistémicas son conductores no-criteriales de la justificación de nuestras creencias. Así, por ejemplo, si una creencia es el resultado del funcionamiento virtuoso de las habilidades de un sujeto cognoscente, se encuentra relacionada sistemáticamente con el resto de sus creencias, está bien contrastada empíricamente y exhibe un gran poder predictivo, entonces tal creencia es, hasta cierto grado, una creencia justificada.

En cambio, las virtudes epistémicas, personales o procedimentales, no son conductores sino promotores de verdad y, en general, de saber.

Un promotor de *x* inicia *x*, ayuda a lograr *x*, difunde *x*, activa una acción que conduce a *x* y que, en la ausencia de esa activación, esa acción se encontraría paralizada o amortiguada. Por supuesto, un promotor de *x* no es un conductor de *x* en el sentido en que se dice que la deducción es un conductor de verdad, pues un promotor de *x* no puede ofrecer ninguna garantía para obtener *x*. ¿Qué efectos tiene para las virtudes epistémicas, sean personales o procedimentales, indicar que se trata de promotores y no de conductores de verdad y, en general, de saber? Para responder a esta pregunta me limitaré a tomar en consideración sólo virtudes epistémicas procedimentales como la sistematicidad (cuyo primer momento es la consistencia lógica), la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo.

En primer lugar, el resultado del operar de las virtudes epistémicas procedimentales es inevitablemente falible. En este sentido, siempre son posibles las cláusulas adversativas del tipo: la creencia *c* se encuentra sistemáticamente vinculada con el resto de nuestro sistema de creencias, está bien contrastada empíricamente —y tiene muchos contrastadores potenciales—, posee gran poder predictivo y gran poder explicativo; no obstante, *c* es una creencia falsa y, por lo tanto, ningún saber.

En segundo lugar, la lista y el significado de las diferentes virtudes epistémicas no es preciso, fijo y general: ha tenido y sigue teniendo un importante rango de variaciones históricas. Hay virtudes epistémicas que aparecen, se "atrincheran" y luego desaparecen en el curso de las investigaciones. E incluso entre

las virtudes más resistentes a las "revoluciones" científicas su comprensión y su valor suelen modificarse. Por ejemplo, lo que se ha entendido por poder explicativo desde el siglo XVII hasta la actualidad ha sufrido diversificaciones y cambios. En el siglo XVII el ideal era la explicación de mecanismos del tipo del reloj. Luego se buscó mayor abstracción procurando explicaciones por leyes; a su vez, estas explicaciones por leyes han sufrido diferentes variaciones; son muy diferentes las explicaciones por leyes en la mecánica que las explicaciones por leyes que implican transformaciones de energía, como las leyes de la fisiología.[17]

En tercer lugar, el funcionamiento de las virtudes epistémicas es gradual. Esto es, conceptos "todo o nada" no rigen este funcionamiento. Hay grados de sistematicidad, de contrastabilidad empírica, de poder explicativo, de poder predictivo.

En cuarto lugar, incluso suponiendo una lista relativamente fija de virtudes epistémicas con significado relativamente fijo —por ejemplo, suponiendo que el operar de ciertas virtudes epistémicas en una comunidad científica estable en cierto tiempo las hace relativamente invariables—, las virtudes epistémicas procedimentales a menudo entran en conflicto. Supongamos que en relación con un problema las creencias c_1 tienen alta contrastabilidad empírica pero poco poder explicativo y, a la inversa, las creencias c_2 poseen poca contrastabilidad empírica y mucho poder explicativo; en tal caso no está nada claro que lo racional sea retener c_1 y rechazar c_2; según la circunstancia habrá que sopesar varias consideraciones.[18]

[17] *Cfr.* Martínez 1997.

[18] Por ejemplo, consideremos algunas teorías sobre el poder en las ciencias sociales. En las llamadas "teorías conductistas" sobre el poder, la virtud epistémica determinante de la investigación es la contrastabilidad empírica, pensada como estudio del comportamiento puramente observable de ciertos actores; la concepción conductista de la contrastabilidad empírica fue muy influyente durante varias décadas a partir de los años 30. De ese modo, quien prevalece en las decisiones en relación con conflictos observables es quien tiene más poder. Así, señala Dahl que la hipótesis de una clase dominante en cierta sociedad sólo se puede defender si hay "casos que conlleven decisiones políticas clave en las cuales las preferencias de la elite dominante hipotética se oponen a las de cualquier otro grupo adecuado que pueda sugerirse", y si "en tales casos, por lo general prevalecen las preferencias de la elite" (Dahl 1957, p. 466). Por supuesto, sólo se estudian las preferencias que se hacen conscien-

Si no me equivoco, algo análogo a lo dicho en relación con las virtudes procedimentales puede afirmarse respecto de las virtudes personales. Rechazo, pues, cualquier intento de dar

temente y se exhiben en la acción; de antemano se desecha la hipótesis de que pueda haber algo así como preferencias inarticuladas o no observables, que, sin embargo, podrían explicar convincentemente ciertas situaciones de hecho. El poder explicativo es una virtud que en ningún caso puede colocarse a la par de la contrastabilidad empírica. Sin embargo, no es difícil observar, como Bachrach y Baratz indican, que en tales teorías se está olvidando "el hecho de que el poder puede ser ejercido, y a menudo lo es, mediante la restricción del alcance de la toma de decisiones" (Bachrach y Baratz 1970, p. 6). Además de los procesos observables de *decision-making*, quien se ocupa del poder debe también ocuparse en problemas como los de la coerción, la influencia, la autoridad, la fuerza, la manipulación. Hay, sin embargo, un presupuesto que comparten las teorías conductistas y críticos como Bachrach y Baratz: si "no hay conflicto, manifiesto u oculto, debemos suponer que hay un consenso con respecto a la designación dominante de valores, en cuyo caso dejar de tomar decisiones es imposible" (*ibid.*, p. 49). En estos críticos, pues, aunque virtudes como la sistematicidad y el poder explicativo se toman muy en cuenta, en último término, estas virtudes se subordinan a la virtud de la contrastabilidad empírica (entendida esta virtud, repito, como la entiende el conductismo) y, por eso, su discusión del poder permanece muy limitada. Ésta es la conclusión a la que llega Steven Lukes: por un lado, no hay que olvidar que "*A* puede ejercer un poder sobre *B* haciéndolo que haga lo que no quiere hacer, pero también puede ejercer un poder sobre él moldeando, determinando o influyendo en sus deseos mismos" (Lukes 1974, p. 23). Por otro lado, lejos de tener que situar el problema del poder en relación con conflictos: "¿no es impedir, en cualquier grado, que la gente tenga motivos de sufrimiento moldeando sus percepciones, conocimientos y preferencias de manera tal que acepten su papel en el orden de cosas existentes (ya sea porque no puedan concebir o imaginar una alternativa a ese orden, o porque lo conciben como natural e inmutable, o porque creen que corresponde a un orden divino y benéfico) la forma más insidiosa y suprema de ejercitar el poder?" (*ibid.*, p. 24). En este sentido, hay que recordar que M. Foucault desarrolla sus estudios sobre el poder precisamente en esta dirección: Foucault insiste en que todo poder se constituye como un conjunto de relaciones asimétricas y cambiantes que conforman nuestras creencias, deseos, emociones y proyectos de vida. Por eso, para investigar el poder en su materialidad hay que ir al nivel de las diferentes "microprácticas" y a las "tecnologías políticas" que las configuran, entre otras, a las relaciones de poder en las prisiones, los hospitales, las iglesias y demás instituciones (*cfr.* Foucault 1975). Sin duda, las políticas conceptuales de Lukes y Foucault carecen de la virtud de la simplicidad, virtud que poseen las de Dahl o Bachrach y Baratz, pues —entre otras dificultades— implican de caso en caso sopesar muy en serio diferentes virtudes procedimentales, pero ¿tenemos que repudiarlas simplemente por ello?

una jerarquía fija de las diferentes virtudes en el interior de ambos grupos de virtudes epistémicas; rechazo cualquier propuesta de elegir *a priori* en qué orden tienen que predominar las virtudes en relación con nuestra capacidad de juzgar.

Se objetará: se ha hablado de las virtudes epistémicas, tanto personales como procedimentales, como si se tratase de un grupo fácil de caracterizar. Sin embargo, por ejemplo, ¿cómo distinguir entre las virtudes epistémicas, por un lado, y otros recursos epistémicos y otra clase de virtudes no epistémicas como las virtudes morales, por otro? Consideremos los siguientes ejemplos:

(a) levantarse temprano y cantar en la ducha suscita las mejores ideas en una persona *P*;

(b) la contrastabilidad empírica es una virtud procedimental;

(c) la integridad moral de una persona *P* promueve el saber.

Creo que la diferencia entre un recurso epistémico como (a) y una virtud epistémica como (b) es más o menos visible: radica en que en (a) nos encontramos ante un rasgo o estrategia accidental para obtener saber, en cambio, en (b) estamos ante un rasgo o estrategia sistemática. Por supuesto, la diferencia entre rasgos o estrategias accidentales y sistemáticas es empírica; si, por ejemplo, descubriésemos que la acción de levantarse temprano y cantar en la ducha tiene una altísima correlación con la producción de teorías científicas geniales, entonces, habría que ponerse a investigar qué mecanismos se ponen en juego en tal correlación y qué leyes rigen esos mecanismos (para distinguir una correlación casual de una causal) y, acaso, podríamos terminar concluyendo que, en relación con (a), nos encontramos ante una virtud epistémica fundamental.

Más complicado es, creo, distinguir las virtudes epistémicas personales de las virtudes morales. Por ejemplo, la integridad es ambas cosas y es complicado decidir cuándo termina la integridad moral y empieza la integridad epistémica. Sin embargo, ¿de qué estoy hablando? Solemos pensar la virtud de la integridad moral *grosso modo* como la adhesión a cierto código de valores, junto con la honestidad y lealtad hacia ese código, además del coraje que implica su defensa y puesta en obra. En *este* sentido,

la integridad epistémica parecería ser una virtud más firme, incluso más central, que la integridad moral. Pues se puede ser moralmente íntegro y moralmente repugnante (pensemos en un militante nazi con integridad moral) y, en cambio, los valores a los que se adhiere quien es epistémicamente íntegro (justificación de las creencias, verdad, saber...) ¿no son acaso irrenunciables en cualquier empresa epistemológica? Esto es, la integridad moral evita algunas formas de corrupción, pero no evita la corrupción misma de los valores a que somos leales (de este modo, la integridad es casi otra palabra para "autenticidad"). Por el contrario, la integridad epistémica se opone a cualquier forma de corrupción epistémica. Lamentablemente, esto último no es del todo cierto. También la integridad epistémica, si no se tienen otros factores en cuenta, si la capacidad de juicio no sabe ubicar los escenarios del saber en la trama del resto de las preocupaciones de la vida humana, puede con facilidad degenerar en alguna forma de fanatismo.

Pero lo que más importa en esta discusión es recordar que respaldando a ambas modalidades de la integridad encontramos ciertos rasgos comunes: la firmeza de carácter e independencia de pensamiento que implica toda lealtad a las propias convicciones y que, en ciertos casos, podemos describir de manera epistémica y, en otros, de manera moral. Creo, no obstante, que la existencia de una zona de penumbra entre la descripción de una virtud como epistémica o como moral sólo debería despertar ansiedades en quien confunda el vértigo simplificador con una virtud.[19]

Podemos ya volver a considerar las propiedades que hacen de las virtudes epistémicas promotoras de saber y conductoras no-criteriales de justificación y verdad: la falibilidad, la historicidad, la gradualidad y el potencial conflictivo del operar de las virtudes epistémicas. Teniendo en cuenta estas propiedades y su inevitable referencia al operar de nuestra capacidad de juicio podemos decir que la normatividad de estas virtudes, como la normatividad de cualquier promotor, no es una "normatividad rígida" sino una "normatividad reflexiva".

[19] *Cfr.* Zagzebski 1996.

El ideal de una normatividad rígida es la normatividad de un algoritmo. En una normatividad rígida encontramos sólo criterios precisos, fijos y generales (conceptos "todo o nada"). Así, la aplicación de normas rígidas no tiene para qué tener en cuenta las prácticas particulares en que se aplica esa norma; nos encontramos ante una aplicación acontextual, ante una aplicación a menudo mecánica o *cuasi* mecánica. Buenos ejemplos de normatividad rígida lo conforman los sistemas deductivos; como ejemplos conocidos de pretendida normatividad rígida podemos recordar los viejos intentos de demarcar la ciencia de la metafísica en Carnap (principio de verificabilidad) o la ciencia de la pseudociencia en Popper (principio de falsación).

Por el contrario, una normatividad reflexiva no puede ejercerse más que tomando muy en serio la práctica concreta en que se aplica; más todavía, con frecuencia cualquier normatividad reflexiva sólo puede hacerse presente como parte del proceso de hacer explícita la práctica que ésta gobierna.[20] Así, cualquier normatividad reflexiva se introduce y se evalúa como se introduce y se evalúa una conjetura: se proponen ciertas virtudes y reglas y luego se observa qué implica operar con ellas, de qué prácticas de conocimiento forman parte y qué máximas de conducta nos proponen, así como a qué nos conduce seguirlas, si a partir de ellas la investigación avanza o se estanca (recordemos que a partir de algunos éxitos empíricos de hoy suelen formularse las normas epistémicas de mañana).

Por eso, cualquier normatividad reflexiva apela al ejercicio de nuestra capacidad de juzgar: de sopesar diversas consideraciones. Por ejemplo, para que la capacidad de juzgar pueda tratar (balancear, evaluar...) la justificación de una creencia *c*, hay que tener en cuenta parámetros, resultados de tradiciones diversas, virtudes personales como la integridad epistémica, la cooperación, el rigor o el espíritu de rescate y virtudes procedimentales como la sistematicidad, la contrastabilidad empírica, el poder explicativo, el poder predictivo. Al sopesar estas virtudes, la capacidad de juzgar no podrá olvidar que estamos ante parámetros falibles, históricamente variables, graduales y potencialmente conflictivos.

[20] *Cfr.* Brandom 1994.

IV

Regresemos a nuestro dilema: o se retienen las aspiraciones normativas rígidas de la epistemología clásica o se reduce la epistemología a una ciencia descriptiva (como se sugiere en la propuesta original de la epistemología naturalizada). Sin embargo, tal vez tengamos que reformular la primera opción del dilema y, en relación con la normatividad rígida, haya que distinguir entre:

(a) su carácter *a priori*, y

(b) su carácter algorítmico o, al menos, su ideal algorítmico.

Un concepto de normatividad rígida incluye (a) y (b), o ¿tenemos la posibilidad de rechazar (a) y aceptar (b)? Considero que la propiedad definitoria de la normatividad rígida es (b) y, así, se podría, por ejemplo, considerar una normatividad rígida *a priori* y una normatividad rígida convencional. No obstante, también tiendo a pensar que cuando se habla de una normatividad *a priori* en sentido estricto se presupone, en todos los casos, una normatividad rígida. Hablo de un ¿*a priori* en sentido estricto?, pues también se puede hablar de un ¿*a priori* metodológico?, de un ¿*a priori* histórico?..., y en estos casos, no tenemos por qué obligarnos a una normatividad rígida.

Entonces, o hay un método del saber, condiciones precisas, fijas y generales, conceptos "todo o nada" para obtener y evaluar las justificaciones de las creencias, o "todo vale". Esto es: o defendemos una normatividad *a priori* o *cuasi a priori*, o nos resignamos a un descriptivismo neutral a cualquier normatividad. He dicho que se trata de un falso dilema, pues el presupuesto común a ambas opciones del dilema radica en afirmar que no hay otro tipo de normatividad que la normatividad rígida; de esta manera, se reduce toda posibilidad de "normatividad" epistemológica a la normatividad *a priori*, o al menos, a la normatividad precisa, fija y general de la aplicación mecánica o *cuasi* mecánica de ciertos criterios. Sin embargo, apenas se introduce la normatividad reflexiva, normatividad falible, histórica, gradual, conflictiva, normatividad propia de las virtudes epistémicas, el dilema desaparece.

En efecto, a partir de los materiales que nos ofrecen virtudes epistémicas que hoy consideramos imprescindibles, por ejemplo, virtudes personales como la integridad epistémica, la cooperación, el rigor y el espíritu de rescate, y virtudes procedimentales como la sistematicidad, la constrastabilidad empírica, el poder explicativo, el poder predictivo... y sus variadas tradiciones, podemos retener las aspiraciones normativas de la epistemología clásica y, a la vez, "naturalizar" una y otra vez esta normatividad reflexiva a partir de los materiales que nos ofrecen la psicología, las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial, las neurociencias, la biología, la sociología y la historia del saber. No tenemos ya que elegir, pues, entre una normatividad *a priori* o, por lo menos, precisa, fija y general, y una epistemología naturalizada puramente descriptiva, sin pretensiones normativas. La disolución del dilema, por un lado, nos enseña que la epistemología no puede dejar de ser a la vez normativa y empírica: los modelos epistemológicos se ponen a prueba y se evalúan de modo análogo —aunque no idéntico— a como se ponen a prueba y se evalúan los otros modelos científicos, y en el curso de las investigaciones perecen algunos y permanecen otros.

Por otro lado, esta disolución nos deja entrever que la normatividad reflexiva (que incluye también en sí normas rígidas, aunque no se limita a ellas) y los saberes proposicionales pertenecen a una trama histórica compleja en cuyo interior se desarrolla algo así como un círculo virtuoso o, si se prefiere, un movimiento en espiral crítica regido por las virtudes epistémicas, tanto personales como procedimentales, entre normas y saberes proposicionales, entre saberes proposicionales y normas. Es en esta espiral crítica donde se conforma y se corrige la capacidad de juzgar. Una buena epistemología —que si es "buena", inevitablemente tendrá que ser normativa y naturalizada— debe preocuparse por todo ello.

BIBLIOGRAFÍA

Bachrach, Peter y S. Morton Baratz, 1970, *Power and Poverty. Theory and Practice*, Oxford University Press, Nueva York.

Brandon, Richard, 1994, *Make it Explicit: Reasoning, and Discursive Commitment*, Harvard College, Cambridge.

Dahl, Robert A., 1957, "A Critique of the Ruling Elite Model", *American Political Science Review*, 52, pp. 463–469.

Dancy, Jonathan y Ernest Sosa (eds.), 1992, *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, París.

Greco, John, 1992, "Virtue Espistemologie", en Dancy y Sosa 1992.

Lukes, Steven, 1974, *Power: A Radical View*, Macmillan, Essex.

Martínez, Sergio, 1997, *De los efectos a las causas*, UNAM/Paidós, México.

McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Harvard University Press.

Pereda, Carlos, 1994, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona.

Quine, W.V.O., 1969, "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York.

—, 1986, "Reply to Morton White", en Lewis Hahn y Paul Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, Open Court, La Salle, Il.

—y J.S. Ullian, 1970, *The Web of Belief*, Random House, Nueva York.

Sosa, Ernesto, 1991, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

—, 1994, "Virtue Perspectivism: A Response to Foley and Fumerton", en E. Villanueva (ed.), *Truth and Rationality, Philosophical Issues*.

Toulmin, Stephen, 1961, *Foresight and Understanding*, Harper and Row, Nueva York y Evanston.

Van Fraassen, Bas C., 1980, *The Scientific Image*, Oxford University Press. [Versión castellana: *La imagen científica*, UNAM/Paidós, México, 1996.]

Zagzebski, Linda, 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

NORMATIVIDAD, NATURALISMO Y LA NECESIDAD DE LA VIRTUD

PHILIP ROBBINS

En su escrito titulado "Epistemología naturalizada y virtudes epistémicas", Carlos Pereda nos coloca ante un preocupante dilema metafilosófico: o bien, continuamos buscando el *cáliz sagrado* de la epistemología tradicional, o sea, un método *cuasi* algorítmico para la apropiada adquisición y evaluación de creencias, que sea útil para todo propósito e independiente de cualquier contexto, o bien, renunciamos a tan grandiosa ambición y asimilamos la epistemología a la psicología. La primera alternativa se deriva del racionalismo clásico de Descartes; la segunda refleja el empirismo contemporáneo de "Epistemology Naturalized" (Quine 1969). Lamentablemente, ninguna de las alternativas parece prometedora. Dada la larga historia de fallidos intentos de inventar un procedimiento epistémico universal, es dudoso que la búsqueda tradicional pueda llegar a buen fin. Y el prospecto para la asimilación no parece menos dudoso, pues es difícil ver cómo un programa de esa naturaleza podría llevarse a cabo sin sacrificar la dimensión normativa de la investigación epistemológica.

Pero no hay nada que temer; pues, según nos dice Pereda un poco más adelante, se trata aquí de un falso dilema: si bien son inaceptables, las dos alternativas metafilosóficas no agotan las posibilidades de la epistemología. Para mostrar por qué, elabora y defiende las siguientes reivindicaciones:

> *Tesis de normatividad.* La epistemología es esencialmente una empresa normativa.
>
> *Tesis de la virtud.* La epistemología implica esencialmente la noción de virtud epistémica, entendida como un tipo de talento cognitivo epistémicamente valioso.

La primera tesis es introducida por oposición al programa asimilacionista. La segunda tesis es un reforzamiento de la primera. Pretende abrir un camino entre los extremos del racionalismo cartesiano y el empirismo de Quine, y, por lo tanto, hacia la solución del dilema demostrando su falsedad.

En este comentario me ocupo de ambas tesis sucesivamente. Comienzo distinguiendo dos maneras de interpretar la tesis de normatividad, y después me sirvo de esta distinción para desafiar el argumento de Pereda contra la asimilación de la epistemología a la psicología (sección 1). En la segunda parte comparo dos versiones de la tesis de la virtud (una derivada de la epistemología de Ernesto Sosa, la otra esbozada por Pereda) y propongo razones para pensar que la primera es mejor que la última (sección 2).

1. *La tesis de normatividad*

¿Qué significa decir que la epistemología es una empresa normativa? Propongo que, para responder a esta pregunta, adaptemos una distinción metafilosófica popularizada por P.F. Strawson, a saber, la distinción entre metafísica "revisionista" y metafísica "descriptiva" (Strawson 1959). La metafísica revisionista intenta describir la estructura de la realidad como es en sí misma, más o menos independientemente de nuestra comprensión de esa realidad; la metafísica descriptiva se contenta con articular la estructura nuclear de nuestra concepción de la realidad, más que mejorar esa estructura. La distinción de Strawson puede aplicarse en el presente contexto para distinguir dos lecturas de la tesis de normatividad (TN):

> *Concepción revisionista*: La tarea de la epistemología es determinar qué normas cognoscitivas lo son realmente, independientemente de si nuestra actividad epistémica concuerda con esas normas. (TNR)

Concepción descriptiva: La tarea de la epistemología es precisar las normas cognoscitivas que gobiernan nuestra actividad epistémica. (TND)

Aquí es importante que la noción de actividad epistémica sea adecuadamente idealizada, *e.g.*, que comprenda a los sujetos en un estado de equilibrio reflexivo, y en otras condiciones óptimas también. De otra forma la TND sería imposible.

Para ambas interpretaciones de la tesis de normatividad, la epistemología es una empresa normativa en el sentido de que la teoría epistemológica hace un uso esencial de nociones normativas, como las de justificación, respaldo y derechos. El desacuerdo entre la TNR y la TND versa sobre el modo como estas nociones deben ser incorporadas. De acuerdo con Pereda, la interpretación más significativa de la tesis es la revisionista. Así entendida, la tesis de normatividad es claramente incompatible con el naturalismo radical de Quine; en el sentido fuerte de que las razones para rechazar el proyecto de Quine son a la vez razones para aceptar TNR, y viceversa. La cuestión es ahora decidir si el argumento de Pereda es concluyente en estos términos. Trataré de demostrar que no lo es.

1.1 En contra de la asimilación: el argumento de la eliminación

El argumento de Pereda en contra de lo que él llama la "propuesta original" de Quine (o sea, la idea de naturalizar la epistemología mediante su absorción dentro de la ciencia natural) es incontestablemente simple. Y dice así:

(P1) La asimilación de la epistemología a una ciencia descriptiva como la psicología implica la eliminación de las nociones epistémicas normativas.

(P2) Semejante eliminación es imposible por principio.

(C) La asimilación es imposible en principio.

Para justificar la segunda premisa, Pereda hace dos observaciones. Primero, la construcción y la evaluación de teorías en la ciencia dependen de manera esencial de la aplicación de principios epistémicos normativos, como los principios que conciernen a la naturaleza de la justificación. Segundo, para

poder participar bien en cualquier práctica dictaminadora, sea científica o de otro tipo, es necesario tener alguna comprensión de la noción de justificación. Reuniendo estos puntos, es difícil ver cómo podría prescindirse de las nociones epistémicas normativas, sea en la ciencia, en la filosofía o en la vida cotidiana.

1.2 Dudas acerca del argumento de la eliminación

Me parece que Pereda nos da buenas razones para suponer que P2 es verdadera. Pero el *status* de P1 es otra historia. Aunque P1 se presenta como una trivialidad, está lejos de ser obvia. De hecho, me parece más probable que P1 sea falsa.

He aquí por qué. Si la asimilación implicara la eliminación de nociones epistémicas normativas, no sería compatible ni siquiera con la concepción *descriptiva* de la epistemología (TND). Pero no hay razón para pensar que la propuesta original de Quine choque con esta versión de la tesis de normatividad. ¿Por qué una reducción psicológica totalmente naturalista de la noción de justificación habría de tener consecuencias tan drásticas? Esta preocupación me parece fuera de lugar.

Para coronar este punto, permítaseme considerar un caso análogo en uno de los vecinos de la epistemología, me refiero a la filosofía del lenguaje. En particular, tengo en mente los recientes intentos de naturalizar la semántica, cuya tendencia prevaleciente tiene un carácter igualmente reduccionista. Es ampliamente aceptado que el significado es una noción normativa. Esto resulta claro en vista del océano de tinta que se ha vertido en esfuerzos por resolver el problema de la tergiversación (véase, por ejemplo, Fodor 1990). No obstante esto, ningún participante en estas discusiones sospecha que la disponibilidad de reducciones histórico-causales o teórico-informativas del significado preste apoyo a un eliminativismo semántico. Por el contrario: muchos naturalistas de la semántica toman la reducibilidad como símbolo de respetabilidad. Incluso si se equivocaran al pensar así (como creen Stich y Laurence 1994), sigue siendo cierto que nadie ha presentado un argumento en favor de que la *reducción* semántica implique la *eliminación* semántica; y a falta de un argumento semejante, no podemos admitir que lo haga.

Esta consideración arroja serias dudas sobre P1, y por tanto sobre la solidez del argumento en el que figura P1. Además, sin un argumento legítimo contra la asimilación, no hay razón alguna para respaldar una versión revisionista de la tesis de la normatividad, en vez de su alternativa descriptivista. Ni siquiera hay razón para creer que haya un dilema que resolver, pues podría resultar que la visión de Quine de una epistemología radicalmente naturalizada no es, después de todo, tan descabellada (*cfr.* Kornblith 1993). En suma, en vista de cuanto se ha indicado, el supuesto dilema con que empezamos podría ser simplemente una ilusión que resulta de exagerar la idea de la normatividad epistémica.

2. *La tesis de la virtud*

Permítaseme volver ahora a la segunda tesis. Recordémosla:

> *Tesis de la virtud.* La epistemología esencialmente implica la noción de virtud epistémica, entendida como un tipo de talento cognoscitivo epistémicamente valioso.

Como puede verse, esta segunda tesis es más indefinida que la primera. Impone la pregunta taxativa: *¿qué es una virtud epistémica?*[1] A esta pregunta, Pereda ofrece un par de posibles respuestas.

[1] La respuesta con que se encuentra uno en una primera lectura de "Epistemolgía naturalizada y virtudes epistémicas", al comienzo de la segunda sección, es enigmática. En resumen dice lo siguiente: una creencia está justificada si se produce por procesos cognoscitivos, sistemáticamente confiables, por procesos cognoscitivos *virtuosos.* Como se hará pronto evidente, esta respuesta inicial tiene tres implicaciones que van en contra de la posición oficial de Pereda en este tema: (1) las virtudes epistémicas son propiedades de los procesos cognoscitivos; (2) el fundamento de las virtudes epistémicas es la confiabilidad; y (3) que una creencia sea producida por procesos psicológicos confiables es suficiente para su justificación. Para empeorar el panorama, dos de estos tres puntos (el primero y el tercero) son ajenos a la principal teoría que compite con la de Pereda en este tipo de explicación, *viz.* la epistemología de la virtud de Ernesto Sosa (1991). Se queda así el lector sin saber cómo esta concepción inicial de las virtudes epistémicas se conecta con la discusión subsecuente. (Véase en 2.2 una inquietud relacionada con ésta.)

2.1 Dos concepciones de virtud epistémica

Según la primera respuesta históricamente dada, la de Ernesto Sosa, las virtudes son facultades cognoscitivas cuya operación normal conduce a la adquisición de creencias verdaderas (Sosa 1991). Entre los ejemplos de virtudes de esta clase (llamémoslas *virtudes de Sosa*) están la visión, la audición y la memoria. Según la segunda respuesta, elaborada por Pereda, las virtudes son ciertas propiedades, ora de los sujetos epistémicos ora de la estructura de las creencias, que conservan la justificación y promueven la verdad. Éstas, que podemos llamar *virtudes de Pereda*, se dividen en dos clases, dependiendo de qué tipo de entidad las instancie. En el lado "personal", están la responsabilidad epistémica, la integridad, la cooperación, el rigor y la interpretación benevolente (esta última, un pariente de la caridad davidsoniana); en el lado "procedimental" están la sistematicidad, el poder explicativo, el poder predictivo, y la verificabilidad y la refutabilidad empíricas.

Las diferencias sobresalientes entre las virtudes de Sosa y las virtudes de Pereda, son: primero, la concepción de Sosa de la virtud la restringe a las facultades; mientras que la de Pereda es más amplia, e incluye cualidades tanto de sistemas cognoscitivos completos como de los productos de procesos que ocurren en esos sistemas (*e.g.*, las cualidades de teorías). Segundo, las virtudes de Sosa pertenecen exclusivamente al dominio del respaldo (*warrant*), mientras que las virtudes de Pereda pertenecen principalmente al dominio de la justificación (*justification*) y sólo secundariamente al dominio del respaldo. El último rasgo de la explicación de Pereda es aún más evidente en el caso de virtudes personales, ninguna de las cuales tiene mucho que ver con la confiabilidad de un pensador, esto es, su tendencia a perseguir la verdad.

De la segunda de estas diferencias enseguida diré un poco más (en 2.2). Por ahora, quiero comentar la sugerencia de Pereda de que la primera diferencia obra en su favor. Afirma que la concepción de virtudes como facultades no es "muy fructífera". Pero no suministra mayor argumentación para respaldar su acusación, fuera de la observación de que semejante concepción no corresponde bien al uso ordinario. Pero esto es irrelevante.

Parece bastante claro que en la epistemología de Sosa el término "virtud" se usa en un sentido técnico o *cuasi* técnico. El hecho de que ordinariamente no lo usemos de esta manera no representa un golpe contra la concepción de las facultades como virtudes epistémicas.

2.2 Sobre la debilidad de la virtud

Para terminar, quisiera examinar dos preocupaciones sobre la epistemología de la virtud que propugna Pereda. La primera se refiere a su interpretación de la tesis de la virtud, que puede reformularse así:

> *Tesis perediana de la virtud.* La epistemología esencialmente implica nociones de virtud epistémica personal y procesal.

La preocupación es simplemente ésta. Al igual que la tesis de normatividad, la tesis de la virtud es una reivindicación metafilosófica modal: establece que, *por necesidad*, la especulación epistemológica tiene que incorporar ciertas nociones. Éstas incluyen, según la versión perediana de la tesis, las virtudes personales de la responsabilidad, el rigor y la cooperación epistémicos, entre otras por el estilo. Pero por interesante y potencialmente fructífera que sea la noción de virtud personal, está lejos de ser obvio que la epistemología no pueda vivir sin ella. Pereda no ofrece razones para respaldar tan fuerte afirmación, así que en este aspecto nos debe algunas. Mientras tanto, yo recomiendo al lector abstenerse de endosar esta versión particular de la tesis de la virtud.

Mi segunda preocupación es más profunda. Un rasgo llamativo de la epistemología de Pereda es que atenúa drásticamente la conexión intuitiva entre el virtuosismo epistémico y la confiabilidad. Esto proviene del hecho de que las virtudes de Pereda, a diferencia de las virtudes de Sosa, no son conservadoras de la verdad: se supone que su posesión solamente promueve la adquisición de creencias verdaderas, más que conducir directamente a esa meta. Más bien, las virtudes de Pereda conducen a la adquisición de creencias justificadas, donde la justifica-

ción constituye una condición *interna* del conocimiento.[2] Una consecuencia de esto es que la explicación de Pereda descuida relativamente las intuiciones externistas en favor de las internistas. Como resultado, queda en mala posición cuando se la compara con epistemologías de "dos factores", como la de Sosa, las cuales incluyen no sólo un relato sobre el respaldo sino también uno sobre la justificación (Sosa 1991). La epistemología de la virtud de Pereda trata de bastarse con un solo factor, y este esfuerzo de unificación es ciertamente admirable, desde un punto de vista metodológico. Pero la explicación resultante tiene una inclinación tan pronunciada a favor de consideraciones internistas, que uno acaba preguntándose cómo se supone que el virtuosismo, en su acepción, se conecta con la confiabilidad. Y estando esa conexión ausente, la virtud epistémica parece una caña demasiado delgada para apoyar en ella la empresa epistemológica.[3]

Traducción de Óscar Gallardo Vega

BIBLIOGRAFÍA

Fodor, J.A., 1990, *A Theory of Content and Other Essays*, MIT Press.

Kornblith, H., 1993, *Inductive Inference and its Natural Ground*, MIT Press.

Quine, W.V.O., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press.

Sosa, E., 1991, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press.

Stich, S.P. y S. Laurence, 1994, "Intentionality and Naturalism", *Midwest Studies in Philosophy*, no. 18.

Strawson, P.F., 1959, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge.

[2] Es importante advertir que las virtudes procedimentales de sistematicidad, verificabilidad, poder explicativo y poder predictivo se asimilan fácilmente a una perspectiva coherentista de la justificación. Un confiabilista no tiene por qué tener problemas si los ignora.

[3] Gracias a Carlos Pereda por la invitación a comentar su trabajo, y por la provechosa discusión de los temas.

RÉPLICA A ROBBINS

Carlos Pereda

En su trabajo "Normatividad, naturalismo y la necesidad de la virtud", Philip Robbins formula críticas sutiles y poderosas a mi trabajo "Epistemología naturalizada y virtudes epistémicas", en particular, a mi defensa de la normatividad en la epistemología y al lugar que en ella ocupan, o deben ocupar, las virtudes epistémicas, tanto personales como procedimentales. Intentaré responder a algunos de sus desafíos.

1. *Sobre la tesis normativa*

Antes de comenzar a discutir con Robbins acerca de la normatividad de la espistemología, quiero dar un largo rodeo formulando dos observaciones generales:

1.1. La distinción que Strawson introduce en la primera página de *Individuals*[1] entre metafísica "descriptiva" y "revisionista" es tal vez menos nítida de lo que se suele pensar. Indica Strawson: "La metafísica descriptiva se conforma con describir la estructura real de nuestro pensamiento sobre el mundo; la metafísica revisionista se preocupa por construir una estructura mejor."

Una distinción en apariencia, pero sólo en apariencia, análoga a la de Strawson es relativamente clara y muy común, por ejemplo, en política, en economía, en medicina, en veterinaria,

[1] P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, Londres, 1959.

en agronomía y hasta en moral. En cualquiera de estas disciplinas esa distinción implica una oposición entre descripciones de ciertas acciones *versus* prescripciones, entre otras prescripciones, algunas revisiones respecto de ellas. Llamaré a esta distinción la "distinción normal" entre describir y prescribir, y a la variante de Strawson, la "distinción anómala". Así, en la distinción normal entre describir y prescribir introducimos una oposición entre llevar a cabo un reporte sobre ciertas teorías y prácticas vigentes, y sus normas explícitas o implícitas, en un lugar dado, en un tiempo dado, y que se *presupone* que pueden modificarse, por un lado, y la propuesta de introducir nuevas teorías, prácticas y normas para reformar o sustituir las teorías, prácticas y normas vigentes, por otro.

De modo similar tiene sentido describir lo que se hace en un lugar dado, en un tiempo dado, en metafísica o en epistemología, o prescribir una nueva manera de hacer metafísica o de hacer epistemología. Sin embargo, si se habla de "La actual estructura de nuestro pensamiento acerca del mundo" quizá se presupone, como en efecto parece presuponer Strawson, que tal "estructura de nuestro pensamiento" no cambia: que carece de historia. *De este modo, no tiene sentido* procurar reformar o sustituir tal "estructura" pues se ha introducido como algo inmodificable. Para Strawson, un ejemplo de metafísica "revisionista" es Berkeley, y uno de metafísica "descriptiva" es Kant. Sin embargo, ambos, Kant y Berkeley, pretenden *describir* lo que hay: tanto en lo que se refiera al sujeto que siente, percibe, piensa, recuerda, imagina..., como a los diversos objetos conocidos. Para hacerlo, ambos filósofos, a la vez que describen, *revisan* las técnicas heredadas de trabajar en metafísica o en epistemología y diversas teorías propuestas en la tradición, eliminado algunas como confusiones o prejuicios, y proponiendo, en su lugar, tanto técnicas como teorías nuevas. Tiendo a considerar que es un error pensar que Berkeley no pretendía "describir" lo que hay simplemente porque no se comparta su metafísica o incluso algunos la descalifiquen con palabras como "delirante" y hasta "enloquecida". También, seguramente es un error pensar que Kant no es "revisionista" de las técnicas y teorías de la metafísica tradicional meramente porque se esté de acuerdo con él.

1.2. Por otra parte, afirmé que la "distinción normal" entre describir y prescribir resulta "*relativamente* clara". ¿Por qué la restricción del adverbio? Pues pueden surgir algunos problemas en torno al concepto mismo de descripción. Por lo menos, hay que enfrentarse al siguiente "dilema de la descripción":

> O se considera que puede haber algo así como la descripción de x, o se cree que toda descripción de x será, en principio, una descripción de x entre otras propuestas de descripción.

Quien defienda el primer cuerno del dilema tiene que postular la posibilidad del "punto de vista de nadie": la perspectiva del espectador absolutamente imparcial que se limita a aprehender lo dado o "descripciones dadas". Quien defienda el segundo cuerno del dilema argumentará que sólo se describe a partir de un punto de vista o, lo que es lo mismo, según ciertas creencias y con algún propósito o "descripciones reconstruidas".

De esta manera podemos atender ya dos usos del sustantivo "descripción" o del verbo "describir":

(a) La "descripción dada" o el "describir lo dado" se llevan a cabo como parte del programa de investigación que defiende que ciertas descripciones presentan lo que hay "en sí mismo". En este caso —primer cuerno del dilema— se defiende que la realidad descrita o, al menos, ciertas realidades descritas, de algún modo se nos "imponen", más allá de nuestros conceptos y demás creencias y deseos. Así, se desecha el *dictum* general de Kant como principio que rige todas las descripciones: "intuiciones sin conceptos son ciegas".

(b) Desde el comienzo de cualquier "descripción reconstruida" o cualquier "describir reconstruido" se presupone que la descripción o el describir se llevarán a cabo a partir de varias creencias y deseos —segundo cuerno del dilema. De este modo, se elimina incluso la posibilidad de que pueda haber descripciones sin conceptos y sin propósitos y, en este sentido, de que pueda haber la descripción.

Desde el segundo cuerno del dilema se lamentará que los partidarios del primero han sucumbido al *mito de lo dado.* A su vez, desde el primer cuerno se predecirá que los partidarios del segundo, tarde o temprano sucumbirán al *mito de la construcción.*

Pero comencemos ya con la lectura de Robbins.

1.3. Robbins hace una extraña aplicación de la "distinción anómala" de Strawson entre lo descriptivo y lo revisionario a la normatividad en epistemología, distinguiendo entre dos concepciones de normatividad:

> *Concepción revisionista*: la tarea de la epistemogía es determinar qué normas cognitivas realmente hay, independientemente de que nuestra actividad normativa esté acorde con esas normas. (TNR)
>
> *Concepción descriptiva*: la tarea de la epistemología es determinar qué reglas cognitivas gobiernan nuestra actividad epistémica. (TND)

A partir de esta distinción, no entiendo por qué Robbins me ubica como un defensor de una concepción revisionista de la normatividad. Pero más importante todavía: no alcanzo a comprender bien qué entiende Robbins por normatividad revisionista. Califiqué de extrañas las denominaciones de Robbins pues parecería que, por ejemplo, según Strawson un kantiano y, por supuesto, un platónico, tenderán a denominar "descriptiva" también lo que Robbins llama "revisionista". En cualquier caso, la tesis normativa revisionista no es demasiado clara porque, ¿qué significan las normas cognitivas que "realmente hay" según la "concepción revisionista"? ¿Esas normas existen pero son independientes de cualquier sujeto cognoscente y nadie se rige por ellas, o siquiera tiene acceso a ellas? ¿Son normas en el sentido de las ideas platónicas o normas "nóumenales"? ¿O esas normas existen pero sólo en relación con un "sujeto trascendental" o, en general, con un "sujeto ideal"?

Tal vez indirectamente aclare algo —o, al menos, indirectamente *me* aclara algo— si formulo lo que considero que podría ser una variación más acotada de la distinción de Robbins, el constraste entre una concepción externa y otra interna de la normatividad:

> *Concepción externa*: la tarea de la epistemología es determinar de manera externa las diferentes actividades cognoscitivas concretas —*a priori*, pues—, qué normas cognitivas realmente hay.
>
> *Concepción interna*: la tarea de la epistemología es determinar de manera interna las diversas actividades cognoscitivas concretas, qué reglas *de hecho* las gobiernan.

Vayamos a un ejemplo. Una parte de la epistemología es la teoría de la argumentación. Podemos distinguir entre "descripciones reconstructivas" sobre cómo de hecho se argumenta en ciertos grupos de personas (¿normatividad descriptiva?, seguramente normatividad interna) y cómo esas personas deberían argumentar si lo hicieran correctamente (¿normatividad revisionista?, seguramente, normatividad externa). Sin embargo, ¿qué se entiende por "argumentar correctamente"? Argumentar correctamente es argüir de acuerdo con principios normativos de razonamiento —que, a su vez, se apoyan en reglas rígidas como las reglas de la lógica y del cálculo de probabilidad— y en reglas no rígidas —como la reglas auxiliares de la inducción o la analogía. Una conocida regla de la lógica es el *modus ponens*: *A*, y si *A* entonces *B*, *B*. A partir del *modus ponens* se obtiene el siguiente principio normativo de razonamiento:

> Si tú crees que *A*, y si tú crees que *A* entonces *B*, tú debes creer que *B*.

Una ilustración: si tú crees que el aumento de la pobreza causa el aumento de la violencia en una sociedad, y tú crees que la pobreza aumentará, entonces tú debes creer que habrá más violencia en esa sociedad.

Muchas veces no argumentamos de este modo e incluso llegamos a violar principios tan elementales de razonamiento como el que se apoya en la regla lógica del *modus ponens*. Una distinción común respecto de los errores argumentales, resultados del no cumplimiento de los principios normativos, es pensar que o son errores ocasionales, productos momentáneos de una distracción, el cansancio, una intoxicación, estados de ánimo como el enojo o la ira..., o son errores sistemáticos,

errores que la gente comete de manera reiterada, independientemente de sus distintos estados de ánimo o de condición física, errores, pues, que atañen a su capacidad de razonar.

Una serie de experimentos[2] parece demostrar que la gente cuando argumenta comete muchísimos más errores —¿sistemáticos?— de lo que se había sospechado, lo que ha llevado a algunos a concluir que la capacidad misma de razonar en los seres humanos opera de manera defectuosa: ésta es una manera de reformular la antigua *tesis de la irracionalidad esencial de los seres humanos.* Se puede resistir esta miseria, por lo menos, a partir de dos tesis diferentes sobre la racionalidad:

(a) la *tesis de la racionalidad innata de los seres humanos*;

(b) la *tesis de la racionalidad en parte innata, en parte aprendida de los seres humanos.*

Algunos partidarios de la primera tesis propondrán la siguiente "descripción reconstructiva": negarán que los errores sistemáticos se identifiquen con errores de competencia o errores que atañen a la capacidad misma de razonar. En realidad, en todos los casos se tratará de errores ocasionales (de errores de *performance*), por generalizados que estén.

Muchos defensores de la segunda tesis la consideran más flexible, y más abarcadora. Por supuesto, se admitirá la existencia de estructuras innatas, observando que, por muchos procesos de aprendizaje que se realicen, todas las especies, salvo la humana, son incapaces de aprender a usar un lenguaje complejo, entre otras razones porque carecen de ciertas estructuras

[2] Una selección representativa de experimentos respecto del razonamiento y sus fallas se encuentra en Daniel Kahneman *et al.* (eds.), *Judgment under Uncertainty,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Muchos filósofos y psicólogos piensan que estos experimentos poseen consecuencias terriblemente negativas para la tesis que defiende la racionalidad de los seres humanos. *Cfr.* Richard Nisbett y Eugene Borgida, "Attribution and the Psychology of Prediction", *Journal of Personal and Social Psychology,* 32, 1975, p. 935; Daniel Kahneman y Amos Tversky, "Subjective Probability: A Judgment of Representativeness", reimpreso en Kahneman, 1982; Paul Slovic, Baruch Fischhoff y Sarah Lichtenstein, "Cognitive Processes and Societal Risk Taking", en John Carrikk y John Payne (eds.), *Cognition and Social Behavior,* Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1976, pp. 173-174.

cerebrales. No obstante, se pensará en la *capacidad de argumentar* como una capacidad muy plástica y que admite varios tipos de aprendizaje. Así, frente a los experimentos que multiplican los errores que cometen los seres humanos respecto de los principios normativos de razonamiento —e incluso no estando de acuerdo en cómo se han formulado estos experimentos—, se podrá responder que son también los seres humanos los que han reconstruido esos principios normativos que les permiten autocorregirse y, de esta manera, comenzar procesos de aprendizaje. Después de todo, la lógica, la teoría de la probalidad, las teorías de la inducción y de la analogía... son teorías, resultados de construcciones y descubrimientos humanos.

Supongamos que demos por cierto —lo que los experimentos sobre el razonar falaz *todavía* no demuestran— que los seres humanos tenemos la *tendencia innata* a cometer ciertos errores sistemáticos de razonamiento, esto es, que la capacidad misma de razonar *tiende* a producir malas inferencias. Pese a ello tenemos que recordar, insisto, que somos nosotros los que, a partir de nuestras prácticas argumentativas, hemos reconstruido/descubierto las herramientas, las construcciones, para corregir esas falacias y argumentar con corrección. Esas teorizaciones poco a poco comienzan a formar parte, como diría Aristóteles, de nuestra "segunda naturaleza": porque un naturalismo no restrictivo debe incluir también el naturalismo de la segunda naturaleza.

De esta manera, la *tesis de la racionalidad en parte innata, en parte aprendida de los seres humanos* conduce, creo, a una concepción de la normatividad que es, a la vez, descriptiva —en el sentido de: "descripciones reconstructivas"— y revisionista, interna y externa, una concepción, pues, de una normatividad reflexiva.

Urge hacer una aclaración. Después de enunciar su caracterización de la concepción descriptiva de la normatividad, Robbins hace una observación que, lejos de complementar esa caracterización, creo que la modifica radicalmente. Por eso, he razonado hasta ahora haciendo abstracción de esa observación. Señala Robbins:

> Es importante aquí que la noción de actividad epistémica sea idealizada convenientemente, para incluir los sujetos en un estado de equilibrio reflexivo, o en condiciones óptimas similares. De otra manera la TND no sería ningún punto de partida.

Esta observación introduce una concepción muy diferente de normatividad que la que se había definido como "normatividad descriptiva". En realidad se puede interpretar como una manera de caracterizar un concepto de normatividad revisionista y hasta de normatividad reflexiva.[3] Por eso, teniendo en cuenta esta observación creo que, al respecto, no hay diferencias fundamentales entre las ideas de Robbins y las mías. Pero –a pesar de lo que él parece defender– sí encuentro diferencias radicales entre la propuesta de Robbins y lo que llamé la "propuesta original" de Quine, en la que para nada se habla de introducir idealizaciones y, mucho menos, de considerar los datos de la psicología empírica en un proceso de equilibrio reflexivo. Más todavía, considero que la introducción de procesos tipo "equilibrio reflexivo" o, como yo preferiría llamarlos, tipo "espiral crítica", hace que se evaporen las oposiciones entre normatividad descriptiva y revisionista, entre normatividad interna y externa. ¿Cómo es esto?

Aceptemos la siguiente tesis general, que, en apariencia, parece proponernos una "descripción dada":

> Toda normatividad se encuentra ya dada implícita o explícitamente en las prácticas de conocimiento cotidianas y científicas.

[3] E. Stein en *Without Good Reason. The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Clarendon Press, Oxford, 1996, un libro que he tenido muy presente en esta discusión, distingue entre epistemología tradicional, descriptiva y naturalizada. Indica Stein: para algunos "la epistemología normativa, una parte de la filosofía como tradicionalmente se la interpreta, debe ser reemplazada por la epistemología descriptiva, una parte de la ciencia relacionada con la psicología, la biología y las neurociencias" (p. 15). En cambio, "la epistemología naturalizada usa evidencia científica como parte del proceso que determina cómo debemos adquirir creencias" (p. 16). Aclara luego Stein: "Como la epistemología tradicional, la epistemología naturalizada tiene un componente normativo [...] pero, como la epistemología naturalizada puede presentarse de varias formas" (p. 17).

En relación con esta tesis defenderé que para obtener a partir de ella cualquier "descripción" de la normatividad tenemos que dar varios pasos, y que en esos pasos aparecerá una "descripción reconstructiva" de la normatividad. Consideremos, por ejemplo, los siguientes pasos:

(a) una parte importante de la "descripción reconstructiva" será hacer explícita la normatividad implícita en las prácticas concretas;

(b) haciendo explícitos esos tipos de normas han surgido y continuarán surgiendo muchas clases de conflictos, tanto internos a la práctica concreta como externos, conflictos con otras normas y creencias de otras prácticas pertenecientes a la misma disciplina o ámbito del conocimiento;

(c) al procurar resolver esos conflictos internos y externos, surgirán otros conflictos con normas y creencias más generales, y así sucesivamente.

Creo que la génesis de nuestras prácticas y teorías en torno a cómo argumentamos podría reconstruirse con los pasos (a), (b) y (c).

Por otra parte, no me imagino cómo a partir de los pasos (a), (b) y (c) podríamos escapar a la necesidad de introducir procesos tipo "espiral crítica" para aferrarnos a las "descripciones dadas", que es, creo, en algún sentido el proyecto original de Quine.

2. *Sobre la tesis de la virtud*

Robbins introduce tres o, quizá, cuatro objeciones en relación con mi propuesta, que llamaré "calificadora" o, con más precisión, "bicalificadora" para entender las virtudes epistémicas, y que se introduce en *cierto* contraste con la "propuesta facultativa" de Sosa. Esas objeciones son:

1. Mi crítica de que una concepción facultativa —como la de Sosa— está en desacuerdo con el lenguaje ordinario es banal.

2. La propuesta de que la epistemología tiene que incorporar alguna versión de las virtudes epistémicas es demasiado fuerte.

3. La propuesta bicalificadora es demasiado amplia: incluye virtudes personales y procedimentales. (Seguramente 3 no es una crítica, sino simplemente una comprobación, pero la incluyo como tal.)

4. La propuesta calificadora "atenúa dramáticamente el vínculo intuitivo entre virtud epistémica y confiabilidad".

Atendamos a cada uno de estos ataques.

Respecto de 1: no indiqué que la concepción facultativa de la virtud se desvía del uso ordinario —en realidad, no aludí para nada al lenguaje ordinario—, sino que señalé que mi propuesta calificadora se encuentra tal vez en mayor continuidad con el uso *teórico tradicional* en relación con las virtudes prácticas y, por ello, quizá podamos aprender de su larga historia de teorizaciones, en particular, en la tradición aristotélica.

Tiene razón Robbins en relación con 2: la tesis modal metafilosófica que afirma que el teorizar epistémico tiene que incorporar el operar calificador de las virtudes epistémicas es demasiado fuerte; al menos, si se le da al "tiene que" un significado estricto: de necesidad. Por supuesto, puede haber varias maneras de enfocar la empresa epistemológica, pues existen lenguajes muy diferentes a partir de los cuales nos podemos "describir reconstructivamente" las muchas formas del conocimiento humano. Y, de esta manera, sólo sería propio de la razón arrogante afirmar *a priori* que en "cualquier teorización epistemológica" *tendría que* figurar cierto punto de vista o algún tipo de conceptos. De ahí que baste para mis propósitos defender una variación débil de 2:

2′ Para la epistemología, en varios sentidos, puede resultar útil incorporar alguna versión de las virtudes epistémicas.

Elaboremos un poco 2′ y 3. Una indagación epistemológica puede atender a una de las siguientes dos dimensiones, o a ambas:

(a) hay sujetos que conocen: que perciben, que argumentan...;

(b) hay construcciones que producen estos sujetos en sus actividades cognoscitivas y que pasan a formar parte de su "segunda naturaleza". Por ejemplo, construcciones teóricas como las teorías científicas, incluyendo las teorías de la lógica y construcciones prácticas como los compases, los microscopios y las computadoras.

Como ya se observó en la reflexión en torno a la tesis normativa respecto de la teoría de la argumentación, la relación entre los constituyentes (a) y (b) del conocimiento es compleja. De hecho, argumentamos de varios modos y vamos aprendiendo a corregir esos modos de argumentar a partir de constructos como la lógica, la teoría de la probabilidad y otras teorías. Así, a partir de las reglas de la lógica reconstruimos principios normativos de razonamiento con los que comenzamos tanto a corregir muchos modos comunes de razonar falazmente (un ejemplo entre cientos: el frecuente argumentar aplicando la falacia de afirmar el consecuente) como a ampliar nuestros razonamientos.

Por eso, no me parece irrazonable defender que es útil pedir que la epistemología califique (a) y (b), y nos diga algo sobre:

(a′) las condiciones que hacen que los sujetos cognoscentes "optimicen" sus posibilidades de conocer;

(b′) las condiciones que hacen que las construcciones del conocimiento sean construcciones "óptimas" —teorías verdaderas y con importantes aplicaciones prácticas...

En (a′) y (b′) se califican ambos constituyentes del proceso de conocimiento, y no sólo uno de ellos. De ahí que sea más útil reconstruir dos tipos de virtudes, y no sólo uno. Propuse reconstruir a los "optimizadores" de los sujetos cognoscentes como virtudes personales, y a los "optimizadores" de los constructos teóricos o técnicos del conocimiento como virtudes procedimentales, haciendo que ambos tipos de virtudes formen parte de un proceso de normatividad reflexiva.

Respecto de 4, Robbins ataca que en mi propuesta bicalificadora —a diferencia de la propuesta facultativa de Sosa— el

"vínculo intuitivo entre virtud y confiabilidad se atenúa dramáticamente".

De acuerdo con Sosa, la fuente de justificación de una creencia tiene su origen en una manera de generar creencias que "normalmente", pero no infaliblemente, conduce a la verdad. Así, las virtudes epistémicas son teleológicas, su meta es lograr una relación apropiada con la verdad, y son también sistemáticas en tanto que conducen a su meta de una manera no casual o accidental. La propuesta calificadora comparte con la propuesta facultativa estos tres rasgos de las virtudes epistémicas: falibilidad, teleología, sistematicidad.

Por eso, no me doy cuenta en qué sentido una propuesta calificadora vuelve el vínculo entre virtud y confiabilidad menos directo. En ambos casos estamos ante propuestas falibles. ¿Acaso la diferencia radique en que las virtudes epistémicas en la propuesta facultativa sean pensadas de manera externa y en la propuesta calificadora de manera interna?

El internalismo —o internismo— respecto de la justificación es la tesis según la cual las propiedades que justifican cualquier creencia tienen que ser propiedades "internas" a la mente del sujeto, de tal manera que el sujeto pueda descubrirlas por la reflexión: buscando en su propia mente mediante la introspección, la memoria o la razón. Un ejemplo característico de internismo de la justificación sería la propuesta de Descartes que sostiene que la propiedad justificadora de las creencias radica en la claridad y distinción con las que se presentan a la propia mente, de manera que cuando el sujeto tiene una creencia justificada, no puede dejar de percatarse de que su creencia tiene dicha propiedad. Está claro que en la propuesta calificadora algunas de las virtudes procedimentales son puramente externistas: la verificabilidad/refutabilidad empíricas o el poder predictivo de ciertos enunciados o de ciertas teorías no se pueden descubrir mediante la introspección, la memoria o la razón.

Sin embargo, considero que incluso en virtudes epistémicas que poseen algunos aspectos internistas, como la coherencia y el poder explicativo, también encontramos aspectos externistas —tal vez más en la segunda que en la primera— en tanto se piensan esas virtudes a partir del desarrollo científico. En efecto, las

concepciones de "coherencia" y de "poder explicativo" no han permanecido invariables a lo largo de la historia de las diversas ciencias.

Algo similar hay que indicar de las virtudes epistémicas personales. En general: la defensa tanto de las virtudes personales como de las procedimentales radica en condicionales como "si el sujeto *S* busca saber, *S* debe cultivar virtudes personales como..., pues empíricamente —históricamente, sociológicamente...— se ha comprobado y se comprueba que..." o "si con una construcción *C* se procura introducir una buena teoría, para *C* son virtudes procedimentales..., pues empíricamente —históricamente, sociológicamente...— se ha comprobado que..." A Robbins, creo, lo inquietan un poco mis ejemplos de virtudes personales —responsabilidad epistémica, integridad, cooperación, rigor, interpretación benevolente... por ser tal vez *puramente* internistas. Pero, ¿en qué sentido tales virtudes son *puramente* internistas? Por lo menos, para justificarlas hay que poder defender que esas virtudes han promovido históricamente, y continúan promoviendo el saber, mientras que cuando no se las ha practicado, de hecho la consecuencia directa o indirecta ha sido la ignorancia o el engaño y el autoengaño. Desde este punto de vista, si a quienes se les pueden atribuir esas virtudes personales de pronto sistemáticamente comenzaran a tener como resultado los peores errores y construyesen las teorías más disparatadas y, en cambio, quienes oscilan entre la atención más rígida y se dejan llevar a lo loco por cualquier moda, constantemente se autoengañan y mienten con descaro... sistemáticamente obtuviesen verdades, entonces, las virtudes personales anotadas dejarían de ser tales. (Sospecho que esa consecuencia nos conduciría a habitar un mundo literalmente incomprensible.)

Cuando introduje la propuesta calificadora en constraste con la propuesta facultativa busqué un cambio en la "política conceptual" en relación con las virtudes epistémicas (aunque quizá mejor hubiera dicho que buscaba ampliar esa política). Insisto rápidamente en algunas razones que tal vez puedan justificar que también dispongamos de una propuesta calificadora o, más bien, bicalificadora en torno a las virtudes epistémicas.

En primer lugar, una propuesta facultativa de las virtudes epistémicas permanece, en alguna medida, demasiado próxima al programa original de Quine: en cierto sentido se nos propone lo que —exagerando un poco— se podría llamar una "forma conductista de tratar a las virtudes", en tanto las virtudes se identifican con la manera de conducirse de algunas facultades como la visión, la memoria, la percepción... De este modo, parece no tenerse suficientemente en cuenta que los seres humanos también disponen de la facultad de criticar sus facultades a partir de puntos de vista muy diferentes: de iniciar argumentaciones en una espiral crítica en torno a la calificación de sus facultades.

En segundo lugar, una propuesta facultativa nos habla de un constituyente del proceso de conocimiento, los sujetos cognoscentes y sus facultades. Sin embargo, no se ocupa de los productos del ejercicio de esas facultades: de sus construcciones teóricas y técnicas. Por eso:

En tercer lugar, una propuesta facultativa no repara en la compleja interacción del operar de las facultades de los sujetos cognoscentes con sus construcciones teóricas y técnicas; estas construcciones no son meramente producto del ejercicio de esas facultades, sino que también poseen —como efecto de *boomerang*— poder correctivo y ampliativo en una espiral crítica. De ahí la necesidad de introducir un concepto de normatividad reflexiva.

En cuarto lugar, precisamente debido a esta interacción entre el operar de las facultades cognoscitivas y sus construcciones teóricas y técnicas, resulta un despropósito la tradicional "división de trabajo" entre una teoría del conocimiento que tematiza el operar de las facultades cognoscitivas y una filosofía e historia de la ciencia que se ocupe de sus construcciones —hipótesis, teorías científicas, prácticas científicas en general...

EL ESCEPTICISMO Y LA RECONSTRUCCIÓN DE P.F. STRAWSON DE LA DEDUCCIÓN KANTIANA DE LAS CATEGORÍAS

PEDRO STEPANENKO

La interpretación de la deducción kantiana de las categorías como un argumento antiescéptico ha sido durante muchos años la interpretación más difundida acerca del objetivo que Kant persigue en esta parte central de la *Crítica de la razón pura.*[1] Karl Ameriks, en su artículo "Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy" (1982), destaca esta interpretación como un punto de acuerdo en medio de un panorama en el cual parecen predominar los desacuerdos.

> Algo tiene que decirse —afirma Ameriks— acerca de la idea distintiva que, al menos desde *The Bounds of Sense*, ha sido ampliamente asumida como aquello que define lo que Kant trataba de hacer. Esta idea es que la deducción trascendental debe leerse como una respuesta directa al escepticismo de Hume y que, *grosso modo*, partiendo de una premisa débil como el hecho de que somos seres conscientes, el principal propósito de Kant es establecer que hay un reino objetivo (esto es lo que Strawson llama "la tesis de la objetividad").[2]

[1] Bernhard Thöle en *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur* (W. de Gruyter, Berlín, 1991) y Patricia Kitcher en *Kant's Transcendental Psychology* (Oxford University Press, Nueva York, 1990) han criticado esta interpretación.

[2] K. Ameriks, *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, no. 1, enero de 1982, p. 11.

Esta opinión puede respaldarse en las afirmaciones que el propio Kant hace en el prefacio a los *Prolegomena*. En efecto, Kant presenta ahí su metafísica como una respuesta al escepticismo de Hume y señala que las dudas de este autor sobre la validez objetiva de los conceptos de causa y efecto fueron aquello que "lo despertó del sueño dogmático",[3] es decir, que le hizo ver la necesidad de una justificación de la objetividad de todos los conceptos semejantes a éste, que, a su vez, determinara los límites de su aplicación legítima. Esto sugiere que la deducción debe refutar al escepticismo que pone en duda la existencia de un mundo objetivo que posee su propio orden, al escéptico que pone en cuestión, por lo tanto, el conocimiento de objetos pertenecientes a ese mundo.[4]

[3] *Prolegomena* en *Gesammelte Schriften*, editado por Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín/Gotinga, W. de Gruyter, Berlín, 1902 (A.A.), vol. IV, p. 260.

[4] Wolfgang Carl en *Der schweigende Kant* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1989, pp. 146–158) y Bernhard Thöle en *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur* (ed. cit., pp. 24–35) han señalado que Kant no entendía el escepticismo de Hume como aquella posición filosófica que pone en cuestión la existencia de un mundo externo, independiente de nuestras experiencias, sino como aquella posición que adopta Hume al considerar que no es posible dar una justificación racional del principio de causalidad. Si se adopta esta posición ante todos aquellos conceptos básicos para el conocimiento, como el concepto de causa y efecto, se niega, de acuerdo con Kant, la posibilidad de una metafísica, entendida como una doctrina que está conformada por conocimientos *a priori* acerca de objetos. El escepticismo de Hume consistiría, entonces, en negar la posibilidad de este tipo de conocimiento. Conforme a Kant, Hume cayó en este escepticismo al reconocer acertadamente que el principio de causalidad no es un juicio analítico; lo que no supo ver fue la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, bajo el cual se hallara ese principio. Kant pretende refutar este escepticismo mostrando que no todo conocimiento sintético es empírico y que, por lo tanto, aceptar que principios como el de causalidad son sintéticos no nos obliga a reconocer su origen en un hábito generado por la experiencia.

Kant mismo se lamenta de que Hume no fuera comprendido por sus contemporáneos, ignorando lo que ponía en cuestión y probando "lo que jamás se le había ocurrido poner en duda" (*Prolegomena*, A.A., IV, p. 258). "La pregunta no era si el concepto de causa es correcto, útil e indispensable con respecto a todo conocimiento de la naturaleza, pues esto Hume nunca lo puso en duda, sino si es pensado *a priori* por la razón y, de esta manera, si es una verdad interna, independiente de toda experiencia" (*op. cit.*, pp. 258–259). Este pasaje no sólo deja claro lo que Kant entendía por el escepticismo de Hume,

Esta interpretación me parece que es uno de los principales motivos por los cuales Strawson inicia su reconstrucción de la deducción en *The Bounds of Sense* tratando la noción de autoconciencia como "adscripción de una experiencia o estado mental a uno mismo".[5] Si concebimos al escéptico como alguien que acepta la autoadscripción de estados mentales y, al mismo tiempo, rechaza el conocimiento de objetos distintos de uno mismo, se ve con claridad por qué la deducción trascendental puede concebirse como un argumento antiescéptico. Pero, con ello, Strawson desplaza el papel central que Kant le otorga a la llamada "autoconciencia trascendental" y en su lugar coloca lo que en términos kantianos debe entenderse como autoconciencia empírica, borrando, de esta manera, la diferencia de objetivos entre la deducción trascendental y la refutación del idealismo y haciendo de la primera un argumento inútilmente complicado que concluye lo mismo que la segunda.

La crítica de Barry Stroud a la concepción de los argumentos trascendentales como argumentos antiescépticos ha hecho

sino también excluye la posibilidad de que Kant lo haya podido asociar con el escepticismo que pone en cuestión la existencia de los objetos externos y, consecuentemente, su conocimiento. Este pasaje no sólo habla claramente en contra de esta posibilidad, también habla de la escasa probabilidad de que Kant conociera la sección del *Tratado* en donde Hume aborda el escepticismo con respecto a los sentidos. Al parecer, Kant no leía en inglés y la primera traducción al alemán del *Tratado* apareció en 1790 (*cfr.* B. Thöle, 1991, p. 26). Lo que sí leyó apasionadamente fue la traducción de las *Investigaciones* (en las cuales Hume no conservó esas reflexiones) que apareció desde 1755.

Pero, si se hace abstracción de lo que Kant entendía por el escepticismo de Hume, lo cierto es que la deducción trascendental sí desarrolla ideas que pueden utilizarse como argumentos en contra del escéptico que pone en cuestión el conocimiento de objetos de la experiencia.

[5] *Los límites del sentido. Ensayo sobre la* Crítica de la razón pura *de Kant*, trad. de C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 88. [*The Bounds of Sense: An Essay on Kant's* Critique of Pure Reason, Methuen, Londres, 1966, p. 98.] La cita que proporciona Strawson para apoyar esta lectura es una cita de la traducción de la *Crítica* de Kemp Smith, en donde éste traduce "rechnen" al inglés como "ascribe" (Patricia Kitcher se equivoca al decir que el término traducido es "zählen... zu"/ *op. cit.*, p. 93). No es ésta una buena traducción, sobre todo tomando en cuenta que en este contexto el término "ascribe" compromete al texto con una lectura particular, que difiere considerablemente de otras si se utilizan términos más neutrales como "incluir", "contar" o "considerar".

intervenir una nueva figura filosófica que estos argumentos deben enfrentar, a saber: la figura del convencionalista.[6] La intervención de esta figura en la discusión acerca de la deducción trascendental creo que es mucho más útil que la del escéptico para establecer el objetivo distintivo de esta parte central de la *Crítica de la razón pura*. Creo, pues, que la caracterización de la deducción trascendental como un argumento antiescéptico ha impedido ver que la mejor caracterización, en términos contemporáneos, de la posición con la que polemiza Kant es la posición del convencionalista, tal como Stroud la describe en su artículo sobre argumentos trascendentales.[7] En lo que sigue trataré de justificar esta evaluación.

Según Strawson, la tesis que Kant defiende en la deducción es la siguiente: "para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia, extendida temporalmente, de un mundo objetivo unificado",[8] es decir, para que las experiencias de cada quien formen parte de una única trayectoria individual es necesario concebirlas como experiencias de un único mundo, cuyo orden no lo establezca la trayectoria particular de cada cual. Para argumentar a favor de esta tesis, Strawson propone defenderla en contra de quienes pongan en cuestión la necesidad de establecer una diferencia entre el orden de las experiencias y el orden de los objetos experimentados. Entre aquellos que ponen en cuestión esta diferencia podría encontrarse el escéptico, ya que éste niega la posibilidad de justificar la existencia de un mundo objetivo que exista con independencia de las propias experiencias. El argumento que ofrece Strawson para mostrar la necesidad de esta diferencia adopta como premisa básica un enunciado que el escéptico no puede dejar de aceptar: que las experiencias están integradas a una única conciencia; y puede resumirse en los cuatro siguientes pasos:

[6] B. Stroud, "Transcendental Arguments", en *The Journal of Philosophy*, vol. LXV, no. 9, mayo de 1968. ["Argumentos trascendentales", en Isabel Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, IIFs-UNAM, 1999.]

[7] *Ibid.*

[8] P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, ed. cit., p. 97 [*Los límites del sentido*, ed. cit., p. 87].

(1) Para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que se apliquen conceptos, como aquello que nos permite reconocer ítem particulares que conforman esta serie.

(2) La aplicación de conceptos a las experiencias exige que haya una diferencia entre el "componente de reconocimiento" y el ítem reconocido. Si no existiera esta diferencia, los conceptos no servirían para reconocer distintas representaciones particulares.

(3) Esta diferencia implica "la posibilidad de referir experiencias diferentes a un idéntico sujeto de todas ellas",[9] como aquel que aplica los conceptos.

(4) Pero sería imposible concebir un sujeto idéntico al cual atribuir todas las experiencias si no se acepta que al menos algunos de los conceptos que utilizamos nos permiten describir un mundo objetivo en el cual se da ese sujeto. Es decir, la idea de un sujeto idéntico, al cual se le pueden atribuir experiencias, presupone ubicarlo en un mundo espacio-temporal unificado.

Este último paso deja claro que la razón por la cual Strawson interpreta la noción de autoconciencia como autoadscripción de experiencias, en esta primera parte de su reconstrucción, no es sólo para evitar, como él lo maneja, las tesis de la psicología trascendental, sino también para presentar la deducción como un argumento antiescéptico. Pero, con ello, pasa por alto, en esta primera parte, al menos, una diferencia en la cual Kant no se cansa en insistir, a saber: la diferencia entre autoconciencia empírica y autoconciencia trascendental. Sobre esto volveré más adelante. Lo que quiero señalar ahora es cómo debe concebirse la posición del escéptico para pretender refutarlo mediante una línea argumentativa como la anteriormente esbozada. Esta posición es la de alguien que acepta un ámbito privilegiado de enunciados empíricos, cuya pretensión de conocimiento no pone en cuestión (aquellos que atribuyen experiencias a uno mismo) y considera que la pretensión de conocimiento de todos los demás enunciados no puede justificarse. Lo que hay

[9] *Ibid.*, p. 101 [*ibid.*, p. 90].

que preguntarse es si ésta es la única manera de definir la posición del escéptico o si no es, más bien, una versión bastante debilitada de la misma.

Yo creo que el aspecto más agudo de la crítica de Stroud a los argumentos trascendentales como argumentos antiescépticos es precisamente la caracterización que da del escéptico: "el escéptico —afirma Stroud— sostiene que no se ha mostrado que toda la estructura de prácticas y creencias sobre cuya base son corrientemente 'apoyadas' las hipótesis empíricas es ella misma confiable".[10] Esta caracterización adquiere mayor relieve, en la crítica de Stroud, al ser contrastada con la interpretación que Carnap sostiene en un famoso apéndice de *Meaning and Necessity* acerca del problema que plantea el escéptico.[11] Para Carnap, el problema que plantea el escéptico no tiene sentido porque exige una respuesta teórica a un problema que es práctico. Esto lo explica Carnap distinguiendo dos tipos de problemas: las cuestiones internas y las cuestiones externas. Las cuestiones internas son aquellas que se plantean en el interior de un marco conceptual que estipula (tácita o explícitamente) las reglas que hay que seguir para determinar qué valor de verdad tienen los enunciados que responden a esas cuestiones. Las cuestiones externas, en cambio, preguntan por la validez de esas reglas. Pero esto resulta improcedente si se pretende obtener una respuesta teórica, ya que sólo presuponiendo esas reglas es posible justificarlas teóricamente. Estas últimas cuestiones no son, pues, problemas teóricos y, por ello, Carnap sostiene que no tienen sentido; sólo se las puede considerar cuestiones prácticas, ya que las reglas del marco conceptual dentro del cual podemos hablar de enunciados verdaderos o falsos son algo que podemos elegir. Ésta es la razón por la cual Stroud identifica la posición de Carnap ante el escéptico como una posición convencionalista. Frente a esta perspectiva, la posición del escéptico puede precisarse de la siguiente manera: a diferencia del convencionalista, el escéptico piensa que poner en duda las reglas o "la estructura de prácticas y creencias", gracias a la cual podemos

[10] B. Stroud, "Transcendental Arguments", ed. cit., p. 242.

[11] *Cfr.* R. Carnap, *Meaning and Necessity*, 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1956, pp. 205–221.

resolver problemas empíricos, sí es un problema teórico y, por lo tanto, tiene sentido, pero al mismo tiempo sostiene que no puede resolverse.

Si ahora preguntamos si es posible rechazar la posición escéptica siguiendo la línea argumentativa de Strawson, me parece claro que hay dos respuestas opuestas. Si el escéptico acepta como conocimientos enunciados en los cuales el sujeto se autoadscribe experiencias, me parece correcto pretender refutarlo mostrándole que atribuir estados mentales a un sujeto idéntico presupone el conocimiento de objetos distintos de uno mismo. De hecho, esto es lo que pretende hacer Kant en la refutación del idealismo. En esta parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que no podríamos tener conocimiento de ningún estado mental si no tuviéramos conocimiento de objetos en el espacio, ya que sólo estos últimos nos proporcionan la idea de algo permanente en el tiempo, en contraste con lo cual podemos aprehender la fugacidad de los estados mentales. También podría pensarse en refutar al escéptico sin necesidad de privilegiar algún tipo de conocimiento, sino mostrándole simplemente que las reglas que hacen posible atribuir estados mentales a uno mismo son las mismas que hacen posible atribuir propiedades a cualquier otro objeto. Al afirmar en la Estética que el yo empírico no es más que un fenómeno entre otros, Kant da pie a una respuesta de este tipo al desafío escéptico. Pero, si aquello que cuestiona el escéptico son las reglas mismas, sería inconsecuente apelar a la autoadscripción para refutarlo. Podría refugiarse, siguiendo la estrategia de defensa que describe Stroud,[12] poniendo en cuestión el valor epistémico de la autoadscripción y sosteniendo que tener conciencia de una serie de representaciones no equivale a autoadjudicárselas.

La reconstrucción de la deducción que propone Strawson tiene, sin embargo, una segunda parte, en la cual reconoce que Kant no establece las condiciones suficientes de la autoadscripción y que, por lo tanto, en realidad se apoya tan sólo en una condición necesaria de la autoadscripción para defender la tesis que le interesa, es decir, que es necesario que nuestras experiencias estén conectadas de tal forma que constituyan una expe-

[12] *Cfr.* B. Stroud, *op. cit.*

riencia de un mundo objetivo unificado para que pertenezcan a una única conciencia. Quizá esta condición de la autoadscripción sea algo que el escéptico en su versión fuerte tenga que reconocer, a pesar de refugiarse negando el valor epistémico de la autoadscripción, y de esta manera poder refutarlo.

En la segunda parte de su reconstrucción, Strawson confronta la presunta tesis de la deducción precisamente con la objeción según la cual Kant no puede mostrar la necesidad de que nuestras experiencias sean experiencias de un mundo objetivo, ya que no le da suficiente peso a la autoconciencia entendida como autoadscripción de experiencias. Si no puede mostrar esta necesidad, entonces tampoco puede refutar al escéptico, incluso en su versión débil. Para ello, tendría que incluir los criterios empíricos de identidad personal, los criterios para identificar al sujeto que posee las experiencias como un objeto más entre otros. Pero esto no lo hace en la deducción.

La respuesta de Strawson a esta objeción parece sugerir que con ella en realidad se fortalece la posición kantiana, ya que la idea de un mundo objetivo unificado puede mostrarse como presupuesto de una de las condiciones de posibilidad de la autoadscripción. El escéptico, entonces, tendría que rechazar una tesis mucho más firme que aquella que acepta la pretensión de conocimiento de la autoadscripción. Esta condición la llama Strawson "la necesaria autorreflexividad de una experiencia", con lo cual se refiere a la necesaria posibilidad de reflexionar, de pensar, sobre las experiencias de las cuales tenemos conciencia, e identifica esta condición con lo que Kant llama "autoconciencia trascendental". De esta manera, Strawson le devuelve a este concepto el papel central que Kant le otorga en la deducción trascendental. Yo creo que se trata de una interpretación convincente, sobre todo si tenemos presente el principio básico que involucra a la autoconciencia trascendental en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, a saber: "el 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones".[13] Lo que se afirma con esta condición es que todas nuestras experiencias deben poder ser objeto de una reflexión que las ordene de tal manera que conformen una ruta subjetiva particular. La

[13] B 132–133.

autorreflexividad es, pues, en términos de Strawson "el hacerse de un punto de vista", de una trayectoria. Pero esto sería imposible si no pensáramos al mismo tiempo en el plano dentro del cual se da esa trayectoria, si no pensáramos en aquello de lo cual tenemos un punto de vista. Esta última observación me parece que es el núcleo de la propuesta de Strawson para defender la necesidad de pensar la diferencia entre el orden de nuestras experiencias y el orden de un mundo objetivo. La idea puede expresarse de la siguiente manera: para pensar o reflexionar sobre nuestras experiencias, debemos mantener dos perspectivas, la de la ruta que trazan nuestras experiencias y la del mundo objetivo en el cual se da esa trayectoria.

En un comentario posterior a su reconstrucción del argumento kantiano, Strawson señala:

> la necesidad de salvar al componente recognoscitivo de una experiencia de ser absorbido por su acusativo sensible (salvando así el *status* de la experiencia como experiencia) es simplemente idéntica a la necesidad de dar lugar, en la experiencia, al pensamiento de la misma experiencia".[14]

La posibilidad de reflexionar sobre nuestras experiencias implica la diferencia entre la ruta que trazan esas experiencias y el orden de los objetos experimentados, de no ser así se vendría abajo la diferencia entre los conceptos y los ítem reconocidos por los conceptos. Esto quiere decir que la necesidad de pensar en un mundo objetivo se apoya finalmente en la necesidad de aplicar conceptos a las experiencias, de tal manera que el argumento de Strawson que presenté anteriormente puede reformularse de la siguiente manera:

(1) Para que una serie de experiencias diversas pertenezca a una única conciencia es necesario que se apliquen conceptos, como aquello que nos permite reconocer ítem particulares que conforman esta serie.

(2) La aplicación de conceptos a las experiencias exige que haya una diferencia entre el "componente de reconocimiento" y el ítem reconocido. Si no existiera esta diferencia, los

[14] P.F. Strawson, *op. cit.*, p. 110 [*Los límites del sentido, op. cit.*, p. 98].

conceptos no servirían para reconocer distintas representaciones particulares.

(3) Para mantener la diferencia entre el componente recognoscitivo de los conceptos y los ítem particulares reconocidos es necesario poder reflexionar sobre nuestras experiencias.

(4) Para reflexionar sobre nuestras experiencias es necesario sostener una doble perspectiva: la de la ruta que trazan nuestras experiencias y la del mundo en el cual se da esta ruta.

Volvamos ahora con el escéptico en su versión fuerte y veamos si es posible refutarlo adoptando la estrategia propuesta por el argumento antes esbozado. El escéptico no podría negar que podemos pensar sobre nuestras experiencias; y si es posible mostrar que ello presupone adoptar una doble perspectiva (por un lado una descripción del orden objetivo, por el otro, una descripción de la ruta que trazan nuestras experiencias), cabría abrigar nuevas esperanzas de refutarlo. El escéptico puede poner en duda las reglas con las cuales operamos actualmente para construir esta doble perspectiva, pero quizá tenga que reconocer que cualesquiera que sean las reglas que utilizamos, éstas deben servirnos para trazar la trayectoria de nuestras experiencias en el plano de un mundo objetivo. Esto parece poner al escéptico en una situación difícil, pero el punto del escéptico es que las reglas que utilizamos para justificar enunciados empíricos pueden expresarse en forma de enunciados o implican necesariamente enunciados que deben tener un valor de verdad y, por ello, considera que ponerlas en duda es una cuestión teórica. El problema es que no podemos determinar este valor de verdad, no podemos saber si corresponden a lo que son las cosas en realidad. El escéptico no tendría inconveniente en aceptar que necesitamos dos órdenes de representaciones para poder incluso pensar en nuestras experiencias, lo que seguiría poniendo en duda es si los criterios que utilizamos para hablar de objetos nos sirven para saber cómo son las cosas independientemente de nuestras experiencias. El escéptico puede aceptar la necesidad de pensar un mundo objetivo, independiente de nuestras experiencias, pero ésto no significa para él

que realmente exista ese mundo. La defensa del escéptico incluso puede convertirse en una seria objeción en contra del sistema kantiano, pues podría atacar sosteniendo que Kant confundió la necesidad de pensar conforme a una regla con la verdad del enunciado que implica esta regla.[15]

La defensa de la tesis que, según Strawson, sostiene la deducción parece que sólo nos puede conducir a establecer una necesidad subjetiva, en el sentido de algo necesario para el pensamiento. Y esto no parece incomodarle al escéptico, pero sí al convencionalista, porque este último considera que las reglas básicas que determinan el juego de proposiciones verdaderas y falsas es algo que podemos elegir y, por lo tanto, presupone que puede haber alternativas entre las cuales elegir. Lo que se ha obtenido queriendo refutar al escéptico es la defensa de una estructura necesaria que exige pensar en términos de objetos para poder garantizar la unidad de la conciencia. Esto significa que si queremos hacer polemizar a la deducción con una posición filosófica, la mejor manera de caracterizar esta posición es identificándola con la posición del convencionalista, tal como la describe Stroud, basándose en la crítica de Carnap al desafío escéptico.[16] La influyente interpretación de Strawson, que tiende a ver en la deducción un argumento antiescéptico y trata a la autoconciencia como autoadscripción de experiencias, ha impedido ver con claridad esta opción. Sin embargo, algunos autores, como Stephan Körner, creo que han identificado acertadamente el objetivo de la deducción señalando que pretende argumentar a favor de la unicidad (cualidad de ser único) de un esquema conceptual.[17] Efectivamente, si uno se

[15] El convencionalista también podría atacar la posición kantiana en la misma dirección. Pero añadiría que tanto el escéptico como Kant están en un error al considerar que las reglas implican enunciados que pueden tener un valor de verdad. Sin embargo, la crítica que puede obtenerse de la reconstrucción de Strawson en contra del convencionalista no tiene por qué incluir esa premisa, según la cual las reglas implican enunciados. De ahí que dirigir la reconstrucción de Strawson en contra del escéptico sea debilitar la posición kantiana, pues lo hace enfrentarse a esta objeción.

[16] *Cfr.* B. Stroud, "Transcendental Arguments", ed. cit.

[17] *Cfr.* S. Körner, "The Impossibility of Trascendental Deductions", en L.W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, The Open Court Library of Philosophy, La Salle, Illinois, 1969, p. 231. ["La imposibilidad de las deducciones trascen-

acerca a la deducción sin prejuicios, tarde o temprano sobresale una tesis que puede formularse de la siguiente manera: "para que sea posible integrar una pluralidad de experiencias a una única conciencia es necesario asimilar la información que recibimos a un único esquema conceptual". Es cierto que este esquema conceptual es aquel que exige pensar en términos de objetos y, por ello, parece que Kant polemiza con el escéptico. Sin embargo, la famosa afirmación de la deducción conforme a la cual la unidad del objeto no puede ser más que la unidad formal de la conciencia[18] deja claro que no es el escéptico con quien hay que enfrentar a la deducción, sino con cualquier posición filosófica que sostenga que pensar en términos de objetos no es más que una alternativa entre otras. En la filosofía contemporánea el convencionalista es quien adopta esta posición. De ahí que la brillante reconstrucción que ha ofrecido Strawson de este argumento kantiano adquiera su verdadero significado si la concebimos como un argumento anticonvencionalista.

dentales", en Isabel Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, IIFs-UNAM, 1999, pp. 33-50.]

[18] A 105.

RÉPLICA A PEDRO STEPANENKO

José Marcos de Teresa

Supongo que cualquier lector de Kant estará de acuerdo con Pedro Stepanenko en cuanto a que esta filosofía es incompatible con la tesis convencionalista. Según esta tesis, las reglas que empleamos para evaluar los enunciados que se ofrecen como solución de un problema teórico (entre ellos, los enunciados con contenido empírico) son objeto de una determinación puramente práctica; estas reglas están por tanto sujetas a ser reemplazadas, y son, en el límite, materia de nuestro mudable arbitrio.

No parece necesario discutir si la epistemología de Kant es contraria o no al convencionalismo. De hecho, todos sabemos que una de las críticas más frecuentes a Kant es que en caso de ser verdadera su teoría, o bien no habrían podido realizarse algunos de los cambios científicos más significativos de los siglos XIX y XX, o bien la aceptación de teorías como la mecánica cuántica o las geometrías no-euclidianas habría sido irracional. Esta crítica, que en sus formas más extremas acusaría a Kant de hacer inconcebible cualquier cambio científico, se apoya en una interpretación que no me parece idónea, ni creo que corresponda a la de Stepanenko. Sin embargo, de hecho ella se apoya en una lectura muy natural de ciertos pasajes muy visibles de los *Prolegómenos*, por ejemplo, a los que cualquier lectura de Kant, por moderada que sea, tiene que hacer justicia. Aún interpretados de manera circunspecta, estos pasajes nos fuerzan a admitir que, según Kant, no sólo podríamos constatar que en el pasado ha habido, sino que debe haber límites asignables al cambio científico

posible en el futuro, y por tanto, nos hacen constatar su anticonvencionalismo. Tan cierto es esto, que casi sería un pecado dejar de mencionar los esfuerzos que han hecho algunos importantes filósofos contemporáneos, como Hilary Putnam y el propio Peter Strawson, quienes han creído hallar en la epistemología kantiana un considerable núcleo de doctrinas correctas y argumentos válidos. En efecto, haciéndose eco de la crítica común, y compartiendo la impresión de que los límites propuestos de hecho por Kant son intolerablemente rígidos y estrechos, estos últimos autores han procurado adoptar sólo porciones del sistema de la filosofía crítica, desechando otras para obtener una teoría que resulte compatible con lo que hoy sabemos sobre la historia de la ciencia —y en particular, teniendo en mente la necesidad de admitir la mutabilidad de algunos de sus criterios.

De cualquier modo, al reinterpretar algunas declaraciones de Kant y revisar con rigor y detenimiento sus argumentos para atenuar el carácter excesivamente categórico y tajante de ciertas conclusiones, aunque esto nos lleve a flexibilizar algunos criterios, esto no equivale a declarar la derrota de Kant por el convencionalista. Lejos de esto, como acabamos de escuchar, en opinión de Stepanenko la deducción trascendental de las categorías, tal como la recupera Strawson, ofrece un argumento que puede oponerse con éxito a ese adversario, si bien no resultaría sólido contra el escéptico, como Stepanenko cree que pretendería Strawson. Yo argüiré, primero, que la conclusión anticonvencionalista que favorece Stepanenko no se desprende necesariamente de las tesis que él recoge de Strawson, aunque quizá sí de otras consideraciones que ofreceré luego, y terminaré examinando un poco las relaciones entre el convencionalismo y los diferentes escepticismos a los que desean oponerse Kant y Strawson.

***

Tal como Stepanenko lo presenta, el núcleo del argumento válido de Strawson es la "tesis de la autorreflexividad". Cito a medias, y a medias parafraseo a Stepanenko:

> todas nuestras experiencias deben poder ser objeto de una reflexión que las ordene de tal manera que conformen una ruta

> subjetiva particular [esto es, que presente esta serie de experiencias como un punto de vista, o una trayectoria]. Pero esto sería imposible si no pensáramos al mismo tiempo en el plano en el cual se da esa trayectoria, si no pensamos en aquello de lo cual tenemos un punto de vista [...] debemos mantener entonces dos perspectivas, la de la ruta que trazan nuestras experiencias y la del mundo objetivo en el cual se da esta trayectoria...[1]

Convengo con Stepanenko en que sería muy difícil considerar humana una forma de conciencia incapaz de captar sus propias experiencias como algo que conforma una ruta subjetiva particular. Lo que no veo es que ello presuponga algo más que la noción de otras experiencias posibles, o de otro orden posible en que esas mismas experiencias podrían haber quedado dispuestas. Que la serie de experiencias dadas conforme una perspectiva particular entre otras posibles implica tener noción de que podría haber otras perspectivas, desde luego, pero creo que para hablar de "un mundo objetivo" es preciso algo más. Para justificar la introducción de la idea de objetividad hay que explicar por qué en lo anterior está ya implícita la idea de valoración epistémica. Stepanenko nos dice que pensar en la "ruta" implica al menos admitir la idea del "plano", y por tanto, el pensamiento potencial que refiere a una suma de rutas posibles. Admitamos esta metáfora espacial, y aún así, en mi opinón, no está claro por qué aquí está implícita ya la idea de que haya que valorar la ruta particular dada a la luz de esa suma o totalidad. El componente valorativo de esta apreciación, cuyo polo positivo de la manera más rudimentaria y elemental podría asignarse al plano, o a la suma de trayectorias, creo que no está implícita en la idea del plano mismo, como algo distinto de la línea. A decir verdad, no veo que estén implícitos aquí, ni la idea de un diferencial de valor, ni en particular el juicio que afirmaría la primacía del plano. Pero, al menos, la idea de un diferencial de valor me parece esencial a la noción de "objetividad", cuando uno desea contraponerla a la de algo meramente "subjetivo".

No obstante, me atrevo a sugerir que la conclusión del pasaje citado quizá sea analíticamente cierta, tal como lo pretendería

[1] Véase *supra*, pp. 92–93.

Strawson, siempre y cuando quede claro que el vocablo "experiencias" se refiere allí a representaciones con pretensión cognitiva. La razón por la que afirmo esto es que, en principio, una pretensión cognitiva está expuesta a fallar, a no ser más que una simple pretensión que no se satisface, a ser errónea de algún modo —por ejemplo, si su contenido es un objeto ilusorio, o una proposición falsa. La idea general puede expresarse diciendo que al tener pretensión cognitiva, la representación (que puede ser una suma parcial de experiencias) tiene contenido representacional, que apunta a algo que puede faltarle. De allí que esta representación contenga la noción de un posible déficit de objetividad, es decir, la posibilidad de que su carácter sea sólo "subjetivo", para expresarlo aprovechando esa polaridad establecida en nuestro lenguaje. Así, la pretensión no sólo presupone que haya diferencia entre validez cabal e invalidez, sino que ella misma consiste en la sugerencia de que al someterla a examen, hallaremos que la representación a la que se anexa "cumple lo necesario", es decir, satisface la regla o criterio según el cual ella vale objetivamente. A este respecto, recuérdese que Kant, en el apartado VII de la Introducción a su *Lógica*,[2] explica que es principalmente en términos de una regla o criterio general que ha de ser satisfecho, como debe plantearse el problema del conocimiento —más, por ejemplo, que en términos de si hay o no correspondencia con un objeto. Me atrevería a sugerir incluso que esta necesidad de tener en mente un criterio general por satisfacer, es al menos parte de lo que hace que resulte correcta la insistencia de Strawson en la necesidad de que en "las experiencias" esté presente un componente conceptual, distinguible de los ítem (por ejemplo, perceptibles) a los que ha de aplicarse.

Si el anterior esbozo de análisis no está desencaminado, puesto que tanto Stepanenko como el texto de Strawson que él comenta se ocupan de epistemología, y por tanto, de pretensiones cognitivas, no creo que haya dificultad en considerar mi propuesta como un complemento de las explicaciones que ellos han dado. Sin embargo, puede parecer dudoso que todo

[2] Trad. de L. Guillermit, Vrin, París, pp. 50 ss.

ello permita descartar la posición del convencionalista, quien precisamente pone en duda que tenga sentido hablar de una pretensión cognitiva de los criterios mismos cuya existencia damos por supuesta en todo el juego de lenguaje en el que hablamos de pretensiones cognitivas y, por tanto, de objetos.

Pero antes de pasar al último punto, para cuyo examen convendrá preguntarse si el convencionalista puede aducir razones a favor de su tesis, en este contexto conviene observar que en caso de alcanzar sus conclusiones por sí mismo, el argumento de Strawson que Pedro Stepanenko ha discutido, a lo sumo habría establecido que para concebir el carácter subjetivo de la trayectoria o punto de vista (manteniendo al mismo tiempo en mente el plano de la objetividad), es indispensable acudir a conceptos que no se disuelvan en ítem cuyo *esse* coincidiese exactamente con su *percipi*, para decirlo en palabras de Strawson. Como dije antes, no veo que ello tenga por qué incomodar mucho al convencionalista, en parte porque éste último podría conformarse con elegir a su arbitrio y fijar convencionalmente el lenguaje que determine los conceptos, reglas o criterios requeridos para discernir entre lo objetivo y lo subjetivo. Como también he comentado, no es que lo que de la filosofía crítica recoge Strawson sea compatible con el convencionalismo de los criterios, sino que las conclusiones anticonvencionalistas (en este sentido) de Kant no creo que se establezcan en la deducción trascendental, ni tampoco en la reconstrucción que *de ese argumento* nos da Strawson. Por mencionar un punto, aun cuando hubiera que admitir un vocabulario que contrapone "objetos" a "experiencias", no alcanzo a ver que ninguno de los dos filósofos pretenda concluir que debemos referir nuestros juicios epistémicos a objetos espaciales (materiales) en los límites de la deducción (por ejemplo, la deducción sería compatible con un saber objetivo, que verse exclusivamente sobre objetos algebraicos). Por lo mismo, en mi opinión, Stepanenko no le hace mucha justicia a Strawson cuando afirma que, bajo su reconstrucción de Kant, la refutación al idealismo sería un argumento redundante, una vez desarrollada la deducción trascendental.

Para pasar al segundo punto, podemos preguntarnos: si el convencionalista pone en duda el valor epistémico de los crite-

rios, ¿cómo podría combatirlo Kant? Concédasenos a Strawson, a Stepanenko y a mí mismo, que (en nuestro contexto, ya que hablamos de pretensiones cognitivas) es forzoso admitir un lenguaje de objetos, y por tanto, el empleo de conceptos y criterios. En mi opinión, el convencionalismo es una forma del relativismo, y lo esencial en su postura no debe ser tanto el hecho de negarle dogmáticamente valor de verdad a las reglas, sino comunicarnos su sospecha de que no hay buenas razones epistémicas para preferir unas a otras. Según el convencionalista, no hay buenas razones teóricas que pudieran fundar nuestra preferencia por un conjunto particular de ellas, porque, como resume Stepanenko, "sólo presuponiendo esas reglas es posible justificarlas teóricamente".[3] En otras palabras, porque su justificación sería circular o conduciría a un regreso al infinito. Es decir, porque su pretendida justificación no podría eludir lo que el profesor Sosa ha denominado *la problemática pirrónica*. Según esto, la doctrina convencionalista se explicaría como una reacción de impotencia frente a una porción selecta del escepticismo. Ello me hace pensar que si Kant tuviera intenciones de responder debidamente al convencionalista, no podría eximirse de enfrentar al escepticismo fuerte. Aunque por supuesto, tampoco tiene la obligación de encargarse de todo en la deducción trascendental. Así, en contra de lo que piensa Stepanenko, no creo que pueda darse un argumento anticonvencionalista que tenga éxito, sin socavar el escepticismo en que se funda. Nótese que si el alegato anticonvencionalista tuviera éxito, y el escepticismo, de donde se desprende la conclusión convencionalista, no pudiera refutarse, ello nos daría una conclusión escéptica de la mejor clase, pues habríamos hallado razones no refutables para concluir que la razón es inconsistente, con lo que cierto adversario de Aristóteles[4] y Descartes (digamos, Carnéades) se sentiría muy reconfortado.

Para terminar, quiero decir algo sobre la razón que me parece más de fondo por la que, independientemente de Strawson,

[3] Stepanenko, "El escepticismo y la reconstrucción de P.F. Strawson. . . ", p. 90, de este libro.

[4] *Metafísica*, LIV, cap. 4., trad. P. de Azcárate, Col. Austral.

Stepanenko se rehúsa a ver en la deducción trascendental un argumento antiescéptico. Ante todo, quiero decir que estoy de acuerdo con la conclusión de Stepanenko, pues me parece que el argumento de Kant contra el escepticismo debe buscarse en la totalidad de la *Crítica de la razón pura* —y si acaso más allá, en el conjunto del sistema, antes que en una sección suya. Por obvias razones, me es imposible detallar aquí el alegato, pero fundo mi opinión en los numerosos pasajes donde Kant, habiéndonos advertido sobre el rigor que ha exigido a las pruebas que presenta, y habiéndonos dicho que su mayor timbre de gloria es haber hallado un camino medio entre dogmatismo y escepticismo, declara que su principal objetivo ha sido alcanzar la completud de la teoría, y otras cosas de tenor semejante. Por ejemplo, en la *Lógica* dice que:

> todos los conocimientos se sostienen mutuamente [...] Ahora bien, si se pierde de vista esta coherencia de conjunto, no resultará de la multiplicidad de nuestros saberes más que una rapsodia. Pero si tomamos una ciencia principal como fin, y se consideran todos los demás conocimientos como medios para alcanzarlo, entonces conferimos a nuestro conocimiento un [...] carácter sistemático.[5]

Como el lector quizá haya supuesto, en el punto que mencioné, mi discrepancia con Stepanenko estriba más bien en el concepto de escepticismo que subyace en la razón por la que no cree que el escéptico sea el adversario de la deducción. Aquí creo que Stepanenko se ha dejado llevar demasiado lejos por el brillante estudio donde Barry Stroud critica la reconstrucción de Strawson, y presenta la posición convencionalista.[6] Incidentalmente, Stroud no se refiere a la deducción trascendental únicamente, sino al dueto que este argumento forma con la Refutación del idealismo, sin dar por hecho que se trate de argumentos paralelos. Al caracterizar la posición del escéptico en este trabajo, Stroud a veces dice que lo que argumenta el escéptico es que algunas distinciones que

[5] Introd., VI, 48–49, p. 53.

[6] Véase B. Stroud, "Argumentos trascendentales", en I. Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, IIFs-UNAM, 1999.

nos resultan indispensables, como la que trazamos entre percepciones "alucinatorias" y "verídicas", entre otras (por ejemplo, las que subyacen en nuestra creencia en objetos perdurables, susceptibles sólo por ello de ser reidentificados), no pueden ser *justificadas.*[7] Otras veces, en cambio, parece que para Stroud lo que caracteriza al escéptico es la argumentada sospecha de que somos incapaces de descubrir la *verdad,* no sólo de los enunciados empíricos, sino del marco conceptual dentro del cual pretendemos hacerlo.[8] Este concepto del escepticismo no es uno, sino dos diferentes, si con Stroud suponemos que nuestro marco teórico permite plantear la dificultad de asignarle un valor de verdad a una afirmación, independientemente de lo que indique la mejor justificación disponible. Sólo así viene al caso decir que "los enunciados [...] pueden ser falsos aunque sean afirmados sobre la base de los criterios [mejor justificados]".[9] Por un lado, creo que esta manera de relacionar verdad y justificación es obsoleta en la filosofía contemporánea, y no debería seguirnos inquietando, al menos tras la publicación de *Creer, saber, conocer*, de Luis Villoro (si bien el trabajo de Stroud es anterior). En segundo lugar, por algo que señalé antes, sospecho que si consideramos que el escepticismo antikantiano relevante es aquella variedad suya que versa sobre la justificación del marco conceptual, creo que Strawson, Stroud y Stepanenko han buscado la réplica en una dirección equivocada, cuando interrogan con ese fin la deducción trascendental. Y para terminar, si la polémica del escéptico estricta y rectamente ataca la pretensión de verdad, a diferencia de la mera justificación del marco conceptual, creo que no sólo yo mismo, sino Villoro, Strawson y el propio Kant estaríamos de acuerdo con él. Al reprocharle a Kant la posible falta de correspondencia entre el marco conceptual que proporcionan las categorías del entendimiento y la manera en "que son las cosas en realidad",[10] incluso bajo la hipótesis de que la deducción trascendental

[7] *Ibid.*, pp. 97, 101.
[8] *Ibid.*, p. 96. *Cfr.* Stepanenko, p. 94 de este libro.
[9] *Ibid.*, p. 100.
[10] Stepanenko, p. 94 de este libro.

tenga éxito, parece que Stroud y Stepanenko, junto con su escéptico, para decirlo en términos kantianos, estarían acusando a Kant de no haber probado que conocemos las cosas en sí. Pero como por otra parte bien sabe al menos Stepanenko, eso no tendría por qué molestar al sobrio reloj de Königsberg, quien no se cansó de repetir que sólo conocemos *fenómenos*, y quien creyó haber dado parte crucial de este argumento (aunque no por ello la prueba completa), en la deducción trascendental.

RESPUESTA

PEDRO STEPANENKO

Al final de su réplica a mi trabajo, de Teresa sostiene que yo parezco estar "acusando a Kant de no haber probado que conocemos las cosas en sí". En mi trabajo, afirmo que la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción trascendental sólo muestra la necesidad de pensar en términos de objetos, la necesidad de pensar un mundo de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto, pero que esto no atenta en contra del escéptico, porque éste puede aceptar esa necesidad sin dejar de cuestionar que tengamos conocimientos de ese mundo: pensar un mundo de objetos no equivale a conocerlo. Al hablar de un mundo de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto o de un marco conceptual que nos permite conocer "las cosas independientes de nuestras experiencias" parece que estoy atribuyéndole a Kant la creencia de que podemos conocer las cosas en sí. Confieso que este concepto, la cosa en sí, me resulta terriblemente incómodo y que cuando lo introduzco en mis reflexiones todo se oscurece. Creo, sin embargo, que no se debe confundir el concepto de un mundo de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto con el concepto de la cosa en sí. Los fenómenos son para Kant, al menos, objetos intencionales; pero, además, son objetos sobre los cuales distintos sujetos pueden tener los mismos conocimientos. Esto bastaría para hablar de objetos independientes de las percepciones particulares de cada sujeto; no, ciertamente, para hablar de objetos independientes

de las estructuras del conocimiento que comparten todos los sujetos. Ahora bien, en la defensa que propongo del escéptico, señalo –inspirado en B. Stroud– que para el escéptico las reglas, el marco o las estructuras kantianas que supuestamente hacen posible el conocimiento de los fenómenos implican enunciados que deben tener un valor de verdad, pero que no somos capaces de determinar. Para determinar el valor de verdad de esos enunciados, tendríamos que salirnos de ese marco. Aquí sí parece que tendríamos que recurrir a hechos que caen fuera del ámbito de los fenómenos. Para no caer en ese ámbito, Kant recurre a las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero con ello lo único que logra es argumentar a favor de la necesidad de considerar como verdaderos esos enunciados para poder dar razón de la unidad de la conciencia. El escéptico puede seguir insistiendo que nada de eso lo satisface, que los enunciados que implican las reglas son verdaderos o falsos independientemente de la unidad de la conciencia. ¿El escéptico está recurriendo aquí al concepto de la cosa en sí para defender su posición? Yo creo que sí y que esta forma de entender la posición del escéptico frente a la filosofía de Kant es correcta. De hecho, ésta parece ser la posición que adoptó Gottlob Ernst Schulze en *Ænesidemus*.[1]

[1] Al menos ésta es la manera en que Jakob Sigismund Beck interpretó el escepticismo de *Ænesidemus* en *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritischer Philosophie beurteilt werden muß*. J.S. Beck sostiene que tanto Reinhold como Schulze confundieron el objeto empírico, el objeto conformado por las categorías, el único con el que tiene que ver el conocimiento, con la cosa en sí, por lo cual el nexo entre el sujeto y el objeto resultó incomprensible (*cfr.* E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. III: Die nachkantischen Systeme, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1974, p. 72). En *Ænesidemus* se encuentran muchas objeciones en contra de la filosofía crítica, en particular, en contra de la formulación de Reinhold. La objeción que mejor concuerda con la caracterización que menciono aquí del escéptico frente a la filosofía kantiana es la que Frederick C. Beiser reconstruye en el inciso 6) de la página 281 de su libro *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987). Conforme a esta objeción Kant confundió las condiciones necesarias para pensar la conformidad de la naturaleza con el entendimeinto con las condiciones de la propia conformidad; en otras palabras: confundió lo que tenemos que pensar para que se dé esa conformidad con lo que tiene que existir realmente, independientemente del pensar, para que se dé esa conformidad (*cfr. Ænesidemus*, A. Liebert, Reuther & Reichard

Pero todo esto sólo habla a favor de la posición de B. Stroud: Kant no puede refutar al escéptico. No era la intención de mi trabajo acusar a Kant por no poder refutar al escéptico a partir de la deducción trascendental, sino identificar con más precisión el rostro de su adversario. Efectivamente, Kant no puede recurrir a una justificación de las condiciones de posibilidad del conocimiento apelando a su correspondencia con una realidad que cae fuera de ellas. El escéptico se puede colgar de esto y no hay manera de refutarlo. El convencionalista considera que esto es una necedad, que su desafío descansa en un problema mal formulado: exigir una respuesta teórica a un problema práctico. Para el convencionalista las reglas que condicionan el conocimiento no implican enunciados que tengan un valor de verdad; las razones que podemos dar para adoptarlas no son de orden epistémico, sino práctico. Podemos, por ejemplo, argumentar que es más útil pensar en términos de objetos que no hacerlo. De Teresa considera que ésta es "una reacción de impotencia frente a una porción selecta del escepticismo" y que si Kant tuviera en la mira esta reacción, tendría que "socavar el escepticismo en que se funda". Si el convencionalismo puede entenderse como una reacción al escepticismo es algo que no quisiera discutir; lo concedo. Pero esto es muy distinto de pensar que es una reacción de impotencia. Esta manera de calificar la reacción me parece que delata cierta necedad. Como el convencionalista no puede responder a lo que el escéptico exige, entonces su reacción es un fracaso. El convencionalista quiere explicar por qué no es posible responder lo que pide el escéptico: porque está mal formulado su problema. Si esto se considera un fracaso, entonces seguimos pensando como el escéptico; no hemos aceptado la explicación del convencionalista.

(eds.), Berlín, 1911, pp. 124–125 y 132). Esta objeción no debe confundirse con la objeción que más enfatiza el propio Schulze, a saber: que no es posible afirmar que el origen o la causa de los juicios sintéticos *a priori*, bajo los cuales caen los principios derivados de las categorías, se encuentra en nuestra mente, como, según Schulze, sostiene la filosofía crítica, ya que al afirmar esto estaríamos rebasando el campo de aplicación legítima de la categoría de causalidad (*cfr.* N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, primera parte: "Fichte, Schelling und die Romantik", Walter de Gruyter, Berlín, 1923, pp. 15–19).

Pero hay que dar razones para rechazar esta posición, lo cual de Teresa no hace en su réplica. Lo que definitivamente me resulta un error es considerar que la posición del convencionalista "se funda" en el escepticismo porque se puede concebir como una reacción al escepticismo. Esto es equivalente a pensar que el idealismo se funda en el realismo porque puede concebirse como una reacción a este último. Es cierto que pueden coincidir en algunos puntos: tanto el escéptico como el convencionalista estarían de acuerdo en que no podemos dar una justificación teórica de las reglas que nos permiten justificar nuestros presuntos conocimientos. Pero la gran diferencia estriba —insisto— en que para el escéptico las reglas implican enunciados con valor de verdad, para el convencionalista no. Para éste no hay por qué sentirse decepcionado al no poder justificar teóricamente esas reglas; tampoco hay razón para dudar del valor de todo lo que hacen posible. No me parece correcto, por lo tanto, decir que el convencionalismo "se funda" en el escepticismo y que, por ello, si el argumento de la deducción trascendental se dirige en contra del convencionalista, entonces, debe "socavar al escepticismo".

A de Teresa tampoco le parece que la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción trascendental pueda servir como argumento anticonvencionalista, porque esa reconstrucción a lo único que llega es a establecer que el carácter subjetivo de la experiencia requiere conceptos acerca de objetos para que no se disuelva la diferencia entre lo reconocido y el reconocimiento. "No veo —afirma de Teresa— que ello tenga por qué incomodar al convencionalista, en parte porque este último podría conformarse con elegir a su arbitrio, y fijar convencionalmente el lenguaje que determine los conceptos, reglas o criterios requeridos para discernir entre lo objetivo y lo subjetivo." Esto atañe al principal punto de mi trabajo. Sí, el convencionalista puede elegir entre distintos lenguajes que determinen las reglas para discernir lo objetivo de lo subjetivo. Pero, si el argumento expuesto en mi trabajo es correcto, hasta ahí llega el margen de su elección. El problema está en que el convencionalista podría aceptar un lenguaje que no permitiera discernir entre lo objetivo y lo subjetivo. Este lenguaje es el que propone el teórico de los datos sensoriales, contra el cual Strawson mide la tesis

de la objetividad. Si la defensa que Strawson propone de esta tesis es correcta, entonces no es asunto de elección la adopción de un lenguaje que comprenda conceptos de objetos diferentes de las cualidades sensoriales. En este sentido su reconstrucción puede considerarse un argumento anticonvencionalista.

Por último, quisiera señalar que no comparto una convicción que mantiene de Teresa a lo largo de toda su réplica. Para de Teresa se puede hablar de *la* epistemología kantiana, como si Kant hubiera ofrecido una sola teoría epistemológica sistemática y, por lo tanto, coherente en todas sus partes. Ésta es la razón por la cual de Teresa considera que no es conveniente buscar un argumento antiescéptico en alguna parte en específico del sistema kantiano, sino en "la totalidad de la *Crítica de la razón pura*". Yo creo que no existe "la epistemología kantiana", si por esta expresión se entiende una teoría coherente que comprenda todas las tesis que Kant defiende en la *Crítica de la razón pura*. Yo creo que, a pesar de sus pretensiones de sistematicidad, esta obra contiene tesis que son incompatibles entre sí. Ésta es la razón por la cual el propio Kant llevó a cabo serias modificaciones a la segunda edición de esta obra. Varios siglos de discusiones y polémicas atestiguan esta situación.[2] En todo caso, *la* epistemología kantiana puede verse como un ideal al cual debemos acercarnos paso a paso. La reconstrucción de cada una de sus partes me parece que debe ser el primer paso.

[2] Para Norman Kemp Smith el carácter contradictorio de los contenidos de la *Crítica de la razón pura* es consecuencia de lo que, según él, podría considerarse el mayor mérito filosófico, a saber: la capacidad de reconocer la complejidad de los problemas y las dificultades que acarrea cada una de las posibles soluciones. (*Cfr.* N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's* Critique of pure Reason, 2a. ed., Macmillan, Nueva York, 1923, p. xxii.)

SCHOPENHAUER Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

DOUGLAS MCDERMID

> Reviví la tremenda conjetura
> de Schopenhauer...
> que declara que el mundo es una actividad de la mente,
> un sueño de las almas...
>
> Jorge Luis Borges, "Amanecer"

¿Por qué hemos de molestarnos en estudiar la teoría del conocimiento empírico de Schopenhauer? La respuesta no parece ser evidente, especialmente cuando tomamos en cuenta el hecho de que, ciertamente, la epistemología de Schopenhauer no es la parte más rica de su sistema en cuanto a ideas filosóficas novedosas, además de que no puede competir con las mucho más originales e influyentes teorías del conocimiento avanzadas por Descartes, Berkeley, Hume y Kant.[1] Sin embargo, argumentaré

[1] Creo que incluso los fervientes admiradores de Schopenhauer estarían de acuerdo con estos puntos. Tal vez aquí vale la pena notar que, a pesar de comentarios tales como los de Hamlyn 1980, Janaway 1989, Atwell 1995, y del más viejo pero minucioso trabajo de Hasse 1926, hay una marcada tendencia a presentar la teoría del conocimiento de Schopenhauer como poco más que una versión más sencilla, pero totalmente carente de originalidad, de la epistemología de Kant, que no merece ser examinada rigurosamente. Por poner tres ejemplos: (1) En su reciente libro, breve pero excelente, lo único que Tanner dice acerca de la epistemología de Schopenhauer es que "en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer sigue a Kant de manera muy cercana" (Tanner 1998, p. 9); (2) a pesar de que Magee (1983) simpatiza

que vale mucho la pena estudiar su teoría del conocimiento debido a su interés intrínseco, a su coherencia interna y a la luz que arroja sobre el resto de su sistema filosófico.

Más específicamente, este ensayo tiene cuatro objetivos, cada uno de los cuales es tratado dentro de una sección propia: (1) determinar si Schopenhauer acepta o no una teoría fundamentista de la justificación epistémica; (2) evaluar sus razones para rechazar el escepticismo acerca de nuestro conocimiento del mundo externo; (3) examinar algunos de sus argumentos principales a favor del idealismo y en contra del realismo; y, por último, (4) enunciar el verdadero significado, de acuerdo con Schopenhauer, del escepticismo filosófico.

1. *Schopenhauer y el fundamentismo*

¿Era Schopenhauer fundamentista? Para responder a esta pregunta, primero debemos estar seguros de que entendemos las tesis que abarca el fundamentismo.

1.1. La naturaleza del fundamentismo

Las teorías fundamentistas de la justificación epistémica se definen mediante dos tesis acerca de la estructura de un conjunto de creencias justificadas:

(F1) Hay algunas creencias —llamadas creencias "básicas"— cuya justificación no es inferencial, y que se justifican a partir de alguna fuente de justificación no doxástica (es decir, una fuente que no presupone ningún conocimiento o juicio previos).

(F2) Hay una clase adicional de creencias justificadas —las creencias "no básicas" o "derivadas"— que deben su *status*

evidentemente con la doctrina kantiana del idealismo trascendental (al cual dedica un largo capítulo), es también claro que la teoría del conocimiento de Schopenhauer *per se* no es de mucho interés para él pues, excepto por un breve tratamiento de su teoría de la percepción, Magee dice muy poco acerca de ella, prefiriendo en cambio discutir su metafísica de la voluntad y su teoría estética, y (3) de los diecisiete ensayos en la colección de Fox (1980), solamente dos —escritos por Hamlyn y por Mandlebaum— se refieren de alguna manera a la epistemología de Schopenhauer.

epistémico en última instancia a sus relaciones con alguna(s) creencia(s) básica(s).

Esta presentación esquemática y sin adornos de lo más esencial del fundamentismo da lugar a muchas preguntas.[2] Aquí tan sólo hace falta mencionar una con respecto a (F1) —a saber, ¿cuál es la fuente de justificación no doxástica a partir de la cual las creencias básicas obtienen su justificación? De acuerdo con la tradición empirista que va desde Locke hasta C.I. Lewis, la respuesta es atractiva por su simplicidad: lo que justifica las creencias básicas es alguna forma de experiencia sensorial —lo *dado*, ideas, impresiones, apariencias, datos sensoriales, *Konstatierungen*, y demás experiencias similares. Esta afirmación es la base de lo que podemos llamar fundamentismo empirista.

¿Estaba de acuerdo Schopenhauer con el fundamentismo empirista? A primera vista ciertamente parece que sí, ya que repetidamente afirma en términos poco dudosos que es la percepción lo que en última instancia soporta el edificio del conocimiento empírico. Escribe:

> Ninguna ciencia puede ser completamente demostrable, como ningún edificio puede estar suspendido en el aire. Toda demostración tiene que referirse a un elemento percibido y, por tanto, no demostrable. Pues el mundo todo de la reflexión está asentado sobre el de la percepción y en él tiene sus raíces. La extrema evidencia, la evidencia original, es una percepción... (WWR I: §14, p. 65)
>
> La percepción [...] es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia [...]. No los juicios obtenidos por deducción, ni sus pruebas, sino los que nacen inmediatamente de la percepción y están fundados en ella por no necesitar de la demostración, son en la ciencia como el sol en la creación: pues de ellos parte toda luz, incluso la que ilumina a los otros. (WWR I: §14, p. 64)

[2] Sobre teorías fundamentistas de justificación epistémica, *cfr.* Chisholm 1982, 1989; Sosa 1991 y Haack 1993. Resultará claro que el fundamentismo definido mediante (F1) y (F2) es lo que Sosa llama fundamentismo "sustantivo" (a diferencia del fundamentismo "formal"), entendido como la doctrina de que "hay fuentes últimas de justificación, distintas de las relaciones entre las creencias" (Sosa 1991, p. 184; *cfr.* pp. 151, 178).

Sin embargo, un análisis más profundo revela que esta interpretación de Schopenhauer como exponente del fundamentismo empírico no resistirá un examen riguroso. Para ver por qué, es necesario examinar la teoría de la percepción de Schopenhauer, la cual hace que sea imposible entender a la percepción como una fuente no doxástica de justificación.

1.2. El fundamentismo y la teoría de la percepción de Schopenhauer

Schopenhauer hace una distinción entre la percepción y la sensación, considerando a la segunda como la materia prima para la primera. La sensación es puramente subjetiva, tiene lugar totalmente "dentro de la piel" (WWR II: §4, p. 38): es tan sólo una cuestión de estímulo sobre mis órganos de los sentidos, de un cambio en mi cuerpo. Como lo describe Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, la sensación

> no puede contener nada objetivo [...] [p]ues toda sensación es y permanece un proceso en el organismo mismo, pero limitado en su calidad de tal al ámbito por debajo de la piel, y por eso, en sí misma, jamás puede contener nada que esté más allá de esta piel, es decir, fuera de nosotros. (FR §21, pp. 75-76)

La percepción, en cambio, es muy distinta: es objetiva, en el sentido de que pretende representar estados de las cosas en el mundo externo.[3]

Podemos preguntarnos qué es lo que lleva a Schopenhauer a trazar esta distinción entre sensación y percepción, especialmente debido a que los procesos mediante los cuales las sensaciones se convierten en percepciones evidentemente no son accesibles por medio de introspección. Su respuesta es bastante simple: si la percepción fuera lo mismo que la mera sensación, entonces nuestra experiencia del mundo no sería ni aproximadamente lo que en realidad es —es decir, un asunto ordenado y coherente que funciona como una rica fuente de información

[3] Schopenhauer usualmente escribe como si la percepción fuera representacional, pero la sensación no. Pero hay unas cuantas excepciones; *cfr.* WWR I: §6, p. 20, en donde se le confiere a las sensaciones *status* representacional.

detallada acerca de nuestro entorno. Sería, en cambio, una masa caótica e indiscriminada— "una conciencia opaca, igual a la de las plantas, de los cambios inmediatos que se siguen sin sentido alguno los unos a los otros, cuando por no ser dolorosos o placenteros carecen de significación para la voluntad" (WWR I: §4, p. 12). Éste es el punto principal del capítulo IV de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en donde Schopenhauer intenta mostrar, a través de varios ejemplos detallados, que ciertos hechos mundanos acerca de nuestra experiencia sensorial sólo pueden explicarse satisfactoriamente si se distingue a la percepción de la sensación de la manera en la que él propone.[4]

Estamos, pues, seguros de que hay buenas razones para distinguir entre percepción y sensación.[5] Sin embargo, aun si consideramos válida esta distinción, todavía nos falta saber cómo ocurre la transición entre sensación y percepción. Según Schopenhauer, la sensación genera percepción sólo cuando el intelecto interpreta la sensación como un efecto, es decir, como algo causado por un objeto fuera del cuerpo; esta causa se identifica como el objeto de la percepción, como lo que vemos, gustamos, oímos, olemos o tocamos. Por lo tanto, la percepción presupone el conocimiento de la ley de causalidad, según la cual "toda variación en el mundo material no se produce sin que le preceda inmediatamente otra" (WWR II: §4, p. 42). Observemos, sin embargo, que la transición entre sensación y percepción por medio de la aplicación de la ley de causalidad no es cuestión de inferencia explícita: ocurre de manera inmediata y automática.

¿Cómo queda reflejado esto en el destino del fundamentismo? La respuesta es obvia: Schopenhauer debe rechazar el fundamentismo empirista, ya que es incompatible con su teoría de la percepción. Dado que la percepción presupone conocimiento (específicamente, conocimiento *a priori* de la ley de causalidad), y ya que una fuente no doxástica de justificación no puede asumir ningún tipo de conocimiento o justificación, se sigue que la percepción no puede ser una fuente no doxás-

[4] *Cfr.* (FR §21, pp. 75–120).

[5] En efecto, de acuerdo con Gardiner, esta distinción es el principal mérito de la teoría de la percepción de Schopenhauer (Gardiner 1963, p. 109).

tica de justificación. Como entonces la percepción (como la entiende Schopenhauer) no puede justificar creencias básicas, el fundamentismo empirista debe considerarse insostenible.

A pesar de que Schopenhauer rechaza el fundamentismo empirista, sería un error concluir que no es fundamentista en algún sentido. Pues parece que está dispuesto a aceptar que existe al menos una proposición que con razón podría demandar *status* fundacional. Ésta es la ley de causalidad, por medio de la cual la sensación se convierte en percepción. Según Schopenhauer, esta ley no se conoce *a posteriori*: no puede derivarse de la experiencia, ya que toda experiencia (en forma de percepción) presupone el conocimiento de la ley como una condición de su posibilidad. Concluye, por lo tanto, que el principio causal sólo puede conocerse *a priori*; y enfatiza que la aplicación de este principio —el cual considera como una premisa última, es decir, como una proposición que se justifica de manera inmediata y cuyo conocimiento no presupone ningún tipo de conocimiento— debe considerarse como la única función del entendimiento.[6] Así, podemos leer a Schopenhauer como si aceptara (F1), y calificarlo, pues, como un tipo de fundamentismo.

1.3. Schopenhauer contra Kant

Hagamos un balance de lo dicho anteriormente. Hasta ahora, Schopenhauer ha intentado dos cosas: distinguir entre sensación y percepción; y ha argumentado que la sensación se puede transformar mágicamente en percepción tan sólo mediante la aplicación del principio sintético *a priori* de la causalidad. De todo esto se sigue que "la intuición no es sólo sensible, sino intelectual, es decir, puro conocimiento de la causa por el efecto"

[6] El argumento a favor del carácter *a priori* de la ley de causalidad está esbozado en WWR I: §4, p. 13; WWR II: §4, pp. 37 ss. El intento de Schopenhauer por refutar el argumento de Kant a favor de la misma tesis (dada en la segunda analogía) puede encontrarse en FR §23, pp. 122–133. Para enunciados explícitos sobre la tesis de que la única función del entendimiento es la ley de la causalidad, véase FR §21, p. 111; WWR I: §4, pp. 11–12.

(WWR I: §4, p. 13).[7] Pero, ¿todo esto en qué difiere de la crítica de Kant del fundamentismo empirista? ¿No hay nada nuevo en la discusión de Schopenhauer?

Recordemos la idea principal que está detrás de la crítica de Kant al empirismo tradicional: una vez que aceptamos su máxima de que "las intuiciones sin los conceptos son ciegas" (Kant 1781: A51/B75), debemos decir adiós al llamado *mito de lo dado*, o a la tesis de que la experiencia es una fuente no doxástica de justificación que nos brinda un modo directo y no conceptual de tener acceso a la realidad.[8] Como la percepción necesariamente implica el ejercicio de nuestras capacidades intelectuales, Kant concluye que el entendimiento debe desempeñar un papel activo y esencial en la percepción. Pero, ¿no es esto precisamente lo que dice Schopenhauer?

Aquí es necesario tener cuidado. Es cierto que tanto Kant como Schopenhauer enfatizan la contribución indispensable del entendimiento para la percepción. Es cierto también que ambos continúan el argumento diciendo que esto significa que la experiencia no puede ser la fuente no doxástica de justificación que el fundamentista empirista requiere que sea. Pero este aparente encuentro de opiniones esconde un desacuerdo más profundo acerca de la función del entendimiento humano.

Según Kant, el entendimiento es la facultad por medio de la cual las intuiciones se someten a conceptos, y se forman juicios sintéticos acerca de los objetos.[9] Éste no es el caso para Schopenhauer: él propone, como lo hemos notado, que la única función del entendimiento es la aplicación de la ley de causalidad, y no el uso de conceptos.[10] Esta diferencia de opiniones

[7] Enunciados explícitos acerca de la doctrina del carácter intelectual de la percepción se encuentran en: FR §21, pp. 78, 97, 102, 111, 114; WWR I: §4, pp. 11–13; WWR II: §2, pp. 19 ss.

[8] Acerca del mito de lo dado, véase el texto clásico de Sellars 1963, así como McDowell 1996. Para una discusión acerca de lo que las críticas en contra de lo dado inspiradas en Kant nos dicen sobre la verdad y la justificación, *cfr.* McDermid 1998a y 1998b.

[9] Por ejemplo, véase Kant 1781: A19/B33; A51/B75; A77/B103–A83/B116; A299/B356.

[10] Según Schopenhauer, la razón es la facultad humana distintiva responsable de la formación y uso de conceptos (o representaciones abstractas), mismos que obtiene de la percepción (o representaciones intuitivas) a través de la

implica que la tesis que aparentemente tienen en común Schopenhauer y Kant —que la percepción presupone la actividad del entendimiento— no puede tener el mismo significado para ambos. Para Kant, la tesis elimina la posibilidad de conciencia perceptual sin conceptualización; pero simplemente no es así para Schopenhauer, quien —por lo menos en cuanto a esta cuestión se refiere— está más cercano a la tradición empirista prekantiana, para quienes lo dado no es un mito desacreditado, sino un dogma irrefutable.

1.4. Algunos problemas

Podemos apreciar entonces que la teoría de la percepción de Schopenhauer difiere de la de Kant y no es una burda imitación de la misma. Sobra decir que esto no significa que debamos considerar la discusión de Schopenhauer como superior a la que encontramos en Kant, ni tampoco que debamos ignorar sus defectos. Cuatro problemas son los que sobresalen:

(i) Primero, en la discusión de Schopenhauer, ¿de dónde provienen las sensaciones? Esto es, ¿qué es lo que las causa? Claramente, no se trata de algo en sí mismo, ya que en su discusión no puede haber relaciones causales entre el terreno del nóumeno y el del fenómeno. Tampoco parece que las sensaciones puedan ser causadas realmente por objetos perceptuales ordinarios, si —como sugiere la teoría de Schopenhauer— tales objetos no existen sino hasta que han sido construidos por el entendimiento a partir de los datos obtenidos por medio de la sensación.[11]

(ii) Segundo, podría objetarse también que Schopenhauer no hace nada por explicar cómo es que el entendimiento logra moverse desde cierto conjunto de sensaciones hasta la percepción de un objeto específico o determinado (por

abstracción. *Cfr.* FR §26, pp. 145-150; WWR I: §8, pp. 35-36; §9, pp. 39 ss.; WWR II: §5, pp. 59 ss.; §6, pp. 63 ss. El comentario de Hamlyn (1980, pp. 44 ss.) resulta útil.

[11] Atwell (1995, pp. 46 ss.) tiene una propuesta intrigante: sostiene que este problema puede resolverse al distinguir entre dos sentidos de "objeto", en paralelo con los dos sentidos del carácter humano (*i.e.*, empírico e inteligible).

ejemplo, una mesa). ¿Cómo es que quedamos remitidos a este objeto en particular, y a ningún otro, como la causa de nuestras sensaciones? ¿Cómo llega el entendimiento a esa conclusión, si todo lo que hace es aplicar la ley de la causalidad? Schopenhauer nunca lo explica.[12]

(iii) Más aún, es extremadamente claro que para Schopenhauer la relación que existe entre sensación y percepción no es meramente casual, sino más bien racional y epistémica: las percepciones son la conclusión del proceso que sigue el entendimiento para interpretar los datos de la sensación. Pero esto trae consigo una dificultad; si la sensación —descrita por Schopenhauer como "esa cosa más pobre"— (FR §21, p. 76) tiene tan escaso contenido, ¿cómo es que la actividad del entendimiento, como la entiende él, logra generar representaciones perceptuales tan ricas en contenido? La simple aplicación de la ley de la causalidad no basta para explicar la transición tan dramática entre las materias primas puramente subjetivas y no espaciales proporcionadas por la sensación y el detallado panorama espacio-temporal de objetos externos y sucesos proporcionado por la percepción. En pocas palabras: si las sensaciones son lo que Schopenhauer dice que son y si la función del entendimiento es la que Schopenhauer dice que es, entonces la percepción debe permanecer como un misterio.

(iv) Por último, tenemos la doctrina de lo dado, misma que Schopenhauer nunca debió de haber aceptado. Hay por lo menos dos razones por las que fue un error aceptarla. La primera razón es histórica, y se refiere a la consistencia interna de su teoría del conocimiento. Ya hemos visto que Schopenhauer insiste en que la percepción es una fuente de justificación epistémica; pero es difícil ver cómo nuestras percepciones pueden transmitir justificación a nuestros juicios a no ser que tengan el contenido proposicional o conceptual que les permita mantener relaciones racionales con nuestros juicios.

[12] *Cfr.* Hamlyn 1980, pp. 19–20.

> La segunda razón es puramente filosófica: la idea de que la percepción es una forma de cognición que no involucra juicios ha pasado a ser insostenible a raíz de las críticas de Kant, Wittgenstein, Sellars, y otra gran cantidad de filósofos. En este punto, el tratamiento de Wittgenstein del fenómeno del "ver como" (ilustrado por la figura del pato-conejo) pone de manifiesto la dificultad, en el sentido de que demuestra la dimensión interpretativa de la experiencia perceptual al revelar la medida en la que el educto (ya sea que uno lo vea como un pato o como un conejo) no queda determinada por el inducto (el estímulo visual).[13]

Recapitulemos. Hemos visto que, a pesar de sus afirmaciones en cuanto a que la percepción es la fuente última de evidencia, Schopenhauer rechaza el fundamentismo empirista; sin embargo, sí parece estar ligado a cierta forma de fundamentismo *a priori* (uno en el que la ley de la causalidad, por lo menos, es considerada como básica). Hemos visto también que el fundamentista empirista no debe sentirse terriblemente amenazado por Schopenhauer, pues la oposición de éste hacia aquél se deriva de una teoría de la percepción que, evidentemente, presenta serias dificultades. No obstante, debemos considerar ahora las consecuencias del rechazo de Schopenhauer hacia el fundamentismo empirista.

2. *Schopenhauer y el escepticismo*

Si estamos en lo correcto al decir que la teoría de la percepción de Schopenhauer no puede reconciliarse con el fundamentismo empirista, podríamos entonces preguntarnos lo que esto implica en relación con nuestro predicamento epistémico. Supongamos que nuestras creencias acerca del mundo externo no pueden ser justificadas como lo sostiene el fundamentista empirista. Entonces ¿cómo hemos de justificarlas o validarlas?

[13] *Cfr.* Wittgenstein 1953, pp. IIxi. En efecto, me parece que Christopher Janaway está en lo correcto cuando afirma que "la negación de que los conceptos son necesarios para la percepción debe parecer un paso retrógrado" (Janaway 1989, p. 165). He defendido la negación de lo dado en McDermid 1998a.

¿Está Schopenhauer dispuesto a decir que tenemos el derecho de afirmar que tenemos conocimiento de una realidad objetiva? ¿O concluye que tal conocimiento es imposible una vez que abandonamos la idea de que el conocimiento debe basarse en última instancia en fundamentos sensoriales firmes que no presuponen nada?

Lo que subyace en estas interrogantes es un viejo temor que sigue presente en actuales debates epistemológicos: el sentimiento paranoico de que el conocimiento empírico es una quimera, a menos que invoquemos la problemática idea de que hay fundamentos que mantienen a nuestros juicios anclados directamente al mundo que pretenden describir.[14] Esto nos lleva al problema del escepticismo, al que llamó Schopenhauer "el eje en torno al cual gira toda la filosofía moderna" (PP I, p. 15), y acerca del cual nos ofrece algunas observaciones penetrantes. Sin embargo, a fin de apreciarlas es necesario entender cómo es que la estructura formal del problema del mundo externo hace que el escepticismo parezca inevitable.[15]

2.1. La estructura del problema del mundo externo

Podríamos abordar el problema de la siguiente forma. Supongamos que nuestro objetivo es el objetivo cartesiano de valorar *todo* nuestro supuesto conocimiento en un dominio dado, D1, que consiste en creencias acerca del mundo externo. Ya que tenemos prohibido apelar a cualquier elemento del dominio en cuestión so pena de circularidad, ¿qué podemos utilizar para justificar o validar creencias en D1? Parece que nuestra única esperanza sería demostrar que algunos elementos en D1 pueden ser derivados o inferidos a partir de D2, un dominio de creencias que es epistémicamente anterior a D1 (o sea, uno puede conocer elementos de D2 sin conocer ningún elemento de D1, pero no *viceversa*). Tradicionalmente se ha supuesto que D2 consiste en juicios acerca de nuestros estados mentales subjetivos —enunciados sobre ideas lockeanas, impresiones humeanas, y demás ideas de ese tipo. De modo que el escepticismo

[14] Para una expresión reciente de esta ansiedad, referirse a McDowell 1996, capítulo 1.

[15] Sobre escepticismo en general, *cfr.* Stroud 1984 y 1989.

presupone que es posible tener conocimiento de nuestras experiencias subjetivas sin tener conocimiento del mundo externo, pero no al revés.

El reto es, pues, explicar cómo es que afirmaciones en D1 —enunciados acerca de árboles, montañas, planetas y cosas similares— pueden ser justificados por medio de enunciados acerca de nuestras experiencias. De una manera más impresionista podríamos decir que el objetivo es construir un puente que conecte lo subjetivo con lo objetivo, lo privado con lo público, la mente con el mundo. ¿Será posible hacer esto?

Evidentemente no. Puesto que nuestras representaciones son lo único a lo que tenemos acceso directo, no tenemos contacto inmediato con el mundo que supuestamente representan. Por consiguiente, es imposible que comparemos nuestras representaciones con la realidad para así evaluar su precisión, en cuyo caso parecería que no podemos tener conocimiento del mundo externo. Una vez que reconocemos que no podemos tener conocimiento de nada más allá de nuestras propias representaciones, la brecha entre D2 y D1 parece un abismo insalvable.[16] Como consecuencia, son muchos los que consideran irrefutable al escepticismo acerca del mundo externo. Más adelante veremos que éste no es el caso de Schopenhauer. Pero antes nos referiremos a Kant por un momento.

La solución que propone Kant al problema del mundo externo es brillante y radical. Mientras que el Descartes de la Primera Meditación comienza por su experiencia subjetiva y desesperadamente pregunta cómo es que partiendo de cimientos tan débiles puede llegar a tener conocimiento de un mundo objetivo, Kant piensa que tendremos la respuesta a la pregunta de Descartes una vez que entendamos las condiciones de posibilidad de dicha experiencia. Puesto que Kant afirma que "la experiencia interna es posible bajo el supuesto de la experiencia externa" (Kant 1781: B275) —donde la "experiencia externa" se define como aquella que "proporciona prueba inmediata de algo real en el espacio" (Kant 1781: A375)—, él afirma que el conocimiento de mi propia mente es "posible solamente a través de una cosa fuera de mí y no a través de la mera representación

[16] Comparemos con lo que dice Stroud (1989, p. 48).

de una cosa afuera de mí" (Kant 1781: B275). La idea básica es, pues, que el error del escepticismo está en asumir que D2 es epistémicamente anterior a D1: no es posible tener conocimiento de elementos de la primera clase (estados de la mente) a menos que se conozcan algunos elementos de la segunda (objetos externos) —o al menos así lo sostiene Kant.

Esta estrategia kantiana ha sido enormemente influyente, y ha tomado diversas formas: el caso anticartesiano de Peirce en contra de la introspección, el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein, y, más recientemente, la teoría externista del contenido de Davidson, la cual implica que la concepción de subjetividad impecable presupuesta por el escepticismo es un mito.[17] Lo que deseo enfatizar es que ésta *no* es en lo absoluto la respuesta de Schopenhauer: a diferencia de Kant y de los otros filósofos que acabamos de mencionar, Schopenhauer no argumenta que la doctrina cartesiana de prioridad epistémica entienda todo precisamente al revés, o que la sugerencia de que tal vez sólo tengamos conocimiento de nuestros estados mentales es de alguna manera absurda.[18] Por el contrario, él está de acuerdo con el escéptico en cuanto a que todo lo que podemos conocer son nuestras representaciones y está ansioso por demostrar por qué esta concesión no da lugar al escepticismo.

2.2. Escepticismo, representaciones y causalidad

Habiendo caracterizado la estrategia antiescéptica de Schopenhauer de una manera negativa, en términos de lo que no es, veamos ahora si podemos describirla en cambio de una manera positiva. Con su franqueza e iconoclasia características, Schopenhauer declara que el debate tradicional entre escépticos y "dogmáticos" (su desafortunado término para los antiescépticos) es "una polémica absurda" (WWR I: §5, p. 13), que se basa

[17] *Cfr.* Peirce 1868a, 1868b; Wittgenstein 1953: I §243–§315) y Davidson 1989.

[18] El rechazo de Schopenhauer puede entenderse más fácilmente cuando recordamos que el ataque de Kant en contra de la tesis de prioridad epistémica tiene lugar en "La refutación del idealismo" (Kant 1781: B275 ss.) que aparece en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, de la cual Schopenhauer no tenía una muy buena opinión (WWR I, p. 435).

en un supuesto falso. Su argumento parte de la afirmación de que el escepticismo tradicional, o sea, la duda acerca de la posibilidad de conocimiento del mundo externo, es un problema sólo si hay relaciones causales entre sujeto y objeto. Ya que insiste en que no puede haber relaciones causales entre sujeto y objeto, no hay problema alguno acerca de si el conocimiento del mundo externo es posible. Así pues, el escepticismo puede ser descartado absolutamente.

Este argumento es formalmente válido; la conclusión se sigue sin problemas de las premisas. Pero, ¿son ciertas estas premisas? Comencemos por considerar el segundo supuesto del argumento, mismo que Schopenhauer defiende con un argumento simple. Debido a que la ley de la causalidad se aplica solamente a objetos en el tiempo y el espacio, no puede aplicarse de manera válida al sujeto, pues éste no se encuentra en el espacio y el tiempo. Por lo tanto, el sujeto no puede relacionarse, ya sea como causa o como efecto, con el terreno de los objetos que son espacio-temporales y caen bajo el dominio de las leyes causales. Por lo tanto, no puede haber relaciones causales entre sujeto y objeto.

A pesar de que este argumento es perfectamente válido, es vulnerable a la objeción de que se trata de un *ignoratio elenchi* que no tiene mucho que ver con el escepticismo. Pues podríamos decir que lo que preocupa al escepticismo es si existen o no las relaciones adecuadas entre los objetos externos y nuestras representaciones subjetivas; pero éstas no deben confundirse con un misterioso sujeto incapaz de ser conocido que, estando fuera del mundo, no es un posible objeto de la experiencia.[19] Por consiguiente, el argumento de Schopenhauer no apela al asunto que originalmente dio lugar al escepticismo.

[19] *Cfr.* Schopenhauer, FR §42, pp. 210–212; WWR I: §2, pp. 5 ss.; §7, pp. 25 ss. y WWR II: §1, pp. 15 ss., donde argumenta que el sujeto, como condición de toda representación, no puede ser representado. Para discusiones penetrantes acerca de esta doctrina que revelan cuánto influyó Kant en Schopenhauer, véanse Gardiner (1963, pp. 78 ss.) y Janaway (1989), en especial el capítulo 4. La noción schopenhaueriana del sujeto, como es bien sabido, influyó enormemente al Wittgenstein del *Tractatus*; *cfr.* Wittgenstein 1921: 5.632 y 5.631–5.641.

En cierto sentido, hemos vuelto a donde comenzamos: si todo lo que conozco son mis representaciones, ¿qué garantía puedo tener de que representan correctamente una realidad inaccesible que está más allá de su alcance? En otras palabras, ¿cómo puedo conectarlas al mundo? Naturalmente, aquí resulta tentador suponer que podríamos cerrar la brecha por medio de inferencia, es decir, infiriendo que mis representaciones perceptuales deben de ser causadas por objetos externos. Como veremos a continuación, Schopenhauer tiene una objeción ingeniosa e intrigante a esta propuesta. Su respuesta consiste en cuatro etapas básicas.

Primero, Schopenhauer observa que la propuesta en consideración no puede funcionar a menos que la ley de la causalidad pueda "demostrar su validez" (WWR II: §1, p. 10), es decir, que pueda ser considerada propiamente como un objeto del conocimiento. Ahora, es obvio que si se conoce la ley de causalidad, entonces tiene que ser conocida (a) *a posteriori* o (b) *a priori*. Ya hemos visto que Schopenhauer opta por lo segundo; pero su argumento de ninguna manera asume ni depende de la verdad de (b). En cambio, su objetivo es mostrar que, en cierto sentido, en realidad no importa cuál alternativa sea la correcta: cualquiera que sea el caso, la ley de la causalidad no puede hacer lo que se le pide, esto es, vincular nuestras representaciones con algo que no es una representación.

Consideremos a continuación la opción (a). Decir que la ley de causalidad se conoce *a posteriori* corresponde a decir que proviene de la experiencia. Pero esto significa que la ley "pertenecerá al mundo exterior, puesto en tela de juicio, y no podrá garantizar su realidad" (WWR II: §1, p. 10). Lo que evidentemente quiere decir Schopenhauer es que no es posible afirmar que tenemos conocimiento *a posteriori* de la ley de la causalidad sin afirmar conocimiento del mundo externo. Pero esto nos lleva a la circularidad: asumir que poseemos tal conocimiento sería una *petitio* de principio contra el escéptico.

Pero la opción (b) no resulta mejor. Schopenhauer asume que si consideramos a la ley de la causalidad como un principio sintético *a priori*, entonces sólo podemos aplicarlo dentro de los límites de la experiencia posible; su único uso adecuado es inmanente, no trascendente. Así pues, como la ley es válida sólo

para fenómenos, no podemos extenderla al terreno de los objetos independientes de la mente al intentar, en vano, ir más allá de nuestras representaciones subjetivas. Como dice Schopenhauer, "la ley de causalidad no relaciona más que fenómenos, sin pasar de allí. Con ella estamos dentro del mundo [. . .] de las representaciones" (WWR II: §2, p. 19).

Se sigue que la causalidad no puede eliminar la brecha entre los dominios D2 y D1, y asegurarnos que al menos algunas de nuestras representaciones reflejan con precisión un mundo independiente de la mente. Pero si la causalidad no lo logra, entonces nada más ha de lograrlo —o al menos eso sostiene Schopenhauer.[20] Esto lo conduce a concluir que nuestras representaciones no pueden llevarnos al conocimiento de una realidad independiente de la mente.

2.3. ¿Refutación o capitulación? El mundo como representación

Podría preguntarse en qué difiere esta conclusión del escepticismo. En un sentido son lo mismo: si tomamos al escepticismo como la idea de que no podemos tener conocimiento de las cosas por medio de nuestras representaciones. Sin embargo, está muy claro que el deseo de Schopenhauer es rechazar la afirmación escéptica de que carecemos de conocimiento empírico. Esto trae consigo dudas acerca de la coherencia interna de su postura, ya que acepta las dos tesis siguientes:

(1) Nuestras representaciones perceptuales no pueden darnos conocimiento del mundo independiente de la mente (o de las cosas en sí); y

(2) el escepticismo es falso: sí tenemos conocimiento del mundo externo.

El cargo de incoherencia debe retirarse, sin embargo, cuando nos percatamos de que Schopenhauer niega una tercera tesis, misma que, junto con (1) y (2), forman una terna inconsistente. Ésta es la tesis del realismo,[21] según la cual:

[20] *Cfr.* WWR II: §1, p. 10.

[21] Para ser más precisos, se trata del realismo epistemológico. Schopenhauer acepta el idealismo epistemológico (la tesis de que el mundo que co-

(3) El conocimiento del mundo externo es conocimiento de una realidad independiente de la mente (o de las cosas en sí).

Como es bien sabido, Schopenhauer acepta la distinción entre el fenómeno y el nóumeno y considera ésta como la mayor contribución de Kant a la filosofía.[22] Y a pesar de que modifica la distinción de Kant en algunos aspectos cruciales,[23] Schopenhauer está de acuerdo con su ilustre predecesor al creer que nuestro conocimiento representacional de los objetos externos es conocimiento de meras apariencias que están condicionadas subjetivamente. Como resultado, acepta una forma de idealismo que afirma que el mundo externo "pende [...] de un hilo: la conciencia, en la cual aparece" (WWR II: §1, p. 4). O, como audazmente declara el primer párrafo de *El mundo como voluntad y representación*: "El mundo es mi representación" (WWR I: §1, p. 3).

La negación de (3) por parte de Schopenhauer parece privar al escepticismo de sus capacidades dañinas, pues nos permite afirmar que podemos estar conscientes de los objetos materiales sin necesidad de negar que nuestras representaciones son lo único a lo que tenemos acceso epistémico. Pues decir que el mundo es representación es decir que el contenido de D1 es en última instancia reducible al contenido de D2. Una vez que aceptamos esta explicación reduccionista de los objetos externos, no hay ninguna brecha lógica o evidencial entre D1 y D2 que el escéptico pueda explotar. Por consiguiente, no podemos dudar que poseemos algún conocimiento del mundo,

nocemos a través de la percepción es dependiente de la mente); pero sigue a Kant al rechazar el idealismo metafísico (la opinión de que no hay realidad independiente de la mente) pues admite que hay una cosa en sí que no está ni constituida ni condicionada por el pensamiento.

[22] En el Apéndice ("Crítica de la filosofía kantiana") al primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, escribe: "El gran mérito de Kant consiste en haber sabido distinguir entre el fenómeno y la cosa en sí, demostrando que entre las cosas y nosotros siempre se alza el intelecto, por lo que no podemos conocer lo que son las cosas en sí mismas" (WWR I, pp. 417-418).

[23] De manera más notoria, por supuesto, al negar absolutamente que la cosa en sí no puede ser conocida en lo absoluto. Véase la sección 4 de este trabajo.

siempre y cuando asumamos (como lo hace Schopenhauer) que el conocimiento de nuestras propias representaciones no es problemático.[24]

Podemos ver, entonces, que la estrategia de Schopenhauer es sencilla: busca evitar el escepticismo abandonando el realismo, entendido como la tesis de que conocemos las cosas en sí por medio de nuestras representaciones. Pero esta táctica no logrará persuadirnos mientras no estemos convencidos de su demostración de que el realismo es insostenible. Así pues, no podemos evaluar su postura acerca del escepticismo sin examinar sus argumentos en contra del realismo y a favor del idealismo. Eso es lo que haremos a continuación.

3. *Schopenhauer y el caso a favor del idealismo*

Como lo han hecho notar varios comentaristas, parece que Schopenhauer generalmente tiende a presuponer la verdad del idealismo en lugar de argumentar enérgicamente en su favor.[25] Ésta es una observación justa: aunque de hecho Schopenhauer sí presenta algunos argumentos, su manera de hacerlo es desconcertantemente despreocupada; a menudo se conforma con

[24] Para evidencia de que Schopenhauer acepta este supuesto, véanse los argumentos I, V y VI discutidos en la sección 3.

[25] *Cfr.* Hamlyn 1980, p. 67 y Janaway 1989, este último explica la actitud complaciente de Schopenhauer como sigue: "La verdad acerca de la actitud de Schopenhauer es probablemente que, siguiendo los pasos y basándose un poco en la autoridad de Kant, se siente con el derecho de presentar al idealismo como el legítimo (si bien no reconocido) heredero de la tradición europea moderna en filosofía" (Janaway 1989, p. 147). Algo parecido se encuentra en Young (1987), quien lamenta "la penuria de argumentación" a favor del idealismo en Schopenhauer (Young 1987, p. 3). La hipótesis de Young-Janaway me parece muy plausible, y explicaría por qué los argumentos que ofrece Schopenhauer carecen de originalidad y de brillo. Sin embargo, hay otras posibilidades, una de las cuales desarrolla Atwell (1995). Mientras que acepta que los argumentos de Schopenhauer a favor del idealismo son pocos y débiles, Atwell niega que debamos explicar esto apelando a factores históricos; argumenta, en cambio, que Schopenhauer consideraba la tesis básica del idealismo —"no hay objeto sin un sujeto"— como una verdad analítica que no permite ni requiere demostración (Atwell 1995, pp. 35-36). Para un ejemplo del tipo de pasaje que parece que se presta a la interpretación de Atwell, véase (WWR I: §1, p. 3), donde Schopenhauer presenta la tesis del idealismo como si fuese un axioma autoevidente.

ofrecer un bosquejo a grandes rasgos de un argumento y no ir más allá. Sin embargo, es necesario analizar lo que sea que ofrece para así determinar si logra defender la tesis idealista —de que el mundo es representación— que ocupa un lugar tan prominente en su respuesta al escepticismo. Aquí consideraremos brevemente seis argumentos; los dos primeros están en contra del realismo.

3.1. Argumento I: el argumento del acceso epistémico

El primer argumento de Schopenhauer es que el realismo debe ser falso, pues "todo lo que conocemos es un fenómeno de conciencia" (WWR II: §1, p. 5). No revela o hace explícita la conexión lógica que, supone, existe entre estas dos afirmaciones, pero se nos ocurre una interpretación suficientemente plausible. Podríamos leer a Schopenhauer como partiendo de la premisa (correcta) de que si el realismo (epistemológico) fuese verdadero, entonces el conocimiento del mundo externo sería conocimiento de un terreno de objetos independientes de la mente. Pero no podemos tener tal conocimiento si "todo lo que conocemos es un fenómeno de conciencia". Por lo tanto, debemos abandonar el realismo, ya que éste engendra escepticismo al colocar al mundo más allá de nuestro alcance cognoscitivo o epistémico. O al menos así han argumentado algunos —incluyendo a Berkeley.[26]

Si éste es el argumento de Schopenhauer, entonces es un argumento poco sólido. El problema principal es la inferencia de que "no podemos tener conocimiento de un mundo independiente de la mente" a partir de "todo lo que conocemos es un fenómeno de conciencia". Esta segunda afirmación resultará tentadora solamente si tomamos como su significado el que no podemos tener conocimiento de *x* a menos que estemos (o hayamos estado) conscientes en cierto grado de *x*. Esto no es implausible; pero de esto ciertamente no se sigue que no pueda haber conocimiento de una realidad independiente de la mente —a menos, esto es, que asumamos que no podemos estar conscientes de nada que sea independiente de la mente. Pero ¿por

[26] *Cfr.* Berkeley 1710: I, §86; *cfr.* el tratamiento de Kant del cuarto paralogismo (Kant 1781: A367–A380).

qué hemos de aceptar este último supuesto, a no ser que estemos ya comprometidos con el idealismo? Esto no está nada claro y, más aún, Schopenhauer no hace nada por aclararlo. Por consiguiente, el argumento del acceso epistémico en contra del realismo no resulta convincente.

3.2. Argumento II: el argumento de la imaginabilidad

La segunda objeción de Schopenhauer intenta demostrar que el realismo es incoherente y autocontradictorio. Puede reconocerse otra vez la tendencia berkeleyana del argumento: considera que el realismo es absurdo porque cualquier intento por concebir un objeto independiente de la mente está condenado al fracaso.[27] He aquí el argumento:

> [C]uando se trata de imaginar un mundo objetivo sin un sujeto que lo conozca, se ve que lo que se imagina es lo contrario de lo que se pretende, es decir, no es otra cosa que el acto de una inteligencia que percibe intuitivamente el mundo objetivo, que era lo que se quería excluir. (WWR II: §1, p. 5)

Puesto que el objeto *x* que está siendo concebido necesariamente existe en una mente, nunca podemos imaginar con éxito algo que existe fuera de la mente. Hay dos maneras de interpretar la conclusión expresada por el consecuente de este enunciado condicional:

(i) Que no podemos concebir *x* alguna a menos de que tengamos mentes (ya que la actividad de formar representaciones requiere una mente). Esto es, si no hubiera mentes, no habría representaciones mentales de nada.

(ii) Que es inconcebible (inimaginable) que *x* exista a menos que haya mentes que la representen. Esto es, que hay algo incoherente o absurdo en la idea misma de una realidad independiente de la mente.

[27] *Cfr.* Berkeley 1710: I, §23. *Cfr.* Ewing 1934, capítulo II, para una discusión crítica detallada de este argumento. De manera un tanto sorprendente, no menciona a Schopenhauer como uno de sus defensores.

Observemos que no es posible inferir (ii) a partir de (i) so pena de razonar falazmente, ya que tal inferencia se basa en una falla por mantener fijo el alcance del operador modal (de posibilidad). Es decir, partir del inocente lugar común "*Sin la mente, no es posible concebir que algo exista*" para inferir la infinitamente más atrevida afirmación metafísica de que "*No es posible concebir que algo exista sin la mente*" es posible solamente si ignoramos que el operador de posibilidad se aplica en (i) sólo sobre el consecuente, y no sobre la proposición completa como en (ii).

Desafortunadamente para Schopenhauer, su argumento logra demostrar el lugar común (i), y no (ii). Pero como el idealista necesita de esta segunda tesis, el argumento de inimaginabilidad es inconcluyente y el realismo resulta ileso.

3.3. Argumentos III y IV: espacio, tiempo y entendimiento

Pasemos ahora al segundo par de argumentos, mismos que merecen ser discutidos juntos:

> Argumento III: Según el realista epistemológico, las cosas que conocemos en el espacio y el tiempo son cosas en sí independientes de la mente. Pero Schopenhauer insiste en que, puesto que el espacio y el tiempo son meramente las formas subjetivas *a priori* del conocimiento —"el tiempo y el espacio dependen del sujeto" (WWR II: §4, p. 33)—, el realismo debe ceder ante una forma de idealismo epistemológico de acuerdo con el cual objetos en el espacio y el tiempo son apariencias, no cosas en sí independientes de la mente.
>
> Argumento IV: Nosotros de hecho entendemos al mundo en una forma que sugiere que nuestro entendimiento y el mundo están hechos naturalmente el uno para el otro: "[L]os seres humanos [...] se hallan tan perfectamente familiarizados con este orden de cosas desde su nacimiento" (WWR II: §1, p. 9). Pero sería imposible explicar esta correspondencia o armonía preestablecida si, como lo sostiene el realismo, nuestro intelecto fuera una cosa y las cosas otra. Por lo tanto el idealismo debe ser cierto: el mundo

no puede ser independiente de la mente, más bien está condicionado por ella.[28]

No es necesario decir mucho sobre cualquiera de estos dos argumentos. El primero carece obviamente de originalidad: los argumentos de Schopenhauer a favor de la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo están tomados directamente de Kant, quien a su parecer había dicho la última palabra al respecto.[29] La más deslumbrante debilidad del segundo argumento, que es básicamente una cadena de afirmaciones directas, es la falta de pruebas por parte de Schopenhauer a favor de su afirmación principal (*i.e.*, que la *única* manera de explicar cómo encajan la mente y el mundo es decir que el mundo está condicionado por la mente). Para un desarrollo mucho más sofisticado y satisfactorio de esta intuición debemos recurrir a Kant, quien argumentó que podemos explicar cómo es posible el conocimiento al descartar el realismo y asumir que ciertas características de los objetos de la experiencia posible están necesariamente determinadas o condicionadas por la estructura de nuestras facultades cognoscitivas.[30]

Ya que Kant articula de mejor manera los argumentos III y IV, haremos bien en pasar de largo las formulaciones inferiores por parte de Schopenhauer y concluir con dos argumentos a favor del idealismo que tocan temas similares.

3.4. Argumento V: el argumento de la inmediatez

Todo lo que se conoce inmediatamente es lo subjetivo; es decir, el contenido de mi propia mente. Así, todo lo que conozcamos

[28] Variantes de este argumento siguen siendo populares entre antirrealistas contemporáneos como Putnam (*cfr.* Putnam 1990, p. 162).

[29] *Cfr.* PP II: §29–§30, pp. 38–45. Para un análisis reciente e instructivo de la posición de Kant véase van Cleve 1999, capítulos 3–5.

[30] El argumento consta de dos etapas: primero, que no podemos explicar cómo es posible el conocimiento sin explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*; segundo, que nos resultará extremadamente difícil explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* mientras que insistamos en considerar al mundo como totalmente independiente de nuestro esquema conceptual. Observemos que Kant, a diferencia de Schopenhauer, no afirma que el idealismo sea la *única* explicación posible de la posibilidad de conocimiento.

fuera de la conciencia —o sea, el mundo externo— debe de estar mediado por la conciencia. Pero como todo lo que está mediado por la conciencia depende de la conciencia,[31] se sigue que el mundo debe depender de la conciencia.

Siempre y cuando concedamos la primera premisa (de tono cartesiano), lo que este argumento demuestra es que nuestro *conocimiento* del mundo externo tiene como mediador al *conocimiento* de nuestra propia conciencia (no que el mundo externo tenga como mediadora a la conciencia). La conclusión idealista que se desea no se sigue, ya que decir aquí que "x tiene como mediador a y" se refiere no a una relación de dependencia metafísica (*i.e.*, si y no existiera, tampoco existiría x), sino solamente a una relación de dependencia epistémica (*i.e.*, y es la única evidencia a favor de x) o prioridad (*i.e.*, se puede conocer y sin conocer x, pero no al revés). Por consiguiente, el argumento de inmediatez es falaz.

3.5. Argumento VI: el argumento de la certeza

La filosofía debe partir de lo que es absolutamente cierto. Pero lo único que es cierto son los hechos de conciencia: "todo lo que conoce cierta e inmediatamente está en su conciencia" (WWR II: §1, p. 4). Como entonces la filosofía debe partir de los hechos de conciencia, se sigue que "la verdadera filosofía debe ser idealista; es más, lo será si quiere ser sincera" (WWR II: §1, p. 4).[32]

Hay aquí problemas obvios. Por una parte, podríamos poner objeciones a las primeras dos premisas. ¿Por qué debe la filosofía partir de lo que es cierto? ¿Qué hace suponer que la certeza sólo puede hallarse en los hechos de conciencia? Es más, ¿por qué suponer que la certeza puede hallarse incluso ahí? No es para nada obvio por qué debamos aceptar estas afirmaciones sin titubear, a no ser que seamos cartesianos recalcitrantes (en

[31] *Cfr.* WWR II: §1, p. 4.

[32] Hace explícita esta táctica: "[S]u fundamento está limitado a los hechos de conciencia, *que es lo mismo que decir* que [la filosofía] es esencialmente idealista" (WWR II: §1, p. 5; las cursivas son mías). Cómo puede considerar que estas afirmaciones son equivalentes es un misterio.

cuyo caso no queda claro por qué nos tomaríamos la molestia de argumentar a favor del idealismo).

Pero el argumento presenta un problema mucho más serio: no es formalmente válido. Es decir, podemos aceptar la afirmación de que la filosofía debe partir de los hechos de conciencia sin vernos obligados a concluir que la filosofía debe ser idealista; en su lugar, podríamos argüir que la filosofía puede llevarnos al escepticismo (una conclusión que hubiera sido repugnante para Schopenhauer). Así pues, incluso si aceptáramos los cuestionables supuestos de Schopenhauer, la conclusión no se sigue de estos supuestos. Por lo tanto el argumento de la certeza no es válido.

Nuestro análisis de estos seis argumentos ha sido breve y está lejos de ser exhaustivo; ciertamente no podemos declarar haber dicho la última palabra acerca de cualquiera de ellos, pero tampoco era ése nuestro propósito. Sin embargo, nuestro análisis sí ha revelado el hecho de que los argumentos que ofrece Schopenhauer a favor del idealismo no son satisfactorios: sus premisas son en muchos casos ambiguas, lo que dice en defensa de ellas es lo mínimo, y su derivación de la conclusión idealista es en ocasiones falaz. Esto trae consigo una situación algo torpe, ya que la postura de Schopenhauer parece virtualmente indistinguible del escepticismo, a menos que se elimine el realismo y quede establecido el idealismo. Puesto que los argumentos de Schopenhauer a favor del idealismo no resultan ser poderosos o convincentes, parece que carece de los recursos dialécticos necesarios para resistir al escepticismo, a pesar de su despectivo rechazo del problema del mundo externo como una "absurda polémica" (WWR I: §5, p. 13).

4. *El verdadero significado del escepticismo*

Ya hemos visto que Schopenhauer rechaza la idea de que no podamos tener conocimiento del mundo que nos rodea. Sin embargo, sugiere que no ignoremos al escéptico ya que éste nos hace notar algo de verdadera importancia filosófica:

> [P]ero difícilmente hubiera podido ocupar tan insistentemente dicha cuestión [el escepticismo] a los filósofos, si careciese de

> todo contenido y no ocultase en su más íntima entraña una idea verdadera y un sentido que, al buscar su expresión, se tradujo en aquella forma tergiversada y sin conciencia de sí misma. Y así es, a mi juicio... (WWR I: §5, p. 18)

¿Cuál es entonces, de acuerdo con Schopenhauer, la verdad en el escepticismo? ¿En dónde acierta el escéptico? Parece que principalmente en dos cosas.

4.1. "La vida es sueño"

Primero, Schopenhauer acepta que el escéptico al estilo cartesiano, el que niega que podamos saber que no estamos soñando, está en lo cierto al enfatizar las semejanzas entre los sueños y el conocimiento de la realidad que adquirimos a través de la percepción. Pues el mundo que conocemos de esta forma —el mundo como representación— en efecto se parece a un sueño en cuanto a que es fugaz, ilusorio e insustancial; como el velo de Mâyâ, es falso, efímero y en última instancia, irreal. Schopenhauer desarrolla este paralelo ingeniosamente, recorriendo desde el misticismo oriental hasta *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, resaltando su visión pesimista acerca de la vida humana y su convicción de la absoluta vanidad del mundo. (Incidentalmente, éste es uno de los aspectos del pensamiento de Schopenhauer que cautivó a Borges, autor del poema citado al comienzo de este ensayo.)

4.2. Del mundo como representación al mundo como voluntad

El sueño es, pues, una metáfora adecuada para el vacío y la miseria de la condición humana. Pero es mucho más que solamente eso. Al comparar nuestra experiencia sensorial con un sueño, o una secuencia autocontenida de imágenes e impresiones subjetivas, el escéptico nos recuerda que nuestras representaciones perceptuales dan lugar a conocimiento acerca de lo que el mundo parece, pero no acerca de lo que el mundo es en sí. Pero esta limitación impuesta sobre nuestro conocimiento nos parece intolerable; queremos penetrar el velo de la percepción, trascender el terreno de los meros fenómenos, y disfrutar un encuentro directo con algo absoluto y sin condiciones. Para

Schopenhauer, entonces, el verdadero significado de la pregunta del escéptico —"¿qué es este mundo de percepción, además de ser mi representación?" (WWR I: §5, p. 18)— no es epistemológico, sino metafísico; es una manifestación de nuestro anhelo por conocer el nóumeno, por entender un poco más la naturaleza del misterioso *Ding an sich.* De esta forma la teoría del conocimiento abre paso a la especulación metafísica del Libro II de *El mundo como voluntad y representación*, en el que Schopenhauer rechaza la idea kantiana de que no es posible conocer los nóumenos, e identifica a la cosa en sí con la voluntad.[33]

Su argumentación a favor de esta afirmación es sinuosa y evasiva; pero puede resumirse brevemente como sigue. Tengo conocimiento de mi cuerpo como *mi* cuerpo (y no simplemente como un objeto entre tantos); pero yo no tendría dicho conocimiento si el *único* conocimiento que tuviera de mi cuerpo fuera derivado a partir de la representación o la percepción sensorial ("conocimiento desde afuera"). Por lo tanto, debo tener algún conocimiento no representacional de mi cuerpo —conocimiento, no "desde afuera", sino "desde adentro" (es decir, a través de la autoconciencia). Pero ¿qué es lo que me enseña la autoconciencia acerca de la naturaleza interior de mi cuerpo? Que lo que percibo como mi cuerpo (vía la representación) es, tomado en sí mismo, voluntad:

> Esta identidad [...] establecida entre la voluntad y el cuerpo [...] conforme a su naturaleza, nunca puede ser demostrada, es decir, deducida como conocimiento inmediato de otro conocimiento inmediato, porque ella misma es lo más inmediato que se puede concebir [...] Su expresión puede ser también esta otra: mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa. Lo que yo llamo representación intuitiva de mi cuerpo lo llamo así en cuanto adquiero conciencia de éste por una vía completamente distinta y no comparable a ninguna otra: mi voluntad; o mi cuerpo, aparte de ser una de mis representaciones, es a la vez mi voluntad, etcétera. (WWR I: §18, pp. 102–103)

[33] Véase Atwell 1995, capítulos 2 y 3; *cfr.* pp. 75 ss., donde expresa claramente ciertas dudas acerca de esta interpretación de la transición del Libro I al Libro II.

Ahora bien, si mi cuerpo fuera un caso único al ser representación y voluntad, apariencia y cosa en sí, entonces esto conduciría al solipsismo (pues se supone que sólo yo existiría realmente, si todo fuese meramente apariencia y no hubiera nada más que tenga a la voluntad como su esencia interna). Puesto que el solipsismo es absurdo (aunque irrefutable),[34] debemos concluir que mi cuerpo no es un caso único; y podemos inferir, por analogía, que la naturaleza interna o la esencia íntima de absolutamente todo en el mundo de la representación —seres humanos, animales, plantas, materia inanimada— es en última instancia lo que mi autoconciencia reconoce como voluntad: primigenia, ciega, irracional e insaciable.

Este argumento da lugar a muchas interrogantes, mismas que no podemos discutir dentro de los límites de este ensayo.[35] Para nuestros fines, lo que es fundamental es que esta tesis metafísica —que la naturaleza en sí del mundo es voluntad— se presenta como respuesta a la pregunta que, según Schopenhauer, realmente motiva la cuestión del escepticismo:

> Si [...] el mundo corpóreo ha de ser algo más que mera representación nuestra, tenemos que convenir en que además de la representación, es en sí y en cuanto a su esencia íntima lo mismo que hallamos inmediatamente en nosotros como voluntad. (WWR I: §19, p. 105)

Por consiguiente, si el argumento del Libro II es correcto, ahora conocemos la realidad que está detrás de las apariencias sensoriales, la esencia oculta del mundo escondida detrás del velo de Mâyâ. La moraleja, pues, es simple: la teoría del conocimiento apunta más allá de sí misma, de manera que la pregunta del escéptico sólo puede ser analizada satisfactoriamente por el metafísico.

[34] No queda claro por qué Schopenhauer considera irrefutable el solipsismo, pero refutable el escepticismo (*cfr.* WWR I: §19, p. 104).

[35] *Cfr.* Schopenhauer WWR I: §17–§19, pp. 95–106; WWR II: §18, pp. 191 ss. Para discusiones útiles, véanse Atwell 1995, especialmente los capítulos 4 y 5; y Hamlyn 1980, capítulo 5. *Cfr.* capítulo 3 de Young 1987, quien plantea dudas acerca de si Schopenhauer de hecho *identifica* la cosa en sí con la voluntad.

5. *Conclusión*

¿Qué podemos concluir de nuestra discusión acerca de la teoría del conocimiento empírico de Schopenhauer? Siete puntos, creo yo:

(1) En la teoría del conocimiento empírico de Schopenhauer ocupan un lugar central la distinción entre sensación (como subjetiva y no representacional) y percepción (como objetiva y representacional), y la afirmación de que la primera se transforma en la segunda por medio de la aplicación de la ley sintética *a priori* de la causalidad. Aunque Schopenhauer no fue el primer filósofo moderno que trazó la distinción entre sensación y percepción —encontramos una versión de ella en Thomas Reid (1764), de quien Schopenhauer era un gran admirador—, merece que se le reconozca el mérito de haber rechazado asimilar la percepción a la sensación a la manera del empirismo moderno.

(2) Sin embargo, su teoría de la percepción tiene varias deficiencias: (i) no parece dejar lugar para una explicación plausible del origen causal de las sensaciones; (ii) su explicación acerca del papel del entendimiento en la percepción no deja claro cómo es que determinado conjunto de sensaciones nos llevan a la percepción de cierto objeto (*e.g.*, una mesa); (iii) no resulta más claro cómo es que las sensaciones pueden convertirse en percepciones simplemente al aplicar la ley de la causalidad, dadas las diferencias que Schopenhauer explica que existen entre unas y otras; y (iv) su teoría no desmitifica lo dado, sino que acepta sin reservas la idea prekantiana de que la percepción es posible sin el ejercicio de nuestras capacidades conceptuales.

(3) Dada su teoría de la percepción, Schopenhauer se ve obligado a considerar insostenible el fundamentismo empirista: la percepción no puede desempeñar el papel de fuente no doxástica de justificación, puesto que presupone conocimiento de la ley de la causalidad. Sin embargo, sí acepta cierta forma de fundamentismo (ya que a la ley de causalidad se le concede *status* fundacional).

(4) Schopenhauer trata de evitar el escepticismo al rechazar el realismo y aceptando el idealismo, de acuerdo con el cual no podemos conocer las cosas en sí por medio de nuestras representaciones. Desde este punto de vista, nuestra imposibilidad de conocer algo más allá de nuestras representaciones no conduce al escepticismo, puesto que el conocimiento del mundo externo simplemente es conocimiento de representaciones.

(5) Pero vimos que sus argumentos —dirigidos tanto en contra del realismo como a favor del idealismo— eran por lo general débiles y poco convincentes (con la excepción de sus argumentos III y IV, que los toma de Kant). Desafortunadamente, entonces, su respuesta al escéptico presupone una tesis (la de que el mundo externo no es independiente de la mente) que Schopenhauer no logra establecer.

(6) Schopenhauer piensa que, si bien el escéptico está equivocado, tiene razón al preguntar qué es lo que el mundo es, además de ser representación —aunque prosigue sugiriendo que sólo la metafísica puede resolver lo que parece ser una cuestión exclusivamente epistemológica. Ésta es una pregunta que Schopenhauer mismo trata de responder en el Libro II de *El mundo como voluntad y representación*, el cual contiene su distintiva contribución a la filosofía: la tesis de que la cosa en sí subyacente en toda apariencia no es nada más que lo que se presenta en la autoconciencia como voluntad.

(7) Finalmente, hemos visto que Schopenhauer está de acuerdo con Kant en tres puntos esenciales, pero de tal modo que las diferencias destacan más que las similitudes. En primer lugar, ambos rechazan el fundamentismo empirista; pero mientras que Kant atacó lo dado, Schopenhauer lamentablemente no hace nada parecido. Segundo, ambos rechazan el escepticismo; pero Schopenhauer no acepta la crítica a la doctrina cartesiana de la prioridad epistémica que Kant ofrece en su "refutación del idealismo". Tercero, ambos aceptan el idealismo trascendental, pero los argumentos originales de Schopenhauer a favor de esa doctrina son mucho menos sólidos, al igual que su enunciado de

la doctrina misma (Schopenhauer niega la afirmación de Kant de que no podemos tener conocimiento del terreno del nóumeno). Por lo tanto, la teoría del conocimiento de Schopenhauer no es de ninguna manera un refrito del kantianismo. Aunque al ser diferente, no es necesariamente mejor.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Schopenhauer

The World as Will and Representation, trad. de E.F.J. Payne, Dover, Nueva York, 1966, 2 vols. (citado como WWR I y WWR II).

On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, trad. de E.F.J. Payne, Open Court, La Salle, IL, 1974 (citado como FR).

Parerga and Paralipomena, trad. de E.F.J. Payne, Clarendon Press, Oxford, 1974, 2 vols. (citado como PP I y PP II).

B. Otras obras

Atwell, J., 1995, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, University of California Press, Berkeley.

Berkeley, G., 1710, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, en *Berkeley: Philosophical Works*, M. Ayers (ed.), Dent, Londres, 1975, pp. 71–153.

Chisholm, R., 1982, *The Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneápolis.

—, 1989, *Theory of Knowledge*, 3a. ed., Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Davidson, D., 1989, "The Myth of the Subjective", en M. Krausz (ed.), *Relativism*, Notre Dame University Press, Notre Dame, pp. 159–172.

Ewing, A.C., 1934, *Idealism: A Critical Survey*, Methuen, Londres.

Fox, M. (ed.), 1980, *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Harvester Press, Sussex.

Gardiner, P., 1963, *Schopenhauer*, Penguin, Harmondsworth.

Haack, S., 1993, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Blackwell, Cambridge, MA.

Hamlyn, D.W., 1980, *Schopenhauer*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Hasse, H., 1926, *Schopenhauer*, Verlag Ernest Reinhardt, Múnich.

Janaway, C., 1989, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

Kant, I., 1781, *Critique of Pure Reason*, trad. de N. Kemp Smith, Macmillan, Londres, 1964.

Magee, B., 1983, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Nueva York.

McDermid, D., 1998a, "Pragmatism and Truth: Correspondence and the Comparison Objection", *Review of Metaphysics*, vol. 51, no. 4, pp. 775–811.

—, 1998b, "Putnam on Kant on Truth", *Idealistic Studies*, vol. 28, nos. 1/2, pp. 17–34.

McDowell, J., 1996, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Peirce, C.S., 1868a, "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", en Peirce 1992, pp. 11–27.

—, 1868b, "Some Consequences of Four Incapacities", en Peirce 1992, pp. 28–55.

—, 1992, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. I (1867–1893), N. Houser y C. Kloesel (eds.), University Press, Bloomington.

Putnam, H., 1990, *Realism With a Human Face*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

Reid, T., 1764, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Lincoln Rembrandt, Charlottesville, VA, 1992.

Sellars, W., 1963, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998.

Sosa, E., 1991, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stroud, B., 1984, *The Significance of Philosophical Skepticism*, Clarendon Press, Oxford.

—, 1989, "Understanding Human Knowledge in General", en M. Clay y K. Lehrer (eds.), *Knowledge and Scepticism*, Westview Press, Boulder, CO, 1989, pp. 31–50.

Tanner, M., 1998, *Schopenhauer*, Phoenix, Londres.

van Cleve, J., 1999, *Problems From Kant*, Oxford University Press, Oxford.

Wittgenstein, L., 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D.F. Pears y B.F. McGuinness, Routledge, Londres, 1974.

—, 1953, *Philosophical Investigations*, trad. de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford. [*Investigaciones filosóficas*, IIFs-UNAM/Crítica, México/Barcelona, 1988.

Young, J., 1987, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.

SCHOPENHAUER Y LA "NECIA DISPUTA" SOBRE EL MUNDO EXTERNO. COMENTARIO AL ARTÍCULO "SCHOPENHAUER Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO" DE DOUGLAS MCDERMID

PEDRO STEPANENKO

En un ensayo sobre Stendhal, Ortega y Gasset nos previene en contra de una opinión generalizada sobre los escritores que teorizan demasiado en sus obras, a saber, que no son más que filósofos descarriados.[1] Según Ortega, el uso de teorías (en un sentido laxo, por supuesto) no es lo que distingue a un escritor de un filósofo, sino la coherencia que este último le exige a sus ideas. El escritor puede teorizar cuanto quiera y seguir siendo escritor mientras no se preocupe más por la coherencia que por el juego de ideas que provocan sus teorías. El escritor juega artísticamente con las ideas, el filósofo se somete a ellas. De acuerdo con esta distinción, Schopenhauer podría parecer un escritor descarriado. Tiene muchas teorías, pero entre ellas es frecuente encontrar serias tensiones, si no es que francas contradicciones. Pero si abandonamos la posición crítica, la obra de Schopenhauer nos produce ese placer que Kant asocia con el juicio de gusto, es decir, provoca en nosotros muchas reflexiones aunque no podamos concluir nada. Por ello, no es casual que la obra de Schopenhauer haya tenido más repercusiones sobre los escritores que sobre los filósofos. Tampoco es de extrañar que Douglas McDermid encuentre tantas dificulta-

[1] *Cfr.* J. Ortega y Gasset, "Amor en Stendhal", en Stendhal, *Del amor*, trad. de C. Berges, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 9–10.

des en defender la posición de Schopenhauer ante el escéptico. Sin embargo, yo creo que esta posición no es tan débil como Douglas McDermid sugiere.

Para Schopenhauer, la disputa sobre la realidad del mundo externo que han sostenido el dogmatismo y el escepticismo es absurda porque descansa en dos confusiones. En primer lugar, presupone que hay una relación de causalidad entre el sujeto del conocimiento y el objeto del conocimiento, cuando, según Schopenhauer, el principio de causalidad sólo se puede aplicar al ámbito de los objetos. En segundo lugar, confunde dos formas diferentes del principio de razón suficiente: el principio de causalidad con el principio de razón suficiente del conocer; confunde, pues, la ley mediante la cual establecemos relaciones entre representaciones empíricas con el principio en el cual descansa la justificación de nuestras creencias, las cuales siempre se expresan mediante representaciones abstractas, es decir, mediante conceptos.

> Si investigamos el origen de esta disputa sobre la realidad del mundo externo —escribe Schopenhauer— veremos que, además de la falsa aplicación del principio de razón a aquello que está fuera de su territorio, se agrega una confusión especial de sus formas, a saber, aquella forma que sólo tiene que ver con los conceptos o representaciones abstractas se transfiere a las representaciones intuitivas, a los objetos reales, y se exige una razón del conocer de los objetos que sólo pueden tener una razón del devenir.[2]

En su análisis de la posición de Schopenhauer ante el escéptico, Douglas McDermid plantea el problema del mundo externo precisamente en los términos que Schopenhauer está rechazando, de tal manera que, desde la perspectiva de este filósofo, Douglas McDermid es presa de la primera confusión, aquella que surge por rebasar el campo de aplicación del principio de causalidad, la primera forma del principio de razón suficiente de acuerdo con el sistema de Schopenhauer.

Siguiendo la forma en que Descartes plantea el desafío del escéptico, Douglas McDermid distingue el dominio de los supuestos conocimientos sobre el mundo externo del dominio

[2] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, §5, Reclam, Stuttgart, 1987, p. 51.

de los "juicios acerca de los estados mentales del propio sujeto", el cual tiene prioridad epistémica sobre el primero. El reto consiste en establecer un puente entre ambos dominios, de tal forma que al menos algunos de los elementos del primer dominio se puedan derivar del segundo. Douglas McDermid parece dar por sentado que las sensaciones o las representaciones subjetivas para Schopenhauer forman parte del sujeto del conocimiento. Por ello, considera que Schopenhauer no puede dar razón del origen de las sensaciones, ya que rechaza cualquier relación causal entre el objeto y el sujeto. También le parece extraño que Schopenhauer coloque al sujeto fuera del mundo y convierta, de esta manera, a los estados mentales en entidades misteriosas. Pero, para Schopenhauer aquí no hay misterio. Las sensaciones se dan en nuestro propio cuerpo y precisamente por ello podemos aplicarles el principio de causalidad convirtiéndolas en percepciones de otros objetos. No hay ningún vacío que saltar entre las sensaciones y los objetos del mundo externo, puesto que las sensaciones ya forman parte del mundo externo y tenemos que vincularlas con otros objetos mediante el principio de causalidad. Es cierto que Schopenhauer considera que las sensaciones son el punto de partida para el conocimiento de los objetos de la experiencia, pero desde el momento en que les aplicamos el principio de causalidad se convierten en efectos de nuestro entorno sobre nuestro cuerpo, y, como el propio Douglas McDermid reconoce, esto puede suceder para Schopenhauer antes del uso de cualquier concepto. Aceptar que nuestras sensaciones son el punto de partida de cualquier conocimiento empírico equivale para Schopenhauer a tomar nuestro propio cuerpo como el objeto inmediato de la conciencia.

> No podríamos tener esta [intuición del mundo real] —afirma Schopenhauer— si algún efecto no fuera conocido de manera inmediata y, de esta manera, sirviera de punto de partida. Éste es el efecto sobre los cuerpos animales. En este sentido, los cuerpos son los objetos inmediatos del sujeto; la intuición de todos los demás objetos está mediada por ellos.[3]

[3] *Ibid.*, §4, p. 46. Véase también *Ibid.*, §5, p. 48.

Así pues, lo que para la filosofía cartesiana forma parte de la mente, para Schopenhauer forma parte del mundo material, de tal manera que no surge ningún abismo que salvar. Y esto, independientemente de la manera en que interpretemos el mundo material; independientemente de si aceptamos o no la posición idealista de Schopenhauer. Por ello, no coincido con Douglas McDermid cuando sostiene que la posición de Schopenhauer es indiscernible de la posición del escéptico a menos que se cuente con argumentos convincentes a favor del idealismo (p. 136).

Pasemos ahora a la segunda confusión en la cual, según Schopenhauer, tiene su origen la necia disputa entre el dogmatismo y el escepticismo: la confusión entre la ley de causalidad que se aplica a las representaciones empíricas y el principio de razón suficiente del conocer el cual exige que si un juicio se considera verdadero se debe mostrar algo distinto del propio juicio que lo justifique, es decir, que dé razón del mismo.[4] En el §5 de *El mundo como voluntad y representación*, el parágrafo en donde expone su opinión acerca de la disputa sobre la realidad del mundo externo, Schopenhauer no explica cómo esa confusión genera esta disputa. Me imagino que Schopenhauer podría decir que el escéptico pide que establezcamos relaciones de causalidad en un ámbito en el cual sólo puede haber relaciones de justificación. También sospecho que Schopenhauer no desarrolló esta explicación porque vislumbraba el peligro de toparse con un problema más serio al ubicar el desafío escéptico sólo en el plano de la justificación, lo cual le hubiera impedido despachar el asunto con la facilidad con que ahí lo hace. Pero no me voy a meter en este lío. Lo que me interesa señalar es que Douglas McDermid cayó, desde la perspectiva de Schopenhauer, en la confusión antes mencionada entre dos de las formas del principio de razón suficiente.

En la primera parte de su trabajo, Douglas McDermid se pregunta si Schopenhauer acepta el fundamentismo empírico y señala que no podría aceptarlo porque para él las percepciones, a diferencia de las meras sensaciones, presuponen la aplicación de la ley de causalidad, de la cual sólo podemos tener un cono-

[4] *Cfr.* A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, §20 y §§29–33, trad. L. Palacios, Gredos, Madrid, 1981, pp. 68–89 y 148–164.

cimiento *a priori*. Por esta razón, Douglas McDermid considera que Schopenhauer en realidad sostiene un fundamentismo con respecto a la ley de causalidad: de ella depende la justificación de cualquier conocimiento empírico y ella misma no requiere ninguna justificación, su conocimiento no presupone ningún otro conocimiento. Sin embargo, como el propio Douglas McDermid señala acertadamente, para Schopenhauer la aplicación de esta ley no presupone el uso de conceptos, de tal manera que no podríamos decir que la percepción presupone el conocimiento *a priori* de la ley de causalidad, puesto que este conocimiento requiere el uso de conceptos. La aplicación de la ley de causalidad, que hace posible la percepción, opera, para Schopenhauer, en un nivel tan elemental del conocimiento que incluso se le puede adjudicar a los animales. En este nivel aún no estamos en el ámbito de la justificación o, si quisiéramos utilizar la famosa expresión de W. Sellars, en "el espacio de la razones".

A mí me parece que, en este nivel del conocimiento, Schopenhauer entiende esa ley como una ley que describe la manera en que relacionamos representaciones empíricas, como una ley que describe la manera en que nuestro cerebro transforma las sensaciones en percepciones de objetos.[5] Lo que habría que preguntarse, entonces, es si el propio Schopenhauer, cuando argumenta a favor de la aprioricidad de la ley de causalidad, no es víctima de la misma confusión que le reprocha al escéptico y que nostros también podríamos reprocharle a Douglas McDermid.

[5] En *ibid.*, p. 91, Schopenhauer dice literalmente que el entendimiento, cuya única labor es establecer relaciones de causalidad, es decir, aplicar la ley de causalidad, es una "función del cerebro".

ESCEPTICISMO Y CARTESIANISMO EN LAS *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS* DE WITTGENSTEIN

Efraín Lazos

> El lenguaje es un laberinto de caminos.
> Vienes de *un* lado y sabes por dónde andas;
> vienes del otro al mismo lugar
> y ya no lo sabes.
>
> (IF §203)

I

El hilo conductor de este texto es una preocupación por los vínculos entre significado y normatividad, entre comprender el significado de una expresión lingüística y un comportamiento que pueda considerarse acorde o no acorde con esa comprensión. Supongamos que alguien entiende la orden "Suma dos". Si esa persona se propone actuar según su comprensión, después de escribir las cifras "100, 102, 104", ella *debe* escribir "106". Entender la orden, en otros términos, compromete a la persona con determinados rumbos de acción; y esto quiere decir que no cualquier conducta puede considerarse acorde con entender el significado de la orden.

Esta intuición inicial podría formularse y caracterizarse de varias maneras. Wittgenstein la expresa en pasajes como el 224 de las IF: "La palabra 'concordancia' [*Übereinstimmung*] y la palabra 'regla' están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también

el uso de la otra."[1] Podría reformularse así: Cuando decimos de una persona que ha aprendido el significado de una regla, decimos de ella que ha adquirido determinados compromisos en sus acciones —compromisos que valen para quienquiera que entienda la regla y que además se extienden más allá de cualquier aplicación particular de la misma. De acuerdo con esto, estamos ante la idea de que el significado, en algún sentido, es objetivo, *i.e.*, que usar competentemente un signo —como seguir una regla o dominar un concepto— es algo que impone restricciones sobre los posibles rumbos de acción por parte de los hablantes involucrados, independientemente de si ellos deciden o no actuar en conformidad con esas restricciones en circunstancias particulares.[2]

Me parece que cualquier discusión filosófica sobre la competencia lingüística tendría que hacer espacio para esta intuición inicial. Pero las intuiciones filosóficas sufren transformaciones radicales, hasta el grado de resultar casi irreconocibles. A menudo, en virtud de ciertas maneras de articular los conceptos involucrados, los filósofos llegan a callejones sin salida o, al menos, tienen que transitar por callejuelas muy estrechas que los orillan a cuestionar lo que parecería que todo mundo puede aceptar. Por eso, en parte, no es poco común que el resultado del trabajo filosófico sobre las intuiciones desemboque en paradojas, aporías, o simplemente nos obligue a aceptar algo completamente contraintuitivo. Típicamente, el siguiente movimiento de los filósofos consiste en ofrecer una teoría dirigida a recuperar las intuiciones iniciales, así como a denunciar los

[1] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez/ U. Moulines, UNAM/Crítica, México/Barcelona, 1988. Citaré esta obra con las siglas "IF", seguidas por la sección correspondiente.

[2] En este sentido, podría afirmarse, si no fuera ya comprometedor, que el significado es algo que "está ahí". C. Wright, siguiendo una analogía wittgensteiniana, caracteriza la idea diciendo que estamos comprometidos con ciertos patrones (*patterns*) de uso lingüístico por los significados que damos a nuestras expresiones. Por su parte, J. McDowell se refiere a la misma idea en términos de cierta autonomía de la estructura del espacio lógico de las razones sellarsiano. Véanse: C. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Dockworth, Londres, 1980; *id.* "Kripke's Account of the Argument against Private Language", en *The Journal of Philosophy*, 81, 1984, p. 759; J. McDowell, *Mind and World*, HUP, Cambridge, 1994, pp. 92-93.

errores o malas interpretaciones filosóficas de las mismas que llevan a conclusiones intolerables.[3]

En este trabajo contaré una historia filosófica de este tipo, aunque sin la pretensión de proponer una teoría alternativa. Contaré cómo, bajo el efecto de dos distorsiones (conceptuales), el escepticismo semántico y el cartesianismo, los filósofos se ven obligados a cuestionar fatalmente la intuición inicial de que entender el significado de una expresión es algo que involucra compromisos normativos. Ambas distorsiones están, por supuesto, relacionadas. Sostendré que el escepticismo puede verse como una reacción legítima frente al cartesianismo; *i.e.*, que si construimos el significado bajo el modelo cartesiano, el escepticismo es inevitable. Pero sostendré, también, que el escepticismo (y aquí incluyo tanto el problema como la solución escéptica) es también una distorsión de la que podemos prescindir. Por último sugeriré cómo es posible escapar al escepticismo sin que por ello nos precipitemos en el cartesianismo.

Sé que hay reparos justificados al recurso de introducir los meros nombres de los personajes de la historia sin decir en realidad quiénes son y qué quieren. Si estos nombres no dicen nada al lector, le sugiero omitir este párrafo.

II

A partir de la célebre paradoja escéptica que Saul Kripke cree encontrar en el pasaje 201 de las *Investigaciones filosóficas*, las consideraciones de Wittgenstein sobre seguir una regla se han colocado en el centro de la discusión sobre lo que el filósofo vienés sostiene a propósito de la competencia lingüística. La paradoja del escéptico tiene el efecto de minar nuestra confianza —¿filosófica?— al seguir reglas.

Veamos. Si varios cursos de acción son compatibles con una misma regla, y si es imposible presentar un hecho respecto del

[3] No sostengo que todos los filósofos adopten esa estrategia, tampoco por tanto que esa estrategia caracterice el trabajo filosófico. Sólo afirmo que es común entre filósofos de diversas persuasiones y épocas. Es claro, sin embargo, que Kripke lee a Wittgenstein en esta línea, como lo advierte en el preámbulo a su solución escéptica. Véase S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, HUP, Cambridge, 1982, pp. 65, 68.

hablante que justifique que un rumbo de acción es el correcto en virtud de su comprensión del significado de la regla, tal parece que no hay nada que respalde nuestras acciones regladas; no hay nada en virtud de lo cual deba, en el ejemplo anterior, escribir la cifra "106" después de "104", o inferir "2 + 2 = 4" de "2 + 2 = 4 y 1 − 0 = 1", o disminuir la velocidad cuando, al volante, veo un indicador de caminos anunciando una curva, etcétera. Mis respuestas, en realidad, diría el escéptico, son arbitrarias, son "simplemente dar un salto injustificado en la oscuridad".[4]

La situación en la que nos encontramos si esto es correcto es intolerable. Tenemos que aceptar que no hay respuesta al escéptico: que no puede haber nada que sea querer decir algo mediante una palabra. Ésta es una conclusión que no podemos aceptar y que en cierto modo se autorrefuta. Y, sin embargo, estamos ante una situación en la que los filósofos parecen sentirse en casa.

III

Me importa señalar que el problema escéptico, tal y como lo plantea Kripke, es perfectamente general y que su solución invoca una respuesta a una pregunta que tiene un reconocido tufillo kantiano, a saber, ¿cómo es posible el lenguaje *überhaupt*?[5] Creo que no puede dejar de sorprender que una pregunta como ésta se atribuya a quien sostiene que el anhelo de generalidad —la actitud de desprecio hacia el caso particular— es un obstáculo en la investigación de los problemas filosóficos.[6]

[4] Kripke, *op. cit.*, pp. 10, 15. Éste es un argumento concebido contra el individualismo. La idea es que si alguien trata de construir filosóficamente el significado lingüístico partiendo de hechos concernientes a un hablante individual, más tarde o más temprano se encontrará en un callejón sin salida, y fracasará. En particular, tendrá que conceder que cualquier conducta puede ser compatible con una regla, de donde los vínculos intuitivos entre significado y normatividad se desvanecen, y no hay tal cosa como querer decir algo con un signo.

[5] *Ibid.*, p. 60.

[6] L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (BB), Harper, Nueva York, 1960, p. 17. O por lo menos tendría que contrarrestarse con la afirmación, también kantianizante, de que la filosofía se propone investigar las posibilida-

En todo caso, como se sabe, Kripke sostiene que éste es el problema central de las IF, y que su solución contiene el célebre argumento contra el lenguaje privado (ALP), un lenguaje que sólo una persona pueda entender. Porque el asunto crucial que el escéptico espeta a su intelocutor no es si es posible un lenguaje dentro de los límites de un hablante individual y su idiolecto, sino si es posible *cualquier* lenguaje —público, privado o como fuera. Ahora bien, dado el esquema pretendidamente humeano del problema escéptico, su solución es indirecta. Esto quiere decir que la recuperación de la noción común de significado (como algo que involucra compromisos normativos) parte de la aceptación de la conclusión escéptica de que no hay ningún hecho acerca de la mente del hablante, considerado aisladamente, que constituya lo que quiere decir con un signo. Pero si éste es el punto de partida de la solución escéptica, entonces el rechazo de la hipótesis del lenguaje privado es un resultado residual, un corolario, de dicha solución. Cuando respondamos, frente al escéptico, a la pregunta por la posibilidad del lenguaje en general, estaremos en condiciones de responder por qué no es posible un lenguaje privado.

IV

Pero ¿en qué consiste el argumento del lenguaje privado y cómo se conecta con las consideraciones sobre seguir una regla? El llamado ALP constituye una serie de ataques argumentales (propuestas, contraejemplos, objeciones, etc.) dirigidos a mostrar que no es pensable [*denkbar*] un lenguaje que sólo una persona pueda entender, o que un "lenguaje" que otra persona no *pueda* entender no es un lenguaje.

No sobra advertir que hablar sin más del "argumento del lenguaje privado" es equívoco. Kripke tiene razón en rechazar que los argumentos en contra del lingüista privado se encuentren *solamente* en las secciones donde Wittgenstein discute el juego de

des de fenómenos lingüísticos y recordar el tipo de enunciado que hacemos acerca de los fenómenos. *Cfr.* IF §90.

lenguaje de las sensaciones (aproximadamente, §§243 a 315).[7] Creo que hay que tomar en serio lo que Wittgenstein escribe en el prólogo de las IF: que la naturaleza misma de su investigación filosófica "obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio del pensamiento en todas las direcciones [...], que los mismos puntos, o casi los mismos puntos, fueron continuamente tocados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se esbozaron nuevos cuadros". Debemos evitar, por lo tanto, interpretar el ALP como si fuese un argumento relativamente autocontenido, apto para pertenecer al canon de argumentos filosóficos tales como el argumento ontológico, las paradojas de Zenón o la deducción trascendental de las categorías.

V

Pero si es incorrecto afirmar que el ALP se encuentra solamente en los pasajes en los que Wittgenstein examina el lenguaje de las sensaciones, ello no debe impedirnos apreciar que el fenómeno (lingüístico) de las sensaciones muestra rasgos especialmente atractivos para el modelo cartesiano-empirista del significado que sostiene el lingüista privado, y contra el cual dirige Wittgenstein sus ataques. En §243 Wittgenstein se pregunta si podemos concebir un lenguaje cuyas palabras individuales "se refieran a lo que sólo *puede* ser conocido por el hablante, *i.e.*, a sus sensaciones privadas inmediatas..."

Lo que está en juego es el asunto de en qué consiste que una persona tenga las experiencias sensoriales que tiene, y esto tanto para la persona misma como para otros. De acuerdo con el modelo cartesiano-empirista, el lenguaje de las sensaciones es el paradigma de un lenguaje que se construye exclusivamente desde la primera persona. Porque, bajo el modelo, las atribuciones de experiencias sensoriales a uno mismo son independientes de

[7] Está claro que, ahí, Wittgenstein hace uso de argumentos previamente expuestos en las IF. En particular, los argumentos en contra de la ostensión como procedimiento para determinar el significado de los términos del lenguaje privado (§§258, 262, 275) tienen que considerarse con el trasfondo de los argumentos ya expuestos en las primeras secciones de la obra (§§28–38) sobre el papel de la definición y la enseñanza ostensivas en la competencia lingüística.

las atribuciones de experiencias a otros. En otros términos, para que un sujeto *A* se autoadscriba determinada experiencia *e* (por ejemplo, "Tengo dolor de muelas"), basta con que *A* tenga *e* (la experiencia de dolor de muelas). El significado de las palabras en esa adscripción es conocido directamente por el sujeto al tener la experiencia que tiene. ("Yo sé lo que es el dolor por mi propia experiencia de dolor.") Ahora bien, puesto que otros no pueden tener la experiencia sensorial que *A* tiene, este lenguaje de las sensaciones es un lenguaje que sólo es capaz de entender la persona misma que experimenta las sensaciones.

Esto explica la caracterización que en el §243 hace Wittgenstein de las sensaciones como "privadas". Privacidad es nota tanto de la naturaleza de nuestro acceso a nuestras experiencias en primera persona, *i.e.*, un acceso privilegiado, como de las experiencias mismas (de los "objetos" a los que sólo nosotros accedemos). O, más precisamente, es una caracterización epistémica de lo que es una sensación —una caracterzación de lo que es que algo sea *x*, mediante el tipo de acceso que tenemos a ese algo como *x*. Si el modelo se ha llamado cartesiano, es porque Descartes caracterizó epistémicamente, en términos de acceso privilegiado, no sólo las sensaciones, sino todo ese ámbito de lo real que suele llamarse mental —lo que comprende el género "episodios internos", tales como impresiones y pensamientos. Esto logra dos cosas importantes para el programa de fundar el conocimiento humano sobre bases inconmovibles. Según esta caracterización epistémica de lo mental, que un estado sea un estado mental de una persona *A* significa, por un lado, que si *A* *se encuentra* en ese estado, entonces *A* sabe que se encuentra en ese estado (primera nota, la transparencia, o la eliminación de la ignorancia); y, por otro, que si *A* cree que se encuentra en ese estado, entonces *A* se encuentra en ese estado (segunda nota, la incorregibilidad, o la eliminación del error). Así, el carácter inmediato del conocimiento de lo mental indica además que se trata de un conocimiento no inferencial, en el que los ítem mentales, estados, episodios, eventos, le son *dados* al sujeto de un modo tal que se elimina la posibilidad de la ignorancia y el error.[8]

[8] Ésta es, desde luego, una de las versiones del *mito de lo dado* que des-

VI

Pues bien, regresando a nuestro hilo conductor, ¿cuál es la respuesta del escepticismo al modelo cartesiano? Para responder a esta pregunta primero voy a reconstruir brevemente la estrategia argumental del escéptico. Explicaré las condiciones que pone el escéptico para responder a su reto, y mostraré por qué el cartesiano no puede satisfacer esas condiciones. Después me referiré a la distorsión contra la que reacciona el escéptico, aspecto de la cual se expresa en el modelo cartesiano.

El reto del escéptico a su interlocutor es que le presente, si puede, un hecho que pueda expresar en enunciados tales como "Con 'más' quise decir tal y tal." Recordemos que el escéptico no cuestiona, al menos de inicio, la competencia del sumador en el ejemplo de Kripke, *i.e.*, no cuestiona que el sumador haya seguido la regla de adición correctamente cuando al aplicarla a las cifras 68 y 57, respondió 125. Lo que cuestiona es la validez de la afirmación, por parte del sumador, de que "Con 'más' quise decir tal y tal". El asunto es cómo puede el sumador justificar su respuesta, 125, en el sentido "metalingüístico" de que el signo "+", como él lo usó en el pasado, denotaba una función que, aplicada en el presente a 68 y 57, da la cifra 125.[9] Lo que es crucial en la fuerza de este cuestionamiento es la aceptación de que, en el ejemplo, siempre habrá cifras que el individuo no haya computado en el pasado —con otro ejemplo, siempre habrá una situación particular en una partida de ajedrez a la que un jugador no se haya enfrentado antes. ¿Cómo justifica el sumador que su intención pasada al usar "+" es compatible con su respuesta presente, 125? ¿Cómo sabe el jugador de ajedrez que el movimiento hb5 en una configuración particular es un movimiento conforme con sus intenciones de jugar ajedrez en el pasado? En otros términos, si cualquier número finito de aplicaciones de la regla puede concordar con reglas diferentes, entonces ¿cómo justifica el sumador que dio la respuesta correcta en un nuevo caso? En ausencia de un hecho que determine una interpretación como la interpretación correcta de la regla,

mantela W. Sellars en su célebre "Empiricism and the Philosophy of Mind" (1956).

[9] Kripke, *op. cit.*, p. 8.

seguir una regla en cada nueva ocasión es dar un salto injustificado en el vacío. No hay tal cosa como querer decir algo con un signo.

Hay que notar que la estrategia escéptica es una estrategia de idealización y de eliminación. Por un lado, el escéptico no impone restricciones a las capacidades del sumador de acceder a los hechos pertinentes. Y esto explica, para Kripke, que el problema escéptico no sea epistemológico, pues el asunto no es si somos o no capaces de encontrar esos hechos. El escéptico otorga al sumador acceso ilimitado al terreno en el que los hechos en cuestión habrían de encontrarse. De ahí la idealización de las capacidades cognoscitivas del sujeto. Por otro lado, si en tales condiciones se encuentra que ningún candidato que se presente como un hecho pertinente es capaz de dar la justificación requerida, entonces no queda sino concluir que esos "hechos" nunca existieron.[10] No hay algo así como el hecho de querer decir la función de adición con "+". De ahí la estrategia de eliminación.

VII

Veamos ahora por qué fracasa el candidato cartesiano para responder el reto escéptico. El cartesiano afirma que puede justificar su creencia de que con "+" él quiso decir más (y no tás) apelando a un episodio interno al que él puede acceder directamente. El escéptico puede aceptar, según la estrategia de la idealización, que el sujeto tiene acceso directo a su vida mental entera, pasada y presente. El cartesiano pretende que querer decir adición con el signo "+" es un hecho que pertenece a su vida mental. En otros términos, que él conoce directamente el hecho (interno) de que quiere decir "más" con "+". Además, tal conocimiento directo no puede reducirse a algún otro hecho en virtud del cual se justifique la conformidad de sus usos pasados con su uso presente.

Concediendo entonces que el cartesiano tiene pleno acceso al pretendido episodio interno de querer decir adición con el signo "+", se presenta la siguiente alternativa: (a) cada nueva

[10] Véase C. Wright, "Kripke's Account of the Argument against Private Language", *The Journal of Philosophy*, 81, 1984, p. 762.

aplicación de la regla se identifica con un episodio mental diferente; (b) cada aplicación puede identificarse con el mismo tipo de episodio (el benevolente escéptico puede conceder que aquí "mismo" significa mismo y no tamismo). En la primera opción es obvio que el cartesiano se rinde ante el escéptico. Si cada nueva aplicacion de la regla "más" es un episodio distinto, no se puede descartar la posibilidad de que hace cinco minutos haya querido decir tadición con ese signo. Pero la segunda opción no es mejor. El cartesiano afirma que el mismo significado corresponde al mismo tipo de episodio en cada caso nuevo. Si esto pasa, el camino del cartesiano es prometedor, puesto que el tipo de episodio interno significar-adición será distinto del tipo de episodio interno significar-tadición. Pero la propuesta no pasa. El escéptico puede repetir su reto al nivel de los episodios internos, y preguntar cómo estás tan seguro de que tu episodio de significar adición no es tu episodio de significar tadición. ¿Por qué no es posible, incluso asumiendo que tienes pleno acceso a todos tus episodios internos al querer decir algo con un signo, que con "+" quieras decir tadición? A esto el cartesiano no puede contestar que sabe lo que quiere decir "por su propio caso", porque, ¿cómo es que su acceso directo a sus episodios internos aseguraría que quiere decir más y no tás? En suma, no hay nada en la vida mental del sumador que determine unívocamente una interpretación de la regla como la interpretación correcta. El reto escéptico, por lo tanto, no ha sido respondido por el cartesiano.

VIII

En la intuición inicial sobre el significado, entender una expresión, por ejemplo, la orden "Suma dos", es algo que compromete al sujeto con determinados cursos de acción en el futuro. De ahí la idea de que entender el significado de una regla determina las aplicaciones futuras de la misma. Debe estar ya claro que la conclusión escéptica impide sostener esta idea como una idea legítima. En particular, como hemos visto, el escéptico obliga a la conclusión de que es incorrecto pensar la competencia lingüísitica de un individuo como un hecho acerca de ese individuo.

He anticipado que el escéptico reacciona ante una construcción distorsionante de la intuición inicial del significado. Creo, sin embargo, que su reacción va demasiado lejos. Una vez que soltamos a la fiera, no tenemos esperanzas de contener su acción destructiva. ¿Podemos, entonces, bloquear el argumento escéptico?[11]

Me parece que el gran atractivo de la estrategia escéptica es que se opone a una manera de entender lo que llamamos seguir una regla como si se tratara de un extraño mecanismo superrígido. En este contexto es importante aludir a la discusión sobre el movimiento de una máquina en los pasajes que anteceden al célebre §201 de las *Investigaciones filosóficas*. En ellos, al tiempo que enfoca las conexiones entre querer decir algo con un signo en el presente y hacerlo en ocasiones futuras, Wittgenstein rechaza el modelo de una máquina idealmente rígida, que sólo se puede mover de una manera.

Los posibles movimientos futuros de esa máquina, diría el modelo, están ya determinados desde el inicio por la manera en que la máquina funciona. Es como si los movimientos fueran objetos que yacen guardados en un cajón y como si éstos fueran extraídos paulatinamente por la acción de la máquina. "Si conocemos la máquina —escribe Wittgenstein en §193—, todo lo demás, esto es, su movimiento, parece estar ya completamente determinado." Es cierto que a veces describimos similarmente lo que pasa cuando seguimos reglas —reglas aritméticas como la suma; de inferencia, como la simplificación; o simplemente cuando obedecemos una señal de caminos: los pasos, y el resultado de las operaciones, ya están, de algún modo, determinados por nuestra comprensión del signo. Pero ¿de qué modo? ¿Cómo están "contenidas" las aplicaciones futuras de la regla en su uso presente? Porque no queremos con ello decir que, causalmente y como una cuestión empírica, los pasos estén ya determinados en el momento en que captamos un signo, en el momento en que echamos a andar una máquina (§195).

[11] Tomo la metáfora de C. Wright, *op. cit.*, p. 771. En lo que sigue haré uso de ideas sugeridas por J. McDowell en sus artículos "Wittgenstein on Following a Rule" y "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy" reproducidos en *Mind, Value & Reality*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

IX

Ahora bien, si buscamos respuestas en la mente del hablante, el ámbito donde casi naturalmente ubicaríamos aquello en lo que consiste captar un signo, tenemos el problema que señala Wittgenstein en §201, y del que el escéptico saca buen provecho. ¿De qué manera podrían los contenidos de la mente del hablante individual determinar cuáles rumbos de acción son los correctos? Al igual que el indicador de caminos (§85), ningún ítem mental que se presente como aquello en lo que consiste captar un significado permite distinguir, por sí mismo, un comportamiento que cuente como captar el significado —seguir el indicador— de un comportamiento que no lo hace. Lo que se requiere es ese ítem, bajo una interpretación. Pero si captar la regla consiste en llegar a una interpretación, ésta no debe contentarnos tan sólo por un momento, "hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella" (IF §201).

La idea aquí es que tenemos tanto derecho a preguntar en qué consiste llegar a una interpretación correcta de la regla, como a preguntar en qué consiste entender la regla. Y entonces, ante la primera pregunta ya no podemos ofrecer nuevamente una interpretación de la interpretación original, so pena de embarcarnos en un regreso al infinito. Por ello, entender una expresión —captar el principio de una serie numérica, aplicar la regla de simplificación, seguir una orden, etc.— *tiene* que ser contar con una interpretación definitiva, una interpretación que no pueda a su vez ser interpretada.[12] Como se aprecia, el resultado que se nos impone bajo el razonamiento anterior es pensar nuestras acciones regladas como productos de un extraño mecanismo superrígido.

X

El escéptico ciertamente coincide con Wittgenstein en su rechazo a la mitología de la máquina lingüística. Pero, si McDowell tiene razón, sólo hasta ahí llegan juntos. Tal como este autor

[12] *Cfr.* BB: "Pongámoslo de esta manera: —Lo que uno quiere decir es 'Cada signo es susceptible de interpretación: pero el significado debe no ser susceptible de interpretación. Es la última interpretación' ", p. 34.

plantea la situación, rechazar con el escéptico el modelo de una máquina superrígida no constituye inmediatamente un argumento en favor de la paradoja escéptica. El argumento del escéptico puede formularse así: como no hay una interpretación definitiva de una regla, y como no tiene sentido la idea de que hay un "hecho" acerca del hablante individual (ítem mentales, disposiciones) que permita eliminar el problema de que cualquier interpretación pueda ser compatible con la regla, entonces no hay algo así como querer decir algo o captar algo con un signo. Nótese que esta manera de plantear el argumento presupone aceptar el dilema: o entender una regla debe ser llegar a una interpretación de la misma que no tenga que ser a su vez interpretada o ningún curso de acción puede ser determinado por una regla. La aceptación de este dilema es lo que hace del rechazo del modelo de la máquina lingüística un argumento en favor del escepticismo.[13] El punto central, sin embargo, es que podemos rechazar tanto el modelo como la conclusión escéptica si no sostenemos que captar el significado de un signo, o querer decir algo con un signo, es producir su interpretación correcta. En otras palabras, si no estamos obligados a dar una interpretación definitiva de un signo, ni tampoco lo estamos a encontrar un hecho que *garantice* su interpretación correcta, ¿por qué tendríamos que concluir con algo tan extravagante como el escepticismo semántico? Es cierto que resistir el dilema es apenas el comienzo del camino, pero es también ya una manera de bloquear la estrategia del escéptico.

XI

Como a menudo sucede en los escritos del Wittgenstein tardío, no es siempre una empresa fácil determinar qué expresiones favorece y qué expresiones rechaza. Así, la metáfora de los saltos en el vacío, y de que procedemos a ciegas, sin escoger, cuando seguimos una regla, puede leerse como si se sugiriera que, si pensamos el significado en términos de un individuo aislado, nuestro proceder reglado, que casi naturalmente concebimos como algo que involucra un comportamiento reflexivo, resulta más bien similar a obedecer sin chistar una orden militar.

[13] Véase J. McDowell, "Wittgenstein on Following a Rule", pp. 230–233.

Estas metáforas se proponen indicar que "hay un modo de captar una regla que no es una interpretación" (§201). Pero ¿acaso esto convierte en algo fortuito, por ejemplo, el que infiramos correctamente "A" de "A y B", el que nos guiemos por una señal de caminos?

En la sección 199 Wittgenstein escribe: "Seguir un regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones). Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica." Me parece que pasajes como el citado de las *Investigaciones filosóficas* apuntan a la idea de que el comportamiento normativo de alguien que, digamos, usa la regla de la simplificación, requiere una multiplicidad de ocasiones en las que tal regla se haya aplicado, y una regularidad de uso y propósito. Lo único que eso nos ofrece es la posibilidad de juzgar, si el caso lo amerita, una determinada aplicación como correcta o incorrecta, pero no nos garantiza que sea correcta. Es, sin embargo, una posibilidad importante: que estemos abiertos a las correcciones de los otros y que podamos corregir a otros. ¿Quiere eso decir que es, en general, indeterminado qué regla aplico? En lo absoluto. El hecho de que diferentes interpretaciones puedan ser compatibles con una regla no afecta el que seamos, en general, efectivos para utilizar el lenguaje, es decir, que, normalmente, logremos comunicarnos y logremos decir cómo son las cosas. De modo que no hay en efecto nada que *justifique* el paso de, por ejemplo, "2 + 2 = 4 y 1 – 0 = 1" a "2 + 2 = 4", esto es, nada más allá de nuestras rutinas al ejecutar una técnica, nada más allá de costumbres inferenciales. En particular, no hay ningún proceso mental ni ningún estado de cosas en la mente de un hablante que lo justifique.

XII

De lo anterior se desprenden varios puntos importantes en nuestra discusión.

En primer término, podemos apreciar que si bien no tenemos por qué aceptar el reto del escéptico, no por eso estamos obligados a aceptar el modelo cartesiano. El rechazo de la paradoja escéptica nos deja en libertad para presentar hechos acerca

de una persona que constituyan aquello en lo que consiste que la persona entienda un signo. Pero ya no podemos aventurar, con el cartesiano, que esos hechos consisten en "tener algo en la mente". ¿Cómo podría serlo, si cualquier cosa que tengamos en mente al captar una regla puede hacerse compatible con reglas diferentes? En otros términos, hay que comprender la reacción escéptica ante la mitología de la máquina lingüística. Pues rechazar, como lo quiere el escéptico, la mitología de la máquina superrígida es también rechazar el modelo cartesiano.

Por otro lado, el argumento deja ver que, en cuanto acepta la paradoja escéptica y sus efectos, la solución indirecta de Kripke le tiene concedido al modelo de la máquina superrígida más de lo que debería. Bajo el modelo de una máquina idealmente rígida, se supone que debe haber algo que haga que la máquina sólo se mueva de una manera —debe haber una conexión, idealmente rígida y provista por una interpretación definitiva, entre entender una regla y actuar siguiéndola correctamente. Así, cuando el escéptico concede en su solución que no hay manera de dar cuenta de esa conexión, concede que el entendimiento de un signo puede separarse de su uso competente. De ahí que, como contraparte del modelo, el escepticismo llegue a la situación intolerable de que no hay algo así como entender un signo. Si no concediera esto, la paradoja de la regla no generaría el desconcierto semántico general. He tratado de mostrar por qué no tenemos que pensar de ese modo, y por qué, si se rechaza la paradoja escéptica, podemos ahorrarnos la pregunta, casi obsesiva, por la posibilidad del lenguaje en general.

Finalmente, estamos en libertad para pensar el significado de otro modo —una vía apenas sugerida en XI, *supra*— y para buscar retener la idea intuitiva del significado sin caer en la distorsión del escepticismo. En particular, no hay nada que impida buscarlo, por ejemplo, en las instituciones y prácticas lingüísticas de esos animales que llamamos personas, en la manera como aprenden a usar y a dominar la inmensa diversidad y complejidad de conceptos (reglas) que usan todo el tiempo. Debo decir, sin embargo, que el rechazo de la solución escéptica equivale al rechazo de la respuesta llamada comunitarista —al menos la kripkeana. Pero eso es algo que tendré que dejar para otro escrito.

EL SEGUIMIENTO DE REGLAS LINGÜÍSTICAS, EL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO Y EL ESCEPTICISMO SEMÁNTICO

Sílvio Pinto

En su libro, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Kripke afirma haber encontrado inspiración en las *Investigaciones filosóficas*, y más específicamente en las secciones en que Wittgenstein discute la cuestión del seguimiento de reglas lingüísticas, para la formulación del famoso problema escéptico sobre el entendimiento lingüístico. El también llamado escepticismo sobre el significado ha desencadenado una cantidad enorme de literatura secundaria con los más diversos objetivos, como proponer los más variados tipos de soluciones para el problema, aclarar la naturaleza real del escepticismo sobre el significado, o mostrar que un escepticismo de tal naturaleza no representa un problema genuino.

1. *El escepticismo semántico no es un problema epistemológico (secciones VI y VII)*

Entre los que han intentado aclarar la verdadera esencia del problema escéptico sobre el entendimiento lingüístico, cabe destacar a algunos de los más importantes intérpretes de Kripke, quienes sostienen que el escepticismo radical propuesto por este último es un problema exclusivamente metafísico y no epistemológico. Me refiero aquí a gente como Paul Boghossian, Paul Horwich, Barry Smith y Ruth Millikan. Efraín Lazos afirma en

su trabajo que está de acuerdo con esta manera de ver el problema de Kripke.[1]

Kripke dice explícitamente que una solución para el problema del escepticismo semántico debe satisfacer las dos condiciones siguientes: (a) debe exhibir un hecho capaz de constituir el entendimiento por parte de un sujeto competente de las palabras de su idiolecto (por ejemplo, su entendimiento de la palabra "+" como referencia a la operación de *suma*); (b) tal solución debe también proporcionar una justificación accesible al hablante para su creencia acerca de lo que significan las palabras de su idiolecto (por ejemplo, su creencia de que atribuye a la palabra "+" el contenido *suma*). Desde mi punto de vista, debemos entender estas dos condiciones de esta manera, a saber: que el problema escéptico acerca del dominio semántico posee una dimensión constitutiva (o metafísica) y una dimensión epistemológica. En la primera se busca una respuesta a la cuestión acerca de lo que sería capaz de constituir metafísicamente el entendimiento lingüístico humano. La segunda dimensión corresponde a la cuestión acerca de la naturaleza de nuestro acceso al significado de las palabras de nuestro idioma.

Este punto de vista sobre el escepticismo semántico se adecua bastante bien al problema más general de la naturaleza de la mentalidad humana. Pues, con relación a este último problema también surge una cuestión metafísica (¿qué es lo que constituye, por ejemplo, un estado mental de creencia o de dolor?), así como también una cuestión epistemológica (¿cómo conocemos nuestros propios estados mentales y los de los otros?). Además, si no hubiera un aspecto epistemológico a más del metafísico en el escepticismo semántico, ¿cómo se podría argumentar en contra del cartesiano-lockeanismo acerca del estado mental de entendimiento lingüístico? Sabemos que, de acuerdo con el modelo "clásico cartesiano" empirista de la mente, algunas de las características fundamentales de tales estados son: su privacidad, su posesión de una fenomenología propia y la postulación de un acceso introspectivo a ellos exclusivo de la primera persona e impermeable a un posible ataque escéptico.

[1] Véanse pp. 156–158 de este libro.

Ahora bien, la estrategia escéptica kripkeana contra este modelo es justamente la de cuestionar la existencia de un supuesto acceso introspectivo a los diversos estados de entendimiento lingüístico que permitiría al sujeto distinguir, por ejemplo, la capacidad de usar la palabra "+" para sumar, de la capacidad de usar esta misma palabra para tasumar (o quadicionar).[2] Si el sujeto tuviera el tipo de acceso a sus propios estados de entendimiento lingüístico que le atribuye el cartesiano, entonces debería ser capaz de diferenciar los estados que corresponden a la competencia en el uso de las palabras de su lenguaje de otros estados del mismo tipo (por ejemplo, estados de competencia en el uso de otras palabras o de un uso alternativo de la misma palabra), así como también de estados de un tipo diferente (por ejemplo, estados de creencia). Como los estados de entendimiento no parecen poseer una fenomenología peculiar a la cual accederíamos introspectivamente, la tesis cartesiano-empirista de que los estados mentales en general, y en particular los que corresponden al entendimiento lingüístico, son experienciales parece ser muy implausible. Sin embargo, si el escepticismo semántico no incluyera también una dimensión epistemológica, es decir, si no preguntara también por la justificación epistémica del sujeto para su creencia semántica respecto de su palabra "+", Kripke no podría refutar al cartesiano-empirista, ni en general, a cualquiera que defendiera algún tipo de platonismo sobre lo mental (aquí estoy pensando más específicamente en Frege, para quien los sentidos de las expresiones lingüísticas y los pensamientos expresados por las oraciones del lenguaje son objetos abstractos).

El argumento comúnmente empleado para negar la dimensión epistemológica del escepticismo kripkeano es el siguiente. Una de las hipótesis del problema propuesto por Kripke es que el sujeto sea idealizado; es decir, que no está sometido a las limitaciones cognoscitivas comunes a todos los seres humanos como, por ejemplo, fallas de atención, cansancio, finitud de memoria, errores debidos a alucinaciones, sueños o ilusiones, etc.

[2] La operación de tasumar da el mismo resultado que la suma para cualquier par de argumentos tales que por lo menos uno de ellos sea menor que 57 y como resultado 5 para todos los restantes pares de argumentos.

Se supone que tal sujeto tiene acceso omnisciente a toda su historia mental pasada como también a toda su conducta pasada. Dado que ninguno de los hechos mentales o de conducta pasados puede servirle al sujeto para justificar su comportamiento lingüístico con relación a "+", el problema debe ser meramente el de encontrar un hecho que pueda adecuarse a la normatividad asociada al entendimiento de sus propias palabras y que, por lo tanto, pueda racionalizar su conducta lingüística con relación a ellas.

Sin embargo, estos intérpretes olvidan que además de la adecuación o de la robustez de tal hecho constituyente del significado se debe respetar la condición de acceso de un sujeto humano (aunque idealizado) a tal hecho. Ésta es precisamente la razón por la cual se puede rechazar el hecho que el cartesiano-empirista ofrece como constituyente del entendimiento lingüístico. Un antecedente histórico del tipo de escepticismo radical ejemplificado por el problema de Kripke sería la duda hiperbólica provocada por la posibilidad de que existiera un genio maligno, el escepticismo más radical que Descartes se imagina en la primera de sus *Meditaciones metafísicas.*

2. *Estrategia escéptica en contra del disposicionalismo (secciones VIII y IX)*

Kripke y Wittgenstein discuten y rechazan también el llamado disposicionalismo. El modelo propuesto por el disposicionalista para explicar el entendimiento lingüístico es el del mecanismo de estímulo y respuesta. La idea es concebir la competencia lingüística como un conjunto de disposiciones para usar palabras como resultado de determinados estímulos lingüísticos y no lingüísticos.

Para ilustrar tal mecanismo, tomemos el ejemplo de disposición lingüística más sencillo que aparece en el libro de Kripke. Él sugiere entender la disposición de un hablante competente del español con relación a la palabra "+" en términos del siguiente contrafáctico: si le fuera hecha una pregunta de la forma "¿cuánto es $m + n$?", el hablante hubiera respondido con la expresión p, tal que $p = m + n$. Según Kripke, esta propuesta es claramente insatisfactoria porque las disposiciones no po-

seen el tipo de normatividad característico de los ítem mentales y por lo tanto no pueden estar en una relación de justificación con las conductas lingüísticas que causan. La dificultad señalada tanto por Kripke como por Wittgenstein es que la relación normativa entre significado y uso no encuentra ninguna contrapartida en la relación entre disposición lingüística y uso. Lo que se entiende aquí por normatividad del significado corresponde a la intuición siguiente: si tiene sentido atribuir un determinado significado a cada una de las palabras de un hablante, entonces hay maneras correctas y maneras incorrectas de usarlas. Entendimiento de palabras implica obligación hacia ciertas conductas lingüísticas y no lingüísticas relacionadas con tales palabras. Además, tiene sentido suponer que tales normas del significado son conocidas por el hablante; o sea, que él puede corregir su propia conducta de manera intencional y voluntaria.

El argumento kripkeano en contra de la propuesta disposicionalista es en resumen el siguiente. La noción de significado lingüístico es normativa en el sentido que acabo de mencionar. Sin embargo, la noción de disposición lingüística no presenta el tipo de normatividad característico del significado. Por lo tanto, las disposiciones no pueden satisfacer las condiciones del escepticismo semántico. Sin embargo, la sección VIII del texto de Lazos no deja claro que lo que está en juego es la inadecuación de las disposiciones lingüísticas para generar el mismo tipo de normatividad que es característico del significado. Efraín Lazos únicamente menciona que el disposicionalismo no parece poder explicar la relación entre significado y uso que según él no puede ser causal. No veo por qué no pueda haber una relación causal entre un determinado entendimiento de una palabra por un hablante y su empleo por parte de él. Tampoco creo que se pueda encontrar evidencia en las *Investigaciones* de que Wittgenstein niegue una relación causal entre entendimiento lingüístico y uso de palabras. Lo que él demanda del disposicionalista es que explique también la relación normativa entre entendimiento y uso. Wittgenstein y Kripke concluyen que el disposicionalista no puede explicar esta relación.

3. *El escepticismo semántico no está en las* Investigaciones *(secciones X y XI)*

Efraín Lazos sostiene que Wittgenstein y Kripke están de acuerdo en su rechazo de los candidatos a constituyentes del significado que consisten en algún hecho acerca del hablante considerado aisladamente, por ejemplo, los candidatos propuestos por el cartesiano y por el disposicionalista. Sin embargo, Wittgenstein supuestamente evitaría la conclusión del escéptico ya que él (Wittgenstein) no asumiría las premisas de que entender una palabra es interpretarla correctamente ni de que hay que buscar un hecho acerca del individuo que determine tal interpretación correcta. Según Lazos, Wittgenstein negaría junto con el escéptico la primera premisa que demanda, pero rehusaría el desafío escéptico de la búsqueda del hecho constituyente del significado.

No me queda claro cuál es la base textual y argumentativa de Lazos para hacer tal afirmación. Al contrario, me parece que varios pasajes del texto de las *Investigaciones* sugieren que Wittgenstein está interesado en aquello que es constitutivo del entendimiento lingüístico. Por ejemplo, en su lucha con el problema de la constitución del seguimiento de reglas lingüísticas, él dice lo siguiente:

> Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? —Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.
>
> Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre. (*Investigaciones*, §198)

El mismo Lazos parece confirmar mi manera de leer las *Investigaciones* al citar el §199 en que Wittgenstein dice que el entendimiento lingüístico está constituido por nuestras costumbres o usos. En éste y en el parágrafo anterior (el 198), Wittgenstein

anuncia su solución a la pregunta acerca de lo que constituye el significado, la cual repite en el §202: el seguir una regla está constituido por determinada práctica. Pero ¿son nuestras prácticas lingüísticas hechos acerca de hablantes particulares? Si la noción de práctica así como la de acción intencional soporta la distinción tipo/instancia, entonces podemos hablar tanto de las acciones que constituyen la práctica de calcular (el tipo) como decir que un determinado hablante está calculando (o sea, ejemplifica tal práctica). En este segundo sentido, me parece natural afirmar que las prácticas lingüísticas de un individuo así como sus acciones intencionales y las creencias que tiene son hechos acerca de él. Por lo tanto, si es correcta esta interpretación de las observaciones de Wittgenstein sobre el seguimiento de reglas, entonces él propone una respuesta al desafío que, al principio, llamé la dimensión constitutiva del escepticismo sobre el significado.

4. *Sobre el argumento del lenguaje privado (secciones IV y V)*

Según la propia caracterización de Wittgenstein, un lenguaje privado es aquel que habla de objetos privados y, por lo tanto, un lenguaje que solamente una persona —la única persona que puede tener acceso a tales objetos— puede entender. Ejemplos de tal lenguaje son el idioma de sensaciones consideradas según el modelo cartesiano-empirista de lo mental (o sea, cuyo rasgo fundamental es su privacidad) y el lenguaje russelliano de los *sense-data.* De acuerdo con Lazos, la cuestión de la posibilidad de un lenguaje privado es equivalente al problema de la naturaleza de las experiencias sensoriales.

Esto no me parece de ninguna manera correcto. La posibilidad de un lenguaje privado y la naturaleza de las sensaciones son dos problemas distintos. Se puede plantear perfectamente el problema de la posibilidad de un lenguaje privado sin tocar el problema de las sensaciones, y viceversa. Sabemos que Wittgenstein en su segunda fase niega la existencia de objetos privados. Sin embargo, en su discusión acerca de la posibilidad de un lenguaje privado, está dispuesto a admitir la existencia de objetos privados solamente para los fines de la argumentación, es decir, con el objetivo de examinar la cuestión de si

podría haber un lenguaje a cuyas expresiones estuvieran asociados criterios objetivos para su empleo y que además refirieran tales expresiones a objetos privados.

Una fuente de evidencia a favor de la tesis de que Wittgenstein distingue estos dos problemas es que la conclusión de su argumento en contra del lenguaje privado no es que las sensaciones no puedan ser privadas, sino que si las sensaciones fueran privadas, no podría haber un lenguaje que hablara de ellas. Obviamente, tal conclusión lo lleva a preguntarse sobre la naturaleza de las sensaciones y posteriormente sobre la naturaleza de los estados mentales en general; pero ésta es una cuestión independiente de la cuestión de la posibilidad de un lenguaje que describa objetos privados.

Me pareció oscuro el papel que desempeña la discusión del argumento en contra del lenguaje privado en el texto de Lazos. Es posible que él crea que este argumento muestra que el modelo cartesiano de la naturaleza de las sensaciones no funciona. Pero si lo que dije más arriba sobre el argumento del lenguaje privado es correcto, entonces este argumento no constituye evidencia ni en favor ni en contra de cualquier modelo acerca de la naturaleza de las sensaciones.

POR QUÉ NO SOY FALIBILISTA*

GUILLERMO HURTADO

1. *Preámbulo*

El falibilismo es la doctrina que afirma que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

Esta doctrina goza de enorme popularidad en algunos sectores de la comunidad filosófica. El falibilismo ha sido descrito como el término medio virtuoso entre los extremos del escepticismo y el dogmatismo. También se lo ha presentado como el fundamento de la tolerancia a la que se aspira en una sociedad democrática. Para no pocos filósofos contemporáneos sería impensable poner en duda la doctrina falibilista.

A pesar de lo anterior, yo no soy falibilista. En lo que sigue voy a sostener que el falibilismo es contrario al sentido común y que no disponemos de buenas razones para aceptarlo.

2. *Falibilismo y sentido común*

Para que quede claro cuál es mi oponente en este trabajo, es preciso distinguir entre varios tipos de falibilismo que circu-

* He leído versiones previas de este ensayo en diversos foros. En todos ellos he recibido preguntas y objeciones que me han permitido poner más en claro mis ideas y corregir algunos errores —aunque me temo que no por ello este ensayo resulte ser menos falible. Agradezco, muy en especial, sus comentarios y críticas a Julio Beltrán, Leticia Chaurand, Manuel Comesaña, Plinio Junqueira Smith, Douglas McDermid, Oscar Nudler, Carlos Pereda y Ernesto Sosa. Una versión anterior fue publicada en *Crítica*, vol. XXXII, no. 96, diciembre de 2000, pp. 59–97.

lan en el mercado de las ideas.[1] También diré algo —para que se entienda desde *dónde* planteo mi alegato— sobre cuál es mi posición epistemológica.

Comencemos por señalar la diferencia que existe entre la falibilidad y la contingencia. El falibilismo no se reduce a la tesis de que las proposiciones que determinan el contenido de nuestras creencias son contingentes, *i.e.*, que es posible que sean falsas. Nuestras creencias, todas o cualquiera de ellas, podrían ser contingentes y, sin embargo, no cualquiera de ellas podría resultar ser falsa. No obstante, en su versión más extrema, el falibilismo implica la tesis de que todas nuestras creencias son contingentes, ya que se podría argüir que si algunas de ellas fueran necesariamente verdaderas, no cualquiera de ellas podría resultar ser falsa. La filosofía de Quine es un buen ejemplo de cómo el falibilismo, llevado a su extremo, tiene como consecuencia que hasta nuestras creencias matemáticas y lógicas se consideren revisables (Lakatos también ha defendido, con otros argumentos, un falibilismo respecto a las matemáticas). Empero, muy pocos falibilistas han renegado, como Quine, de la analiticidad y la verdad necesaria, y han restringido su doctrina a nuestras creencias sobre el mundo, para ser más exactos, a las contingentes.[2] Pienso que un falibilismo extremo como el

[1] El falibilismo no es nuevo; Carnéades y Jenófanes defendieron versiones de esta doctrina, pero fue C.S. Peirce quien lo bautizó así y, por ello, hay quienes le atribuyen la paternidad. Véase Peirce 1931, sec. 1.120. Habría que aclarar que Peirce restringía el falibilismo al ámbito de la ciencia, por lo que su postura no equivale a la que atacaré en este ensayo. Una lista de los falibilistas que han existido a lo largo de la historia sería muy larga, aunque seguramente estaría encabezada por Karl Popper, debido a su vehemente defensa de la doctrina. Una selección de algunos de los textos en los que Popper defiende esta doctrina puede hallarse en Miller 1995.

[2] Susan Haack ha afirmado que una definición adecuada del falibilismo no puede implicar que no haya verdades necesarias (*cfr.* Haack 1979). Para resolver este problema, ha propuesto que la doctrina falibilista se defina por medio de la siguiente disyunción: para cualquier p, tal que p es una creencia mía, o bien mi creencia p no garantiza su propia verdad, o bien pude haber creído algo distinto de p. De este modo, el falibilismo permite que se tengan creencias necesariamente verdaderas que, si bien no cumplirían con la primera parte del disyunto, tendrían que cumplir con la segunda parte, a saber, que sea posible que las haya creído y, por tanto, que haya estado equivocado. En este ensayo no me ocuparé del falibilismo tal como lo entiende Haack, ya

de Quine es, por varias razones que no podemos exponer aquí, indefendible, pero me parece que el falibilismo que restringe su doctrina a las creencias contingentes es igualmente indefendible. Este último será mi principal oponente en este trabajo, ya que los argumentos en contra de él valdrán también en contra de un falibilista más extremo como Quine.

También es preciso distinguir entre el falibilismo como doctrina sobre el conocimiento científico y el falibilismo como doctrina acerca del conocimiento en general. No es difícil percatarse de que, como afirma Nicholas Rescher, el segundo es menos plausible que el primero.[3] En la vida cotidiana tenemos creencias como "En condiciones normales, beber agua quita la sed", que no sólo incluyen cláusulas precautorias como "En condiciones normales", sino que hablan de cosas o hechos que están en la base de nuestra concepción del mundo, *e.g.*, que el agua quite la sed. En la ciencia, por el contrario, siempre hay más riesgo, ya que aspira al máximo grado de universalidad y de exactitud. Es importante marcar la distinción entre el falibilismo científico y el falibilismo general, ya que aunque desde una posición naturalista se invocaría una continuidad entre ambos, podríamos adoptar el primero sin el segundo (aunque no el segundo sin el primero). El falibilismo del que me ocuparé en este trabajo —el que pienso que no puede aceptarse— es el que versa sobre el conocimiento humano en general; sin embargo, diré algo sobre el falibilismo visto como una doctrina sobre el conocimiento científico.

Hay otra distinción entre dos tipos de falibilismo —también señalada por Rescher— que hemos de considerar antes de avanzar. El falibilismo, tal como lo he caracterizado, sostiene que:

(A) Cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

Obsérvese que esto no es lo mismo que afirmar que

(B) Cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa y muchas de ellas, quizá la mayoría, de hecho lo son.

que me parece que lo que el grueso de la comunidad filosófica entiende por "falibilismo" sigue siendo la doctrina que critico aquí. Sobre la reformulación de Haack y sobre otras que se han propuesto a partir de la suya, véanse Mott 1980; Carrier 1993; y Schlesinger 1984.

[3] Rescher 1998.

Ahora bien, podemos separar la segunda parte de (B) y quedarnos con

(C) Muchas de nuestras creencias, quizá la mayoría, son falsas.

Rescher llama a (C) "falibilismo sistémico".[4] Me parece que es un error catalogar (C) como una postura falibilista; pero de eso nos ocuparemos más adelante. Por ahora, observemos que puede sostenerse (A) sin (C), y viceversa. También está claro que podemos sostener las dos a la vez, como en (B). Quien afirme (B) no sólo piensa que su conocimiento actual del mundo es frágil, sino que, si lográsemos acercarnos a la verdad, comprobaríamos que lo que creíamos ahora estaba casi todo mal; *e.g.*, si restringiésemos (B) a nuestras creencias científicas, diríamos que la ciencia actual todavía está en pañales.[5]

Mi oponente principal en este trabajo es el defensor de (A). Si me opongo al defensor de (B) es, primordialmente, porque también suscribe (A).

Ahora bien, comprenderemos mejor el fondo del *dictum* falibilista si tomamos en cuenta la noción de *probabilidad*. Un falibilista afirmaría que la probabilidad de que cualquiera de nuestras creencias sea falsa nunca es *negligible*. En otras palabras, ninguna de nuestras creencias tiene una probabilidad de ser falsa igual a cero o reducible a cero. Aunque en el caso de nuestras creencias mejor justificadas dicha probabilidad sea menor que la de otras de nuestras creencias menos justificadas, ésta siempre tendrá algún peso epistemológico. Consideremos ahora la noción de *grados de creencia*. Tanto los falibilistas como sus oponentes aceptan que creemos con diversos grados de convicción. Pero a mí me parece que si alguien cree que cualquier creencia puede resultar ser falsa, que no hay garantías para la verdad de nada, ni cimientos seguros en el edificio del conocimiento, etc., entonces ese sujeto no podría creer nada con una confianza plena. Desde una perspectiva bayesiana, diríamos que un sujeto verdaderamente convencido de la doctrina

[4] Rescher 1984, p. 84.

[5] Se podría preguntar por qué en (A) y (B) se incluye la frase "puede ser". La respuesta que se daría es que se cree que algún día podría llegar a saberse cuáles de nuestras creencias eran falsas. Esto supone cierta dosis de optimismo epistémico que para algunos podría resultar injustificado.

falibilista ha de tener reservas iniciales que pueden provocar un descenso, por mínimo que sea, en el grado de convicción de todas sus creencias.

Ésta es, en mi opinión, la razón principal por la que podemos decir que el falibilismo es una doctrina *revisionista.* Si se pregunta a Fulano o a Zutano que si creen que cualquiera de sus creencias puede resultar ser falsa, seguramente responderán que no, y más aún, darán algunos ejemplos de lo que, en su opinión, son creencias infalibles. Ahora bien, que diga lo anterior no significa que piense que este asunto pueda dirimirse por medio de una encuesta. No es así como se determina que ésta, o cualquier otra doctrina, vaya de acuerdo o en contra del sentido común. Para mostrar que una tesis o doctrina no coincide con el sentido común es preciso enfrentar la tesis o doctrina en cuestión —en este caso el falibilismo— con ciertos principios sin los cuales no podríamos concebir lo que entendemos por el sentido común. Veamos de qué manera me parece que el falibilismo quebranta uno de estos principios.

Para el sentido común, las creencias se dividen en dos grandes bloques: aquellas que no pueden resultar ser falsas y aquellas que pueden resultar serlo. El creyente ordinario está convencido de que algunas creencias están tan bien fundamentadas que no tienen *ninguna* probabilidad de ser falsas, y también piensa que las que pueden resultar ser falsas están ordenadas de manera gradual desde aquellas que tienen una probabilidad mínima de serlo, hasta aquellas que muy probablemente resulten ser falsas y se creen con muchas reservas. Ahora bien, a mí me parece que el falibilismo borra la distinción entre las creencias que no pueden resultar ser falsas y aquellas que sí pueden serlo. En otras palabras, la tesis de que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa es una tesis revisionista. Pero al borrar la distinción entre las creencias que pueden resultar ser falsas y aquellas que no pueden serlo, que, según afirmo, es adoptada por el sentido común, a mí me parece que el falibilismo siembra en cada una de nuestras creencias la semilla de la duda. El falibilista confía en que esta semilla no puede germinar en todas sus creencias a la vez y, sobre todo, que no puede hacerlo de manera racional en aquellas de nuestras creencias que suponemos tienen la menor probabilidad de ser falsas. Esto

obliga al falibilista a defenderse de aquel que lo conmina a dudar de todo aquello que él mismo piensa que no es falso. Pero es importante percatarse de que a pesar de que el falibilista no es un escéptico, el revisionismo falibilista va *en la misma dirección* que el revisionismo escéptico.[6] El falibilismo y el escepticismo coinciden en borrar la distinción entre las creencias que pueden resultar ser falsas y las que no pueden serlo. Por otra parte, el falibilismo y el escepticismo comparten el supuesto —también revisionista, a mi modo de ver— de que ninguna evidencia y ninguna razón, por fuertes que sean, son una garantía para la verdad de una creencia. Para los creyentes ordinarios, por el contrario, hay evidencias y hay razones que no sólo apuntan hacia la verdad, sino que dieron en el blanco de ella.

El creyente ordinario no es un falibilista, ni tampoco, como es obvio, un escéptico. ¿Acaso es un dogmático? Puestas así las cosas, el falibilista podría adoptar con orgullo el mote de revisionista y describir su situación como un proyecto de ilustración de masas. Si el sentido común no es falibilista, nos diría, tanto peor para el sentido común.

Suponer que cualquier postura que no sea falibilista es o dogmática o escéptica es un error. También es un error suponer que el falibilismo es el término medio entre el dogmatismo y el esceptismo. Más adelante intentaré mostrar que el falibilismo está más cerca del escepticismo, que del punto medio entre éste y el dogmatismo. Pero vayamos por pasos.

No tengo nada en contra de un proyecto filosófico revisionista y, menos aún, en contra de un proyecto ilustrado. El problema con el falibilismo, como intentaré mostrarlo en la siguiente sección, es que carece de bases firmes para su revisión y que, por tanto, no ilustra sino que oscurece. Lo que hay que dejar en claro es que nuestra situación epistémica no es la que nos describe el falibilista —tengo dudas incluso de que la situación epistémica de los científicos sea la descrita por el falibilismo. El falibilista

[6] He defendido previamente la incompatibilidad del falibilismo con el sentido común en "El (supuesto) trilema del saber"; véase Hurtado 1996. En dicho ensayo —que versa sobre algunas ideas de Carlos Pereda acerca de estos asuntos— afirmé que el falibilismo es un tipo de escepticismo. Lo que ahora creo es que el falibilismo es un revisionismo epistémico que va en la misma dirección que el escepticismo y padece una debilidad argumentativa frente a él.

tiene la carga de la prueba. Él es quien tiene que convencernos de que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

Por otra parte, me parece tendencioso calificar de manera general al creyente ordinario de dogmático. Nadie es dogmático ni escéptico en sentido estricto. El dogmatismo y el escepticismo son, en realidad, posturas filosóficas, no cotidianas. Lo que encontramos son personas que *tienden* hacia uno u otro de estos extremos y por ello las llamamos dogmáticas o escépticas. Y, si estoy en lo cierto, el falibilismo tampoco es una postura cotidiana, sino filosófica.

Si queremos determinar la postura del sentido común, hemos de hacerlo a partir de la de aquellos con más sentido común, *i.e.*, la de aquellos individuos que en cualquier comunidad son los practicantes más perspicuos de las virtudes epistémicas aceptadas —aunque no siempre cultivadas— por la comunidad. Una vez que hacemos esto, encontramos algo que es más débil que el falibilismo, pero que es suficientemente bueno para rechazar los excesos del dogmático —que tiende a afirmar que nunca se equivoca, que todas sus creencias son verdaderas—, y los del escéptico —que tiende a afirmar, aunque sea de dientes para afuera, que siempre se equivoca, que todas sus creencias son falsas. Un creyente ordinario sensato no es falibilista, *i.e.*, no cree en (A) o en (B), sino que cree que:

(D) *Algunas* de nuestras creencias pueden resultar ser falsas.

y también cree, añadiría, que el conjunto de las creencias falsas, cuya extensión exacta *desconoce*, incluye algunas creencias que nos *sorprendería* encontrar ahí.

Cuando digo que no soy falibilista, lo digo desde mi convicción prefilosófica en la verdad de (D). Pienso que (D) no es una doctrina epistemológica (como el escepticismo o el dogmatismo o el falibilismo), sino la concepción sobre el conocimiento propia del sentido común, o, al menos, de lo que considero que es el sentido común o —para ser más precisos— de lo que considero que es la concepción del conocimiento del mejor sentido común.[7] E insisto, si a (D) se la llamase "falibilismo" (*e.g.*,

[7] Una razón por la que yo insistiría en que suscribir (D) no es defender

falibilismo débil o algo por el estilo), como no dudo que harían algunos, pienso que éste sería un uso inapropiado o, al menos, no convencional del término. El falibilismo es una doctrina que se formula con el cuantificador *cualquiera*; *i.e.*, que habla de cualquiera de nuestras creencias. Pero (D) se formula con un cuantificador distinto, *i.e.*, con *algunas*. Afirmar que cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa es más fuerte que afirmar que algunas pueden ser falsas; *i.e.*, de que algunas sean falsas no se sigue que cualquiera pueda serlo. Por lo tanto, llamar a (D) una postura falibilista es perder de vista la fuerza del cuantificador con el que se formula el falibilismo en sentido estricto.

Ahora bien, decir que algunas de nuestras creencias pueden resultar ser falsas tampoco implica que la mayoría lo sean. En (D) no se afirma, como en (C), que la mayoría de nuestras creencias pueden resultar falsas. ¿Por qué habríamos de suponer que la mayoría lo son? ¿Cómo saberlo? Más aún, podríamos sostener que aunque nuestras creencias falsas sean muchas, no podrían ser la mayoría.[8]

Suscribir (D) es aceptar que nos equivocamos con frecuencia, que no somos infalibles como se dice que lo es el Papa de Roma. Reconocer (D) es aceptar que somos limitados y esto nos debería hacer humildes. Al mismo tiempo, adoptar (D) nos motiva para seguir adelante en la búsqueda de la verdad.

Un oponente podría plantearme el siguiente reto: usted afirma que una persona sensata no creería que cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa, pero ¿cuáles serían aque-

una doctrina filosófica es que el falibilista o el escéptico son los que llevan la carga de la prueba en su crítica a (D). Creer en (D) no es lo mismo que ser un filósofo del sentido común. El hombre de la calle no es un filósofo y (D) no es una doctrina filosófica. Sin embargo, cuando se describe (D) como parte de una doctrina epistemológica, cuando se inscribe en un proyecto filosófico, *e.g.*, la mencionada filosofía del sentido común, esta posición deja de ser la del creyente ordinario y se convierte en una posición filosófica más.

[8] Aquí podría haber coincidencia entre un defensor de mi postura y un falibilista que aceptara el argumento de Davidson de que la mayoría de nuestras creencias no pueden ser falsas ya que de otra manera no podríamos interpretarnos los unos a los otros. He ofrecido una reconstrucción de este argumento de Davidson en "Ward on Davidson's Refutation of Scepticism"; véase Hurtado 1989.

llas creencias que el susodicho descartaría, con base en el mentado sentido común, como candidatas a la falsedad? Daré cuatro ejemplos:

(1) Yo pienso.

(2) No se cumplen todos mis deseos.

(3) Algunas cosas suceden antes que otras.

(4) Un triángulo tiene tres lados.

Podríamos, por supuesto, ofrecer más ejemplos, intentar algún tipo de taxonomía, e incluso intentar responder a la pregunta de qué tienen en común. Pero éste no es mi propósito en este trabajo. Con las cuatro creencias anteriores basta para lo que yo pretendo. Ahora bien, se podría hacer notar que estas creencias son, en un sentido, modestas. Son creencias compartidas por todos, que no requieren presupuestos teóricos o pruebas muy elaboradas o riesgosas, y que son defendidas incluso por personas iletradas. Se las podría calificar de triviales o de inanes; pero nada de eso, me parece, las descalifica como conocimientos genuinos.

Claro que hay muchas otras creencias de las que no tenemos la plena seguridad de que sean verdaderas. Y, como vimos, estas creencias se dan en grados diversos. Éstas son las creencias que sospechamos que pueden resultar ser falsas, y es aquí donde podemos encontrarnos con sorpresas: algunas de las creencias en las que más confiábamos pueden resultar ser falsas, y otras, con un grado de probabilidad menor, pueden no serlo. Éste es el terreno movedizo del error, campo en el que frecuentemente nos movemos. Pero reconocer lo anterior no debe hacernos dudar de aquello que sabemos que sí sabemos, por poco que sea. Ya lo dijo el poeta Jorge Guillén: "Duden con elegancia los más sabios. Yo, no. ¡Yo sé muy poco!"

Apenas he esbozado lo que, en mi opinión, es la actitud epistémica del sentido común. No abundaré más sobre ello, ya que para los propósitos de este ensayo —que son negativos y no constructivos— no es preciso elaborar con mayor detalle esta postura.

Mi oponente podría insistir en que lo que describo como la postura del sentido común no sería defendida por todos los cre-

yentes ordinarios. Es más, me podría asegurar que el creyente ordinario está mucho más cerca del falibilismo de lo que yo afirmo o que, al menos, tiene intuiciones encontradas que lo llevan tanto a (D) como a (A). O incluso me podría reclamar que no existe eso que yo llamo el sentido común y que no es sino otra invención filosófica. Aunque ya he ofrecido las razones por las cuales pienso que el falibilismo es un revisionismo, finalizo esta sección con el esbozo de un razonamiento antifalibilista que no depende del recurso del sentido común. La idea central en la que se apoya este argumento —que quizá merece el calificativo de *trascendental*— es que creencias como (1), (2), (3) y (4) son *paradigmas de verdad*. En otras palabras: comprender el significado de los predicados "es verdadero" y "es falso" presupone creer que estas creencias —entre algunas otras de un conjunto sin bordes precisos— son verdaderas, y no sólo eso, sino saber que lo son. Wittgenstein vislumbró algo parecido cuando dijo que si nuestras creencias más básicas no son verdaderas, entonces no podríamos dejar de hacernos la pregunta: ¿cómo comprender ahora el significado de "verdadero" y "falso"?[9]

3. *Argumentos en favor del falibilismo*

Si el falibilismo es, como he afirmado en la sección anterior, una doctrina revisionista, el falibilista ha de convencernos de la verdad de su tesis. Voy a examinar los que me parece que son los argumentos más comunes en favor del falibilismo. Ninguno de ellos, como veremos, llega a la conclusión deseada.

3.1. Argumentos histórico-pragmáticos

Estos argumentos sostienen que el falibilismo no se sigue de ninguna teoría o supuesto filosófico, sino de examinar la historia y la práctica científica y, en general, epistémica. El falibilista nos pediría que echáramos un vistazo a la historia de la ciencia.

[9] *Cfr.* Wittgenstein 1975, p. 67. Quisiera aclarar que cuando uso esta intuición wittgensteiniana respecto de la verdad de ciertas creencias básicas no pretendo sugerir que Wittgenstein suscribiría las tesis antifalibilistas que defiendo. Por otra parte, tampoco coincidiría con Wittgenstein respecto de otras de las tesis epistemológicas que él defiende en *On Certainty*.

Incluso las teorías empíricas que parecían mejor sustentadas, como la física de Newton, han sido inesperadamente refutadas por nuevos datos. Si esto sucede en las ciencias naturales, la corona del conocimiento, ¿cómo no va a suceder en la vida diaria?, preguntaría el falibilista. Mañana podríamos descubrir que cualquiera de nuestras creencias es falsa. Podemos imaginar innumerables casos en los que esto puede suceder, *e.g.*, casos de errores espectaculares, de engaños malignos. Pero el falibilista sostendría que para llegar a su conclusión no se necesita imaginar nada extravagante, puesto que es la experiencia misma la que muestra que jamás podremos estar convencidos de la verdad de ninguna de nuestras creencias.

A mí me parece que del razonamiento anterior no se desprende la tesis falibilista, sino la tesis del sentido común de que *no siempre* sabemos cuándo una creencia es verdadera, ni siquiera cuándo está bien apoyada en datos y razones. Del hecho de que en numerosas ocasiones hayamos descubierto que creencias que teníamos por verdaderas, con base en datos y razones que parecían adecuados, eran en realidad falsas, no se sigue que cualquiera de nuestras creencias pueda resultar falsa.

Hay otra versión más sofisticada del argumento histórico que afirma que es un hecho que la ciencia ha progresado y que sin el falibilismo no pudo haberlo hecho. La versión del argumento dada por Popper dice que el conocimiento humano progresa de manera constante hacia la verdad. Este progreso ha podido lograrse gracias a un proceso continuo de refutación de conjeturas falsas. Y la mejor manera de avanzar en este proceso es no dejar ninguna de nuestras hipótesis fuera de la mesa de discusión; *i.e.*, fuera del proceso público en el que revisamos las razones y los datos en su favor, y que nos puede llevar a su refutación. Este proceso de conjeturas y refutaciones, que según Popper tiene al falibilismo como telón de fondo, es lo que ha permitido el espectacular avance de la ciencia y de la técnica.

La visión del científico como alguien siempre dispuesto a aceptar sus errores y a poner la verdad por encima de sus intereses es, por decir lo menos, idealizada. Como sabemos, los científicos se han resistido en no pocas ocasiones al propio progreso científico; no obstante, podríamos aceptar la descripción de Popper con todas estas reservas. La cuestión es que aunque

aceptemos que está en lo cierto en lo que se refiere a que la dialéctica de conjeturas y refutaciones ha fomentado y fomenta el avance de la ciencia, esta dialéctica no implica —como parece suponerlo Popper— la tesis falibilista. Soy de la opinión de que un científico puede adoptar la postura del sentido común que he descrito —es decir, la hipótesis más débil de que algunas o muchas de nuestras creencias pueden resultar ser falsas— y tomar sus propuestas teóricas como conjeturas refutables.

Se podrían dar razones para describir el comportamiento epistémico ideal de los científicos mediante una especie de *falibilismo metodológico.* Para que progrese la ciencia, se diría, lo único que tendría que aceptar un científico es la siguiente regla: *actúa en tu proceder científico como si cualquiera de tus teorías y cualquiera de tus resultados pudieran resultar ser falsos;* i.e., *procura someter a un escrutinio crítico cualquier teoría o resultado y tolera que otros hagan lo mismo con cualquiera de tus teorías o resultados.*

Pero quizá esto es demasiado fuerte, ya que podríamos afirmar que hay datos de los que no tiene sentido dudar metodológicamente. Pero más allá de si pudiéramos delimitar la regla anterior, es importante señalar que este falibilismo metodológico no es, en un sentido estricto, una tesis epistémica, sino una suerte de regla procedimental. Por lo tanto, podríamos decir que no es preciso ser un falibilista epistémico para ser un buen científico, sino tan sólo que parece que es conveniente adoptar, en algunas ocasiones, quizá no en todas, un falibilismo metodológico.[10]

Cabe añadir que sería un error afirmar que este falibilismo metodológico, además de ser una regla procedimental de la investigación científica, ha de ser una norma epistémica de la vida diaria. No podemos ir por la vida actuando como si cualquiera de nuestras creencias pudiera ser falsa. Es más, para sobrevivir como especie tenemos que actuar, en no pocos casos, de tal manera que ni siquiera nos pueda pasar por la cabeza la idea de que lo que creemos en ciertas circunstancias pudiera resultar

[10] S. Haack (1979) ha afirmado que Peirce veía en el falibilismo no tanto una tesis epistemológica, sino una recomendación epistemológica: siempre hemos de estar dispuestos a revisar nuestras creencias a la luz de nuevas evidencias.

ser falso —*e.g.*, si me ataca un tigre o se incendia la casa. Es cierto que en otras circunstancias nuestra sobrevivencia parecería depender de actuar como si algunas de nuestras creencias pudieran resultar ser falsas, y por ello procedemos con cautela y revisamos los datos en cuestión —*e.g.*, si pilotamos un aeroplano u operamos una central nuclear. Pero sería un error privilegiar estos casos de manera que los eleváramos a la categoría de regla general de conducta epistémica.

3.2. Argumentos epistemológicos

Voy a considerar tres argumentos epistemológicos que se han dado en favor del falibilismo. El primero se basa en el problema de la inducción, el segundo en la tesis de que no hay observaciones neutrales, y el tercero en la tesis de la subdeterminación de las teorías empíricas.

El problema de la inducción planteado por Hume consiste en mostrar que cualquiera de nuestras leyes y cualquiera de nuestras predicciones puede resultar ser falsa, ya que lo que ha sucedido en el pasado no implica lo que sucederá en el futuro. Según Popper, de esto se sigue que ninguna ley puede ser verificada de manera definitiva por cualquier número de predicciones exitosas. Por esta razón, Popper propuso que las hipótesis científicas han de falsificarse, no de verificarse. El falsabilismo popperiano está estrechamente conectado con su falibilismo, aunque el primero no implica el segundo, ni viceversa.

Se han propuesto varias respuestas al problema de la inducción y al falsabilismo popperiano y sería fastidioso examinarlas todas. En respuesta al argumento que parte del problema de la inducción para concluir el falibilismo, podemos simplemente decir que este problema, de ser genuino, afecta sólo a los enunciados generales. Por ello, no nos lleva al falibilismo entendido como una doctrina acerca de cualquiera de nuestras creencias. Ni siquiera da lugar a un falibilismo científico, puesto que hay enunciados científicos singulares, *e.g.*, los enunciados observacionales.

El problema de la inducción ha sido reformulado por Nelson Goodman. El nuevo problema de la inducción, como él lo lla-

mó, consiste en mostrar que no tenemos ningún criterio para distinguir los predicados proyectables de los no proyectables. Goodman nos invita a considerar el predicado "verdul". La evidencia que verifica el enunciado "Las esmeraldas son verdes" también verifica "Las esmeraldas son verdules". Si asumimos que cualquier predicado puede estar asociado con varios predicados del tipo de "verdul", los datos que verifican cualquier enunciado general no implican que tal enunciado sea verdadero, por lo que hemos de aceptar que cualquiera pueda resultar falso. Ahora bien, con el nuevo problema de la inducción sucede lo mismo que con el viejo: no lleva a la conclusión de que cualquier enunciado singular puede resultar ser falso.

El falibilista podría decir que los argumentos, viejos y nuevos, en contra de la inducción no sólo afectan a los enunciados generales, sino a todos los singulares. A mí me parece que si bien podemos conceder que el problema de la inducción socava la justificación de algunos enunciados singulares, no veo cómo podríamos sostener que los afecta a todos. Para probar lo anterior, el falibilista tendría que mostrar que todas nuestras creencias son, a fin de cuentas, inductivas o que dependen, de una manera relevante, de creencias inductivas; pero soy incapaz de comprender de qué manera podría ser esto posible.

Veamos ahora el segundo argumento. En "Proposiciones protocolares", Neurath sostuvo que para ninguna proposición existe un *noli me tangere*, que todas pueden someterse a un proceso de verificación y, por lo tanto, ser falsificadas. Neurath afirma que la tesis de que hay proposiciones protocolares es una consecuencia del supuesto de que hay "vivencias inmediatas", *i.e.*, datos no contaminados por la teoría.[11] Pero Neurath sostiene que los enunciados observacionales de todas nuestras teorías empíricas no están desprovistos de cierta carga teórica. Esto supondría que la única manera en la que podríamos confiar en que no todas nuestras creencias son falibles es si tuviéramos un acceso directo, no mediado, a los hechos.

Me parece que del supuesto de que no tenemos un acceso directo a los hechos no se sigue que cualquiera de nuestras creencias pueda resultar falsa. En algunos casos, las teorías que

[11] Neurath 1965, pp. 209-210.

median entre nosotros y los hechos pueden *ajustarse* de manera perfecta a estos hechos. El falibilista podría insistir en que aunque esto fuera así, jamás podríamos saber cuándo hay un ajuste perfecto, ya que para ello tendríamos que comparar nuestras teorías sobre los hechos con los hechos mismos y esto es, según la hipótesis en cuestión, imposible. Pero —también insisto— de que no podamos comparar descripciones con hechos no se sigue que cualquiera de nuestras creencias pueda resultar ser falsa. Además, podríamos responder que aunque fuera imposible la mentada comparación entre las descripciones y los hechos, en algunos casos *sabemos* que el ajuste es perfecto. La carga de la prueba de la hipótesis contraria está del lado del escéptico o del falibilista.

Nuestro oponente podría responder que una vez que se abandona el *mito de lo dado*, la conclusión falibilista parece desprenderse de inmediato, ya que si no podemos hablar de un fundamento de nuestro conocimiento sobre el mundo, algo dado sobre lo cual edificamos el resto de nuestro conocimiento, no podemos tampoco aceptar creencias que no puedan resultar ser falsas; por ejemplo, en *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Wilfred Sellars afirmó que el conocimiento es racional no porque tenga un fundamento, sino porque es una empresa autocorregible que puede poner en duda cualquier afirmación, aunque no todas a la vez.[12]

Mi respuesta es igual a la del caso anterior, puesto que el argumento del falibilista es similar. Podemos abandonar el llamado mito de lo dado, es decir, la idea de que el conocimiento tiene un fundamento neutral —*i.e.*, no impregnado por nuestros conceptos y por nuestras razones—, y, sin embargo, negar, sin caer en una contradicción, que cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa. Podríamos, por poner un ejemplo, seguir la ruta que parte del abandono del mito de lo dado para llegar al idealismo, y sostener que no cualquiera de nuestras creencias puede resultar ser falsa, porque de lo contrario se produciría un desperfecto en nuestro sistema de creencias que no podríamos tolerar.

[12] Sellars 1997, p. 79.

Examinemos ahora el argumento basado en la subdeterminación de las teorías empíricas. Según esta tesis, dado cualquier cuerpo de datos empíricos —actuales, futuros o posibles— puede haber más de una teoría consistente con dicho cuerpo de datos. Es decir, aunque determinásemos de manera definitiva todos los datos, podríamos tener dos teorías distintas e incompatibles, incluso con la misma simplicidad, elegancia y fuerza explicativa, acerca de la realidad y, por ello, no saber jamás cuál de las dos es *la* verdadera.[13] Como las dos teorías son empíricamente equivalentes y todos los datos han sido fijados, no hay con qué falsificarlas. El falibilismo de Quine es el más drástico de todos; para él, la ciencia y, en general, el edificio del conocimiento humano, es falible, cualquiera de sus enunciados es corregible, incluso los de la lógica y la matemática. La tesis de la subdeterminación parece mostrar que puede haber varias maneras, igualmente fundamentadas, de concebir el mundo. Esto no significa que haya tantos mundos como maneras de concebirlo. Quine no es un irrealista, ni un realista interno, para él hay un solo mundo. ¿Por qué, entonces, nuestro conocimiento de ese único mundo está subdeterminado? Quine sugiere que esto se debe a la existencia de hechos inaccesibles y de limitaciones humanas insuperables.[14] No dice más, pero podríamos imaginar que él aceptaría que un ser perfecto podría solucionar el empate entre dos teorías rivales. A nosotros, los humanos, la verdad última nos está vedada.

Ahora bien, la subdeterminación de las teorías empíricas ha sido puesta en duda en más de una ocasión y yo comparto algunas de esas dudas.[15] Pero creo que podríamos conceder que es verdadera y rechazar el falibilismo.

[13] Quine distingue esta conclusión de la tesis de la indeterminación de la traducción, que, para él, concluye que la idea de que las proposiciones son el significado de las oraciones es indefendible; sin embargo, en algunas ocasiones, Quine ha intentado pasar de la tesis de la subdeterminación a la tesis de la indeterminación. Este paso, como ha afirmado Raúl Orayen, es poco claro. Me he ocupado de este asunto en "Los significados dentro de las cajas negras" (1993).

[14] Quine 1990, p. 101.

[15] Véase, *e.g.*, la crítica a la tesis de la subdeterminación que Laudan y Leplin hacen en "Empirical Equivalence and Underdetermination" (1991).

Me parece que si bien una consecuencia de la subdeterminación es que cualquiera de nuestras creencias científicas puede resultar ser falsa, de esto no se sigue que cualquiera de nuestras creencias cotidianas pueda resultar serlo. Para comprobar lo anterior, hemos de marcar lindes al *holismo* quineano. La idea es que si dos teorías rivales comparten los mismos datos observacionales, estos datos deben poder ser formulados de manera *independiente* de cada teoría. El candidato idóneo para expresar estos datos sin presuponer las teorías es el lenguaje natural. Pero si en el lenguaje natural podemos expresar esos datos, parecería que es *neutral* con respecto a cualquiera de las dos teorías rivales. La respuesta de Quine es que incluso un término no teórico como "agua", cuando se usa en la descripción de un suceso cotidiano, tiene conexiones semánticas con términos teóricos –*e.g.*, con H_2O– y que, por tanto, no es semánticamente autónomo. En años recientes se han formulado varias críticas al holismo de Quine.[16] Yo no negaría que alguna tesis holista con respecto al lenguaje natural es verdadera, pero pienso que podemos sostener que no hay un sistema holista que abarque el lenguaje natural y las teorías científicas. La idea de fondo es que se puede hablar del mundo sin tener teorías científicas sobre el mundo. Me parece que el significado de "agua" se mantendría inalterable si se borraran todas la teorías científicas de la faz de la tierra –pero no si el lenguaje ordinario se mutilara de manera tal que ya no fuera reconocible. En otras palabras, podemos conceder que el significado de "agua" no es independiente de un conjunto de significados del lenguaje natural y sostener, sin embargo, que es independiente de casi cualquier conjunto de significados empleados por una teoría empírica. "Agua" significaba lo mismo antes de que se llegara a la conclusión de que es H_2O. Las teorías científicas van y vienen y el lenguaje natural sigue ahí; puede cambiar como resultado del cambio científico –pensemos, por ejemplo, de qué forma las nociones del psicoanálisis se han integrado al habla cotidiana–, pero no tiene por qué hacerlo y muchas veces no lo hace. Una vez que hemos afirmado que hay creencias cotidianas que no dependen holísticamente de creencias científicas, respondemos a Quine

[16] Véanse Fodor y Lepore 1992, y Devitt 1995.

que si llegáramos a la situación imaginaria en la que todos los datos sobre el mundo hayan sido determinados, podría haber, en principio, un lenguaje compartido por las teorías rivales en el que pudieran expresarse estos datos o por lo menos algunos de ellos y, en consecuencia, habría creencias compartidas por los defensores de ambas teorías. Estas creencias compartidas en el marco de un lenguaje común, que no sería otro que el lenguaje ordinario, pueden no ser falibles, ya que serían independientes de las demás creencias teóricas de ambos sujetos, que son falibles de acuerdo con la hipótesis planteada.

3.3. Argumentos éticos

Los argumentos en favor del falibilismo que parten de la presunta relación entre esta doctrina y ciertas virtudes como la tolerancia son, quizá, los más populares pero, a la vez, los más enclenques. A veces el argumento se ofrece en forma de una falacia: se afirma que del falibilismo se sigue la tolerancia, y luego se sostiene que si se rechazara aquél habría que rechazar la tolerancia. De este modo, el oponente del falibilismo queda por los suelos de la virtud, puesto que las buenas conciencias ven en la tolerancia un elemento indispensable para el cimiento de una sociedad democrática. Ahora bien, si el defensor del argumento moral quiere presentar un argumento válido, podría sostener que la *única* base de la tolerancia es el falibilismo, por lo que si rechazamos el falibilismo tendríamos que hacer lo mismo con la tolerancia; y como no podemos permitirnos tirar por la borda la tolerancia, tampoco podemos rechazar el falibilismo.[17] Me parece que este argumento, aunque válido, tiene una premisa falsa, a saber, que la única base de la tolerancia es el falibilismo. Ahora bien, antes de preguntarnos sobre cuál es

[17] Me parece que un argumento similar se ofrece con respecto al relativismo. Me da la impresión de que al defensor del realismo antirrelativista se lo mira, en ocasiones, con cierta sospecha, no sólo porque se piensa que su doctrina es una antigualla superada, sino porque se cree que un realista no podría ser un multiculturalista (y se supone que esto es algo muy malo). No son pocos los falibilistas que son relativistas y que consideran que su postura tiene algún privilegio moral. He expuesto mis razones en contra del relativismo metafísico en mi ensayo "Realismo, relativismo e irrealismo" (1998b).

el fundamento de la tolerancia, hemos de examinar la relación que guarda con el falibilismo.

La conexión entre falibilismo y tolerancia ha sido planteada por muchos filósofos. Para Voltaire, por ejemplo, la tolerancia se sigue de la condición humana.[18] Como todos somos falibles, hemos de ser tolerantes los unos con los otros. Voltaire va más allá y afirma que la tolerancia es el primer principio del derecho natural y del humano; sin embargo, Voltaire exagera. La tolerancia no está por encima del bien, ni de la verdad, ni de la justicia, por eso siempre ha de tener límites. Pero dejando a un lado esta cuestión, la conexión entre falibilismo y tolerancia es la siguiente: entre mis creencias hay varias acerca de la falsedad de las creencias de otras personas, pero si el falibilismo es verdadero, es posible que cualquiera de mis creencias acerca de la falsedad de las creencias de otras personas sean falsas y, por tanto, las de ellos sean verdaderas. Si soy falibilista, he de aceptar que cualquiera que piense distinto de mí, por malas que me parezcan sus razones, puede estar en lo cierto; y aunque no fuera así, tanto su postura como la mía son igualmente falsificables en principio, por lo que hemos de ser tolerantes con las ideas de otros.

Aceptemos que del falibilismo se desprende la tolerancia. Lo que tenemos que considerar ahora es si el fundamento de la tolerancia es el falibilismo. Me parece que uno puede adoptar la postura del sentido común —*i.e.*, la hipótesis más débil de que muchas de nuestras creencias pueden resultar ser falsas— y defender la tolerancia. Un antifalibilista puede ser tan tolerante como un falibilista, ya que la tolerancia se puede defender, como de hecho se ha defendido, de diversas maneras: por razones morales, políticas e incluso prudenciales.

El falibilista podría respondernos de la siguiente manera: aunque se ha defendido la tolerancia sin el falibilismo, la única manera de darle un fundamento sólido a la primera es mediante el segundo. Podría decirse que la tolerancia del falibilista es más segura que la del no falibilista, ya que el no falibilista puede dejar de tolerar lo que toleraba, o no tolerar desde un principio. En cambio, mientras el falibilista siga siendo falibilista, tolerará

[18] Véase la entrada "Tolerancia" en su *Dictionnaire philosophique*.

cualquier cosa y no dejará de hacerlo en ningún caso. A mí me parece, por el contrario, que lo que esto muestra es que el falibilismo no es el mejor fundamento de la tolerancia, sino, muy por el contrario, que la tolerancia a la que se llega mediante el falibilismo no es la que deseamos. No se puede tolerar cualquier cosa. Sobre esto hay un acuerdo casi unánime. Incluso un falibilista como Popper era muy claro con respecto a que no se puede tolerar todo. Lo que es intolerable, decía Popper, es la intolerancia.[19] Pero lo que no está del todo claro es qué *tipo* de razón daba Popper para no tolerar a los enemigos de la sociedad abierta. A veces parece que se trata de un principio de reciprocidad: yo te tolero si tú me toleras; pero éste no es un principio que se desprenda del falibilismo, sino más bien una razón prudencial o política. Otras veces parece que Popper sustenta su intolerancia hacia los intolerantes en la *verdad* de la tesis falibilista. Aquí es donde, en mi opinión, se encuentra la falla principal del razonamiento popperiano y la debilidad intrínseca de la tolerancia falibilista. Y es que, como veremos con más detalle en la siguiente sección, hay un corolario del falibilismo que tiene un aire de paradoja y que le impide al falibilista tomar su doctrina como algo *definitivo*, *i.e.*, como algo de lo que no puede dudarse ni discutirse, ni siquiera *combatirse* legítimamente. Lo que tengo en mente es que si el falibilismo es verdadero, el falibilista ha de aceptar que su creencia en el falibilismo puede resultar ser falsa y que, por lo tanto, el intolerante dogmático puede estar en lo cierto y, en consecuencia, hay que tolerarlo. Pero si, por el contrario, afirmamos que el falibilismo es una verdad indiscutible y que por ello es ilegítimo combatirlo o desobedecerlo —como parece pensarlo Popper—, entonces está claro que el falibilismo es falso, ya que al menos una de nuestras creencias, la creencia en el falibilismo, no puede resultar ser falsa.

En resumen: el falibilismo no es el único ni el mejor cimiento de la tolerancia. Es un error suponer que pueden fijarse límites estrictos a la tolerancia sin dejar de ser falibilista.

[19] Véase, *e.g.*, Popper 1987.

4. *La debilidad dialéctica del falibilismo*

El falibilista afirma que cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa; sin embargo, el falibilista, a diferencia del escéptico, cree en una multitud de cosas, *i.e.*, no duda. Esto es porque el falibilista cree que, en efecto, tenemos creencias verdaderas; no obstante, es evidente que tendría que aceptar que esta creencia, puede ser, como cualquier otra, una creencia falsa. Es decir, el falibilista ha de aceptar que no podemos saber con certeza si la creencia de que tenemos creencias verdaderas es una creencia verdadera. Tampoco puede saber con seguridad si nuestros argumentos contra el escéptico están basados en creencias verdaderas. Por tanto, aunque podría seguir creyendo que el escepticismo es falso, no podría saber con certeza si lo es o si las razones que esgrimimos contra el escéptico son verdaderas.

La única manera en la que el falibilista podría sostener con seguridad que el escepticismo es falso es dejando de ser falibilista al menos en este caso, *i.e.*, aceptando que no cualquier creencia puede resultar falsa y que sabemos que la creencia de que el escepticismo es falso es verdadera. Por consiguiente, el falibilista tiene que aceptar que el falibilismo puede ser falso y que, aunque él tenga argumentos aparentemente sólidos en contra del escepticismo, éste puede ser verdadero. Y —dicho sea de paso— lo mismo le sucede al falibilista con el dogmatismo. El falibilista ha de admitir que las creencias no justificadas, e incluso falsas en apariencia, del dogmático pueden resultar ser verdaderas. En una discusión con ellos —escépticos y dogmáticos—, no podría encontrarse jamás en una posición vencedora. Llamo a esto la *debilidad dialéctica* del falibilismo frente al escepticismo y el dogmatismo.

Ahora bien, esto podría describirse como una virtud del falibilismo. Si el falibilista es modesto, ha de reconocer que puede estar equivocado y, por lo tanto, ha de tolerar a sus oponentes, incluidos los escépticos y los dogmáticos. Pero no pienso que sea una virtud del falibilismo que tenga una posición tan frágil en su enfrentamiento con el dogmatismo y el escepticismo. Quizá este resultado no equivalga estrictamente a una refutación del falibilismo —aunque yo diría que una doctrina

epistemológica sin recursos para combatir al escepticismo es poco recomendable—, pero por lo menos muestra que el falibilismo no es, como se supone, la mejor opción para eludir los extremos del escepticismo y el dogmatismo. Por otra parte, esta debilidad del falibilismo frente al dogmatismo también muestra, como ya vimos, que aquélla no es la doctrina más adecuada para fundamentar la tolerancia que queremos.

Podría responderse que aunque el falibilista tenga que aceptar que las posturas del dogmático y del escéptico pueden resultar ser verdaderas, esto no significa que no pueda rechazarlas sobre otras bases. Si el falibilista padece una debilidad dialéctica frente a escépticos y dogmáticos, podría evitar esta situación si lograra descartar las posturas de ambos *sin tener que discutir con ellos*. Lo que pretendería el falibilista sería descalificar el escepticismo y el dogmatismo como posturas con las que se puede debatir adecuadamente.

Una manera es la siguiente: el escéptico sostiene que es razonable dudar de aquello en lo que creemos; sin embargo, es un hecho que la discusión racional está basada en reglas que determinan las maneras en las que ofrecemos razones para defender una creencia frente a otros y en las que respondemos a dichas razones cuando no se comparte la creencia en cuestión. Ahora bien, parece que ni el dogmático, ni el escéptico respetan estas reglas y, por ende, no son sujetos racionales plenos. El dogmático rechaza la regla de que si uno defiende una creencia frente a otros, ha de ofrecer razones o evidencias en favor de ella. El escéptico rechaza la regla de que no puede ponerse en duda una creencia en favor de la que se han ofrecido razones y datos plausibles, y no existen refutaciones o datos adversos con el mismo grado de plausibilidad o con otro mayor. Pero si el dogmático y el escéptico no aceptan estas reglas, entonces, podría decirse que no tenemos por qué aceptar sus posturas, ni sus creencias.

No obstante, podría responderse que si la justificación de las reglas de argumentación racional está basada en ciertas creencias, el falibilista también ha de aceptar que dichas creencias pueden resultar ser falsas. Por lo tanto, aunque el falibilista defienda a pie juntillas las reglas de discusión racional que violan los escépticos y los dogmáticos, ha de tolerar que el escéptico y

el dogmático no las respeten. Es más, un falibilista comprensivo (o derrotista) podría describir al dogmático y al escéptico como sujetos racionales que, pese a todo, rechazan nuestras reglas de discusión racional.

En defensa del falibilista podría decirse que es falso que las reglas de discusión racional requieran justificación. Podemos ofrecer el siguiente argumento en contra de esta tesis. Si estas reglas tuvieran que justificarse, nos enfrentaríamos al siguiente trilema:

(i) si utilizamos las reglas que deseamos justificar en su justificación, ésta sería circular;

(ii) si utilizamos otras reglas, tendríamos que justificarlas mediante reglas distintas y caeríamos en una regresión infinita; y

(iii) si no utilizamos reglas, la justificación sería arbitraria.

Como ninguno de los cuernos del trilema es aceptable, hay que negar que las reglas de la discusión racional requieran justificación. Lo único que quizá podríamos decir en favor de estas reglas, aunque no sea necesario decir nada en su defensa, es que no dependen de razones, sino de nuestras formas de vida, de nuestras instituciones dialécticas, o de algo por el estilo.

El argumento anterior parece prometedor, pero tampoco le sirve al falibilista, ya que él tendría que admitir que las creencias en las que se basan sus premisas pueden resultar ser falsas. Por lo tanto, el falibilista ha de aceptar que la conclusión del argumento contra el escepticismo y el dogmático que afirma que éstos violan alguna regla de discusión racional puede resultar ser falsa y, por ende, que el escéptico puede estar en lo cierto.

Podría decirse que aunque el escéptico no pueda hacer que el escéptico y el dogmático admitan su derrota, eso no significa que, en realidad, no quede en una posición victoriosa frente a ambos, ya que podemos acudir ante un tribunal público de la razón que determine cuál de los contendientes queda en mejor posición al final del debate. A fin de cuentas, podría decirse, es a este auditorio y no al escéptico y al dogmático a quien en realidad se desea convencer. De ser esto así, podríamos estar

seguros de que el tribunal convalidaría la objeción de que el dogmático y el escéptico violan las reglas de discusión racional.

Pero, atención: esto no significa que el vencedor final de la disputa sea el falibilista. Yo diría que si el tribunal condena al escéptico y al dogmático, haría lo mismo con el falibilista, aunque por otro delito. La sentencia del tribunal en contra de los escépticos y los dogmáticos se basa en la norma de que las reglas de discusión racional no pueden ser quebrantadas. No se permite inconformidad en contra de esta sentencia —*i.e.*, tanto los escépticos como los dogmáticos quedan sin derecho a decir nada más en su favor—, ya que el tribunal se atribuye a sí mismo *infalibilidad*, por lo menos, en este punto. Pero, por lo mismo, me parece que el tribunal también condenaría al falibilista por no admitir que, en algunos casos, hay creencias infalibles. Ésta sería otra manera de entender la debilidad dialéctica del falibilismo.

Supongamos, empero, que el tribunal no se atribuya a sí mismo infalibilidad; *i.e.*, que admita el recurso de apelación, y que, por tanto, no condene también al falibilista. El abogado del escéptico podría entonces aducir que el argumento que condena al escéptico no concluye que el escepticismo sea *falso*, sino que no cumple con las reglas de discusión racional. Falta la premisa de que si *p* queda fuera del campo de la discusión racional, *p* no puede ser verdadera; pero, ¿podríamos defender esta premisa sin caer en un hegelianismo, *i.e.*, en la tesis de que sólo lo racional es real? Algo similar sucede, dicho sea de paso, con la irrealizabilidad vital de la doctrina escéptica. Para concluir, con base en ello, que el escepticismo es *falso*, falta la premisa de que si una doctrina tiene consecuencias vitales irrealizables, entonces es falsa. En este caso, como en el anterior, es el oponente del escéptico quien tiene la carga de la prueba. Ahora bien, cada vez que el escéptico logra que su oponente ofrezca nuevas razones, adquiere ventaja dialéctica, ya que la carga de prueba de su oponente se ve incrementada. El problema con estos argumentos es que conceden demasiado terreno al escéptico desde el inicio de la disputa y luego acumulan carga probatoria sin poder doblegarlo. En las pugnas con el escéptico —como en las riñas callejeras— no hay que conceder ninguna ventaja a nuestro oponente.

5. *Conclusiones*

Con base en lo anterior podemos concluir lo siguiente:

(I) El falibilismo no coincide con el sentido común, por lo que es una postura revisionista y lleva la carga de la prueba.

(II) Los argumentos más comunes en favor del falibilismo no son concluyentes. No hay, por ello, buenas razones para ser falibilista.

(III) Además, el falibilismo tiene una debilidad dialéctica frente al escepticismo y el dogmatismo.

No está de más reiterar que no pretendo que otra conclusión de este ensayo sea que (I), (II) y (III) son infalibles.

6. *Apéndice. Falibilismo y escepticismo*

Mi propósito en este anejo es examinar con mayor cuidado la disputa entre el falibilista y el escéptico. Voy a sostener que el falibilista es capaz de resistir el embate escéptico, aunque esto le resulta más difícil de lo que algunos podrían suponer.

El falibilista confía en que su doctrina no equivale al escepticismo y que, por consiguiente, no tiene de qué preocuparse. El falibilista diría que de la tesis que él defiende, a saber,

(1) *Cualquiera* de nuestras creencias puede resultar ser falsa.

no se sigue

(2) *Todas* nuestras creencias pueden ser falsas.

El error del escéptico —diría el falibilista— es inferir incorrectamente (2) de (1).[20] Este tipo de falacia, conocida por los medievales, podía ser usada por un vendedor astuto para convencer a un comprador ingenuo de que si éste podía comprar cualquier objeto de su tienda, podía comprarlos todos.[21]

[20] Es frecuente encontrarse con este tipo de diagnóstico —algo simplista— del escepticismo. Davidson, *e.g.*, afirma: "A veces el escepticismo parece basarse en una falacia simple, la falacia de razonar que del hecho de que no hay nada en lo que no podamos equivocarnos se llega a la conclusión de que podríamos equivocarnos acerca de todo" (*cfr.* Davidson 1989, p. 165).

[21] Para un análisis del significado de "Cualquier *F*" y de su relación con otros cuantificadores, véase mi libro *Proposiciones russellianas* (1998a, cap. 3).

¿Qué puede decir el escéptico ante este argumento?

Una línea de respuesta consiste en sostener que el escepticismo no necesita defender (2). Lo que al escéptico le importa, se nos diría, no es la cantidad de nuestras creencias que puedan resultar ser falsas, sino convencernos de que tenemos buenas razones para dudar de cualquier cosa que creamos, y con (1) le basta para llegar a esa conclusión. Para ello necesita tan sólo la siguiente premisa adicional:

(3) Si yo creo que *p* puede resultar ser falsa, es razonable que dude que *p*.

Si hago esto con *p*, una creencia cualquiera, parece que tendría que hacerlo con cualquiera de ellas, ya que según (1) cualquiera de ellas puede resultar ser falsa. De este modo, podemos concluir que:

(4) Es razonable dudar de *cualquier* cosa.

Denominaré a esta postura *escepticismo acotado*, para distinguirla de otra a la que llamaré *escepticismo global*, que sostiene lo siguiente:

(5) Es razonable dudar de *todo*.

Para el escéptico global no basta con (4), sino que hay que llegar a (5), *i.e.*, a la situación en la que tenemos razones no sólo para dudar de cualquier *p*, sino de todas y cada una de las *p*, esto es, la duda universal. Como sucede entre (1) y (2), de (4) no se infiere deductivamente (5). El reto del escéptico, en este caso, sería mostrarle al falibilista que puede pasar de (4) a (5) de otras maneras.

Hay quienes piensan que la postura escéptica genuina no es (5), sino (4). No entraré aquí en esta polémica, y asumiré que el falibilismo global merece nuestra consideración. Haré lo siguiente, primero examinaré si podemos pasar de (4) a (5), *i.e.*, si hay un argumento que nos lleve del falibilismo al escepticismo global. Después analizaré lo que comparte el escepticismo global con el acotado, a saber, la premisa (3), y veré de qué manera puede el falibilista rechazar dicha premisa y, con ello, cualquiera de las dos posturas escépticas que hemos contemplado.

Una manera de llegar a (5) ha sido propuesta por Bernard Williams en su libro sobre Descartes.[22] Williams sostiene que si aceptamos (1) y (3), podemos pasar a (5) por una especie de principio *prudencial* (aunque, como veremos luego, es prudencial sólo hasta cierto punto). Otra forma de pasar de (4) a (5) es mediante un argumento *inductivo*.

Williams afirma que uno puede dudar de todo sin tener una prueba de que todas nuestras creencias sean falsas o incluso creyendo que no todas lo son. La idea es la siguiente: si uno acepta (1), entonces no puede trazar una línea entre el conjunto de nuestras creencias verdaderas y el de nuestras creencias falsas (es más, ni siquiera sabríamos si el primer conjunto no es vacío). Pero si esto es así, siempre *correremos el riesgo* de creer algo falso. Para evitar este riesgo, diría el escéptico, lo mejor es dudar de todo. De ese modo, tenemos la garantía de que no creemos nada falso.

Williams ofrece la siguiente analogía. Dos hombres están perdidos en un bosque en el que hay varias especies de hongos. Uno de ellos cree que todos son venenosos y, por ello, no come ninguno. El otro piensa que no todos son venenosos, mas no sabe distinguir unos de otros. Prudentemente, este hombre también decide no comer ningún hongo. Los dos hombres hacen lo mismo, no comer ningún hongo, aunque sus creencias sobre ellos son muy distintas. Según Williams, esto ilustra cómo puede adoptarse (5) sin sostener, como el escéptico tradicional, (2).

El argumento inductivo que tengo en mente es el siguiente. Se concede que cualquiera de mis creencias puede resultar ser falsa y que, de acuerdo con el principio (3), esto me permite concluir que puedo dudar de cualquiera de ellas. Como sabemos, de aquí, de (4), no podemos pasar deductivamente a la tesis de que puedo dudar de todo, a (5); pero podríamos intentar una vía no deductiva. Asumamos ahora que elijo cualquier creencia Cx, que constato que puede resultar ser falsa y, por tanto, concluyo que puedo dudar de lo que se afirma en ella. Luego, tomo cualquier otra creencia Cy y llego a la misma conclusión. Supongamos que repito esta operación muchas veces y en cada una de estas ocasiones concluyo lo mismo. Como el conjunto

[22] Williams 1978, pp. 54–55.

de nuestras creencias tiende al infinito, no podría repetir esta operación hasta llegar a la conclusión escéptica de que puedo dudar de todo. Y tampoco, como sabemos, podría llegar de manera deductiva a esa conclusión con base en el resultado obtenido hasta ese momento. Podría entonces por *inducción* afirmar que si puedo dudar de todas y cada una de las creencias que he examinado, que, como vimos, fueron escogidas al azar, y, además, si el conjunto de creencias ya examinadas es de un tamaño considerable, sería *razonable* que dudara de todo *desde ya*; *i.e.*, que me convirtiera en un escéptico, sin tener que volver a repetir, una y otra vez, la operación por la cual dudo que *p* por percatarme de que *p* puede resultar ser falsa. Como el argumento es inductivo no tengo garantía lógica de que adoptar el escepticismo sea correcto. Podría ser que a pesar de que cualquiera de mis creencias pudiese ser falsa, no todas ellas lo fueran; pero el salto inductivo efectuado parece razonable.

Williams ha ofrecido la siguiente objeción contra el argumento prudencial: tener creencias falsas no siempre tiene consecuencias tan funestas como comer hongos venenosos, por lo que preferir la duda total al riesgo de creer algo falso no es una decisión prudente, sino una insensatez. Williams responde que si bien preferir dudar antes de exponerse a creer algo falso sería absurdo como postura cotidiana, no lo es cuando se adopta el proyecto cartesiano de fundamentación definitiva del conocimiento; sin embargo, es muy difícil imaginar alguien que defienda, hoy en día, un programa de fundamentación tan exigente. Prestemos atención, por tanto, al argumento inductivo.

¿Puede responder el falibilista al argumento inductivo? Me imagino que lo primero que podría responder un falibilista es que el escéptico global no puede utilizar en su argumento una regla inductiva, ya que, en otras circunstancias, él duda que la aplicación de dicha regla ofrezca resultados verdaderos; pero podría responderse que cualquier argumento escéptico tiene que basarse en ciertas reglas de inferencia, sean éstas deductivas o inductivas. No obstante, ante esto se ha dicho que si el escéptico global dudara de estas reglas, tendría que dudar de la conclusión del argumento escéptico que él mismo esgrime y, por lo tanto, que su posición es autorrefutable o insostenible o, al menos, informulable. En respuesta se podría afirmar que el

argumento escéptico es, para usar una analogía wittgensteiniana, como la escalera que se tira una vez que ha sido usada para ascender. El escéptico global puede afirmar que lo que él hace es mostrarle al falibilista cómo, con base en principios y reglas que el falibilista acepta, éste ha de aceptar que es razonable que dude de todas sus creencias. Una vez que llega a esta conclusión —y hay que resaltar el carácter temporal, secuencial, de la noción de "llegar a una conclusión"—, los principios y las reglas utilizadas en el argumento pueden dejarse atrás y formar parte de la totalidad dudada.

Pero es evidente que la defensa del falibilista frente al escéptico se basaría en un ataque a la premisa (3). Hay que recordar que para el escepticismo acotado basta con aceptar dicha premisa para pasar del falibilismo al escepticismo entendido de esta manera.

El falibilista respondería que no está obligado a ser un escéptico, ya que no es contradictorio creer que *p* y creer que —a pesar de todas las razones que tengo para creer que *p*— es posible que *p* sea falsa. Es razonable dudar —se nos diría—, siempre y cuando haya razones o datos sustantivos que indiquen que una de nuestras creencias podría ser falsa, pero sería irrazonable dudar cuando la *única* razón para dudar fuese la tesis falibilista. En otras palabras: si soy falibilista y creo que *p*, he de creer que *p* podría resultar ser falsa, pero sería irrazonable que dudara que *p*, ya que ésta no es una razón suficiente para dudar que *p*. No dudaría que veo mi mano si la única razón que tuviese para ello fuese la tesis falibilista (*i.e.*, tendrían que darme pruebas muy convincentes de que esa mano no es en realidad mi mano, de que, por ejemplo, la perdí en un accidente y alucino porque me han inyectado una droga alucinógena).

¿Qué puede responder el escéptico a una objeción tan contundente?

Lo primero que diría el escéptico es que él no rechaza la distinción entre razones válidas e inválidas para dudar; *i.e.*, no suscribe la tesis extrema de que *cualquier* razón nos puede hacer dudar de *cualquier* creencia. Lo único que él sostiene es que las razones que esgrime en (3) pertenecen al conjunto de las razones que propician la duda razonable. Luego, distinguiría entre:

(i) aquellos casos en los que uno deja de creer en algo por tener más información sobre el objeto de la creencia, y

(ii) aquellos casos en los que uno deja de creer en algo porque tenemos más información sobre las razones o las evidencias que nos hacían creer en ello.

Hay veces que uno deja de creer en algo por alguna razón acerca de las razones o de las evidencias en las que se basaba nuestra creencia, sin que tengamos nuevas razones o evidencias acerca del objeto de la creencia. Por ejemplo, si tenemos nuevas razones sobre la solidez de nuestras razones o evidencias podemos dejar de creer en algo por llegar a la conclusión de que las razones o las evidencias en favor de ello no son, en realidad, sólidas. En este caso, lo que hacemos es redescribir y, en consecuencia, reevaluar nuestra situación epistémica. Las razones que ofrece el escéptico para dudar son del tipo (ii).

Lo que propone el escéptico es que creer que una creencia puede resultar falsa es una buena razón para dejar de creer en lo originalmente creído. Esto sucede, nos diría, en múltiples ocasiones: en las matemáticas, en las finanzas, en la política, en el amor —frecuentemente para nuestra desgracia—, etc. En estos casos si *S* afirma creer que *p* y, sin embargo, cree que *p* puede resultar ser falsa, *S no puede creer sin reservas en p* y, por ello, *S* puede *dudar razonablemente* que *p*. Es más, se nos diría que a veces dudamos que *p* porque teníamos algunas reservas cuando creíamos en *p* y que nos dimos cuenta de que ya no íbamos a poder *liberarnos* de ellas.

El falibilista podría ofrecer más argumentos para mostrar que las reservas que podemos tener por suponer que *p* puede ser falsa son tan pequeñas, que no justifican dejar de creer en *p*. Y el escéptico —que no se rinde— podría encontrar más cosas que responder, *e.g.*, que no existen criterios objetivos, universales, que nos indiquen cuántas reservas justifican que alguien deje de creer en algo con base en ellas y que, por tanto, cada quien puede dudar con base en las reservas que piense que son suficientes. Sin embargo, todo indica que no es el escéptico quien lleva las de ganar en esta disputa.

Acabemos ya. A pesar de su debilidad dialéctica, el falibilista resiste los argumentos escépticos ofrecidos en esta sección

—aunque yo añadiría que el ataque a la premisa (3) no es tan sencillo como se supone. No obstante, esta victoria del falibilista —si así puede llamársela— es pírrica, porque, si no me equivoco, no hay buenas razones para ser falibilista.

BIBLIOGRAFÍA

Carrier, L.S., 1993, "How to Define a Nonskeptical Fallibilism", *Philosophia*, vol. 22, no. 3, pp. 361-372.

Davidson, D., 1989, "The Myth of the Subjective", en M. Krausz y J. Meiland (comps.), *Relativism*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind.

Devitt, M., 1995, *Coming to Our Senses: A Naturalistic Program for Semantic Localism*, Cambridge University Press, Nueva York.

Fodor, J. y E. Lepore, 1992, *Holism: A Shoppers' Guide*, Blackwell, Nueva York.

Haack, S., 1979, "Fallibilism and Necessity", *Synthese*, no. 41, pp. 37-63.

Hurtado, G., 1998a, *Proposiciones russellianas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

—, 1998b, "Realismo, relativismo e irrealismo", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXX, no. 90, diciembre, pp. 23-46.

—, 1996, "El (supuesto) trilema del saber", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXVII, no. 83, agosto, pp. 131-136.

—, 1993, "Los significados dentro de las cajas negras", *Análisis filosófico*, vol. XIII, no. 1, mayo, pp. 39-43.

—, 1989, "Ward on Davidson's Refutation of Scepticism", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. XXI, no. 63, diciembre, pp. 75-81.

Laudan, L. y J. Leplin, 1991, "Empirical Equivalence and Underdetermination", *Journal of Philosophy*, vol. 88, no. 9, pp. 449-472.

Miller, D. (comp.), 1995, *Popper, escritos selectos*, trad. Sergio R. Madero, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Mott, P.L., 1980, "Haack on Fallibilism", *Analysis*, vol. 40.

Neurath, O., 1965, "Proposiciones protocolares", en A.J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, trad. L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, Fondo de Cultura Económica, México.

Peirce, C.S., 1931, *Principles of Philosophy*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass.

Popper, K., 1987, "Toleration and Intelectual Responsibility", en S. Mendus y D. Edwards (comps.), *On Toleration*, Clarendon Press/ Oxford University Press, Oxford/Nueva York.

Quine, W.V.O., 1990, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Rescher, N., 1998, "Fallibilism", en *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Routledge, Londres, pp. 545-548.

—, 1984, *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley.

Schlesinger, G., 1984, "Possibilities and Fallibilism", *Erkenntnis*, vol. 21, no. 3, pp. 263-277.

Sellars, W., 1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Williams, B., 1978, *Descartes*, Harvester Press, Hassocks, Suss.

Wittgenstein, L., 1975, *On Certainty*, Blackwell, Oxford.

FALIBILISMO NO ES ESCEPTICISMO*

JULIO BELTRÁN

Comencemos por establecer la fórmula que Hurtado usa para el FALIBILISMO:

FA: En sentido amplio, el falibilismo es la tesis de que *cualquiera* de nuestras creencias es *falible*, o sea, por verdadera y bien justificada que parezca ahora (T1), cualquier creencia es candidata a revelarse eventualmente (T2) como falsa.

Hurtado anuncia que atacará esta doctrina epistemológica sobre la base de:

(M1) una pretendida incompatibilidad con los principios epistemológicos del sentido común;

(M2) una pretendida insuficiencia idiosincrática de fundamentos accesibles para defenderse del escéptico; y

(M3) una pretendida insuficiencia de criterios racionales para deslindarse y atacar al escéptico.

* La recientísima versión del ensayo de Guillermo Hurtado "Por qué no soy falibilista" ha hecho bien en desincorporar el tercer argumento (la parte cuatro del ensayo original "Del *falibilismo* al *escepticismo*") y presentarlo como un simple "examen" de las semejanzas entre falibilismo y escepticismo ("Apéndice. Falibilismo y escepticismo"). Como consecuencia, algunas de las críticas que formulé durante el coloquio de 2000 en que ambos textos fueron presentados ya no parecerán tan relevantes, si bien otras seguirán siéndolo. Valgan como testimonio de lo que entonces se discutió.

Conviene, pues, que formulemos las definiciones operantes de las dos "doctrinas", o sea, del escepticismo y del sentido común:

(E) el ESCEPTICISMO es la doctrina donde *todas* nuestras creencias son *dudosas*, y merecen, para todo efecto práctico, ser tratadas como creencias falsas; y

(D) la epistemología implícita en el hombre del SENTIDO COMÚN (la que Hurtado llama "cualquier persona de la calle") sostiene que *muchas* de las creencias que tiene bien podrían revelarse eventualmente como creencias falsas, incluso algunas que hoy le parecen estar muy bien fundamentadas. Pero también sostiene (siempre según Hurtado) que *algunas otras* están libres de este riesgo por estar fundadas en "evidencias incuestionables", son, para ella, infalibles.

El sentido común reparte, pues, nuestras creencias entre un conjunto de creencias ciertas (un *sano dogmatismo*) y otro donde sí cabe el falibilismo. Cuál es la línea de demarcación, no nos lo dice Hurtado.

Falibilismo restringido

Hurtado comienza por "precisar" el sentido del falibilismo, restringiendo sus pretensiones, sirviéndose de la distinción humeana entre *matters of fact* y *matters of reason*. Así, pasa de la versión amplia a una restringida, en un gesto que parece dirigido a conceder una ventaja inicial al falibilismo.

(F) El falibilismo (en esta versión restringida) se refiere a todas las creencias que todo sujeto tenga sobre rasgos del mundo (*matters of fact*), pero *nada más*; no a cuestiones de mera razón (*matters of reason*), que sí son infalibles y admiten certeza.

Al admitir de entrada que las creencias relativas a proposiciones analíticas y tautológicas son infalibles, el falibilista —diría Hurtado— tiene incluso una tarea demostrativa más fácil. Hurtado concede como a disgusto; no sólo porque "la distinción

tradicional [aludida] [...] es bastante borrosa y disputable", sino sobre todo porque, según dice, el falibilismo no es equivalente a la tesis de que "las proposiciones que determinan el contenido de nuestras creencias son [todas] *contingentes*" y que no hay verdades necesarias —porque el falibilismo "es *más* que la versión epistémica de una tesis acerca de la naturaleza de la verdad".

Yo pregunto: ¿es esto en efecto una concesión que dé ventaja al falibilista o más bien desvirtúa el significado del falibilismo? La falibilidad esencial de todas y cada una de las creencias que tenga un individuo no depende en absoluto de que versen sobre "*matters of fact*" o "*matters of reason*", ni de que se borre la distinción. El falibilismo es una tesis *epistémica* y no presupone (mucho menos es reductible) a la tesis *lógica* de que las proposiciones que describen el mundo sean contingentes ni a la tesis *metafísica* de que los eventos o las leyes naturales sean contingentes. Como ejemplo, considérese la creencia que un matemático contemporáneo pudo haber tenido del teorema de Fermat. Hasta hace pocos años, pudo haber creído que era verdadero sólo en virtud del prestigio del matemático francés. Después, su creencia se habrá reforzado, por la *noticia* de que una demostración fue desarrollada; con bastante interés, nuestro matemático habrá adquirido y revisado una copia de la demostración (que, según entiendo, ocupa varias docenas de páginas), y su creencia se habrá reforzado todavía más (conforme a Descartes, es en este punto una creencia más firmemente fundada que la que tiene de que existen sus manos y su cuerpo). Por último, esto es una ficción pero no imposible, se podría enterar de que se han publicado nuevos resultados mostrando errores en la demostración, los cuales él mismo no vio. Todas las variaciones en la creencia de nuestro matemático hasta por último desaparecer son por completo ajenas al hecho de que, de ser verdadero, el teorema de Fermat sería una *verdad necesaria*.

"Verdad necesaria" significa algo muy distinto de "creencia espontánea e infligida". Hurtado parece estar indeciso respecto de la existencia de las primeras. Es tarea de la lógica y la semántica establecerla. Pero sea de eso lo que quiera, si hay o no creencias necesarias es tarea de la antropología o la psicología.

Argumento para probar que el falibilismo no coincide con el sentido común (¿sino más bien el dogmatismo?)

Tal como está enunciada la anterior queja, es inofensiva. ¡¿Y qué importa, si el falibilismo no coincide con la epistemología tácita del sentido común (si es que hay tal cosa)?! Eso precisamente es lo que más comúnmente le sucede a las teorías científicas serias, desde Parménides hasta Einstein, pasando por las geometrías no euclidianas.

No creo que la crítica de Hurtado tenga el sentido de que cualquier tesis que se oponga al sentido común sea *por eso* condenable, sino más bien el sentido de que los argumentos esgrimidos por los defensores del falibilismo apoyan por igual o mejor al *dogmatismo moderado* que Hurtado atribuye al sentido común y que sería obviamente incompatible con el falibilismo (y con el escepticismo). En otras palabras, Hurtado quiere mostrar que los (cuatro) argumentos falibilistas (que menciona) no prueban lo que pretenden, a saber, que es preciso abandonar la tesis vulgar de que hay entre nuestras creencias *algunas* obviamente libres de falibilidad, y reconocer que *todas* son falibles. Quiere mostrar que siempre dan un salto del cuantificador existencial al universal. Para eso, examina cuatro argumentos:

(1) Por inducción histórica

FALIBILISTA: La falibilidad de todas nuestras teorías es la lección que racionalmente cabe proyectar a partir del gran número de refutaciones que la historia de la ciencia nos proporciona.

Contra este argumento, Hurtado niega que haya nada que garantice semejante generalización por inducción. La historia de la ciencia garantiza que algunas o que muchas teorías científicas han resultado ser falsas años o siglos después de que se las creyó, pero no garantiza que todas, hasta las que se adelanten en el futuro, serán también falsificadas, ni siquiera falibles.

Respondo que la crítica de Hurtado es impecable, pero dudo que alguien jamás haya sostenido el falibilismo con semejante argumento, no sólo inductivamente burdo sino también sesgado, pues omite que la historia de la ciencia nos da ejemplos

de teorías científicas que no han sido refutadas: darwinismo, relatividad, etcétera.

(2) Desde el *mito de lo dado*

FALIBILISTA (Neurath, Popper): El hecho de que todos los enunciados observacionales tienen siempre alguna carga teórica, una mediación conceptual, nos obliga a moderar las expectativas originales de hacer *contrastaciones positivas* entre las teorías científicas y la realidad a la que se refieran (de verificarlas), y sólo permite la de *compararlas negativamente* (falsificarlas). Ahora bien, si todo lo falsificable es por definición falible, toda creencia imaginaria o realmente infalible es infalsificable, pseudoconocimiento.

(3) A partir de la máxima "¡no obstruir el progreso de la ciencia!"

FALIBILISTA (Peirce, Popper): Toda proclamación de infalibilidad es un obstáculo en el progreso de la ciencia. Por lo tanto, la certeza es una idea meramente regulativa de la ciencia. Constitutivamente hablando, o sea, para contener valor informativo, las teorías deben ser falsificables, y por tanto falibles.

Aunque Hurtado bosqueja estas dos líneas de argumentación, no hace intento alguno por refutarlas.

(4) Desde su utilidad

FALIBILISTA (Dewey, Habermas): El falibilismo da el mejor fundamento epistemológico a las virtudes de convivencia académica y política: modestia epistémica y tolerancia ideológica.

Aunque Hurtado no se atreve a afirmar que un dogmatismo moderado del sentido común sea la postura epistemológica más consistente con dichas virtudes, asevera (sin ningún otro intento de demostración) que es al menos igualmente consistente con ellos. Pero es casi obvio que los dogmatismos, sobre todo los que apelan a un "sentido común" (que no es más que un eufemismo para los prejuicios compartidos por una comunidad más bien

grande y ensimismada) suelen acompañar prácticas arrogantes e intolerantes.

Argumentación para demostrar una supuesta debilidad dialéctica del falibilismo frente al escepticismo (y al dogmatismo). Argumento por la vía de la cantidad.

He aquí el argumento principal y más propio de Hurtado. Comienza por provocar la sospecha de que el falibilismo no sea una posición de equilibrio, de que *una vez adoptada la postura falibilista, se tiene que "seguir" o a la escéptica o a la dogmática.* O sea:

$$(F \supset E) \vee (F \supset D)$$

D: (Dogmatismo) Es racional admitir que *algunas* de mis (nuestras) creencias son infalibles e indudables.

F: (Falibilismo) *Cualquiera* de mis (nuestras) creencias puede resultar falsa. Seguro que *algunas* serán falsas, pero no sé (sabemos) cuántas ni cuáles.

E: (Escepticismo) Todas mis (nuestras) creencias son *dudosas*.

En este argumento, Hurtado da la impresión de que utilizará una consideración sobre el alcance (la cantidad) de la tesis F, para imponerle E.

F*: *Todas* mis (nuestras) creencias pueden ser falsas. Quizás *todas* sean falsas.

El alcance del falibilismo es, en efecto, la única diferencia entre F y el dogmatismo moderado de Hurtado (D). Insinuando que es el exceso en las aspiraciones cuantitativas de F lo que pone al falibilista a merced del escéptico, Hurtado nos recomienda D. Pero, ni hay diferencia cuantitativa entre F y F*; ni es realmente F* la premisa que utiliza Hurtado en su argumento.

El argumento de Hurtado es interesante, porque su sospecha no es la de que el falibilista esté forzado a deslizarse en E o en D por razones lógicas positivas a las que llegaría en una reflexión solitaria, sino por la incapacidad para convencer a sus dos adversarios en un debate. No obstante ser tan ingenioso, el argumento no es válido lógicamente. Veremos por qué.

He aquí el argumento de Hurtado:

(1) Quien sostenga F* tiene, por eso, que conceder que podría ser falsa su propia creencia de que E esté equivocado, así como todas las creencias tributarias de esa creencia.

(2) También tiene que conceder que podría ser falsa su creencia de que D está equivocado, así como todas las creencias tributarias de ésta.

(3) Ambos adversarios suyos gozan, pues, al menos del "beneficio de la duda", y ninguna nueva tesis que F pueda esgrimir podrá librarlos de ese beneficio, a menos que ellos ofrezcan sus propias tesis y creencias.

(4) Para refutarlos, le queda la (¿única?) salida de mostrar que sus adversarios no cumplen el *protocolo de todo debate racional* y exigirles que se sujeten a él: que D tome la responsabilidad de ofrecer razones para apoyar todas y cada una de sus creencias, y que E se abstenga de arrojar dudas no razonables sobre las tesis de los demás, y sobre la mera base de que son falibles.

(5) Pero tampoco puede convencerlos de sujetarse a este protocolo, porque antes le harán conceder que son falibles las creencias con que lo justifique.

(6) Conclusión: "lo que muestra este argumento no es que el escepticismo sea falso, sino que no puede defenderse adecuadamente en una discusión racional".

Como veremos, hay saltos importantes en el argumento de Hurtado:

(A) El primero es que E se encontraría en exactamente los mismos problemas que F, pues todas las premisas se aplican a su posición tanto como a la de F. E tendría que dar el beneficio de la duda a F y a D. Sólo D se ha reservado el derecho de admitir ciertas creencias suyas como ciertas e incuestionables, y entre ellas puede contar precisamente la creencia de que E y F están equivocados.

(B) El segundo, y más importante, es que pasa por alto cuáles son las *metas satisfactorias* que el falibilista esperaría en

un debate como éste. Hurtado presupone que el objetivo natural del falibilista sería *convencer* a E o a D; pero en realidad no es a ellos, sino *al público ilustrado, al auditorio racional al que quiere convencer* de su ventaja sobre los otros, como en un debate público entre candidatos. Y como éste público convalida, por hipótesis, el protocolo normal de discusión, el alegato (4) es suficiente para que otorgue el triunfo al falibilista.

Argumentación para mostrar que el escepticismo es consistente con (aunque no equivalente a) el falibilismo, por decir lo menos, y que quizás constituya incluso su consecuencia inductivamente más razonable.

La tercera línea de argumentación contra el falibilismo es la más interesante y fuerte, pero todavía insuficiente. Hay que notar aquí la renuncia expresa de Hurtado a utilizar la tesis F*. En otras palabras, su argumento pretende pasar del reconocimiento de la falibilidad a la duda, sin utilizar la generalización (ya vimos que tampoco la utilizó antes, y que el tema es ocioso).

El reto del escéptico —dice— es mostrarle al falibilista que de F se sigue directamente E. Su argumento dice:

(F) Cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa. [Premisa]

(2) Si yo creo que *p* puede resultar falso, es razonable que dude que *p*. [Premisa]

(3) Es razonable dudar de cualquier cosa. [F, 2]

---

(4) Es razonable dudar de todo. [3]

Para mi sorpresa, Hurtado llama la atención sobre el paso de 3 a 4, y aplica todas sus fuerzas a justificar una generalización que, según él, no se infiere deductivamente. Como dije antes, yo no interpreto el cuantificador universal como "todo" y como "cualquier" por igual. Más adelante hablaré de sus justificaciones. Por ahora sólo quiero la premisa (3), introducida sin justificación ni comentario alguno. Esta tesis, me parece, constituye el punto débil de la argumentación.

Esta premisa me parece sospechosa por dos razones. La primera es la suposición implícita de que cada uno pueda otorgar y retirar su creencia a voluntad (doctrina conocida como VOLUNTARISMO). La segunda razón es que la posibilidad, incluso remotísima, de que algo pueda resultar falso sea considerada como razón suficiente para retirarle todo crédito.

El voluntarismo puede ser muy compatible con la epistemología del sentido común, pero ¿soportaría una prueba controlada? La verdadera duda y la verdadera creencia no responden a nuestro capricho. Podemos *decir* que creemos o dudamos de algo, pero eso no es un signo de nuestra verdadera duda o creencia. Es lo que Peirce llamaba una mera "duda en papel". La verdadera duda, la duda que Peirce llamaba "de metal", se conoce por nuestra disposición para actuar de maneras que, sabemos, promoverían o frustrarían mis propósitos dependiendo de que la creencia sea realmente verdadera o no. Por ejemplo, supongamos que una fundación ofreciera una cantidad enorme de dinero a quien crea ciertas tesis suyas. Naturalmente que, tan pronto como anunciara el premio, ya habría un "creyente" en la caja. Pero preguntémonos más bien: ¿realmente cree, o más bien tiene una creencia "en papel"? Para averiguarlo, sólo hay que hacer depender la suerte del sujeto de la verdad o la falsedad de las tesis. Convirtamos el premio en una apuesta. Digámosle, por ejemplo: "Muy bien, cobrarás. Pero si las tesis resultasen falsas, sufrirás las más terribles torturas." Este ejercicio demuestra que la *mera* posibilidad de que una tesis sea falsa no es razón suficiente para dudar *honestamente* de ella, como tampoco la *mera* posibilidad de que sea verdadera es una razón suficiente para creerla *honestamente*.

Visto así, parece que la tesis del falibilista queda mejor expresada de esta manera:

F°: Todas (cualquiera de) mis (nuestras) creencias tiene(n) alguna probabilidad de ser falsa(s).

La moraleja que esto enseña, y que nuestro autor parece haber olvidado es que las creencias, como todo en el mundo, están "llenas de grados".

RESPUESTAS DE GUILLERMO HURTADO

1. Beltrán no niega mi tesis (I) —*i.e.*, el falibilismo no coincide con el sentido común, por lo que lleva la carga de la prueba.

2. Lo que dice en contra de mi tesis (II) —*i.e.*, los argumentos más comunes que se han dado a favor del falibilismo no son concluyentes— es poco. Sus críticas se reducen a lo siguiente:

2.1. Según él, mi crítica al argumento a favor del falibilismo que parte del problema de la inducción es impecable. Sin embargo, Beltrán afirma no conocer a nadie que haya formulado dicho argumento.

2.2. Según él, no hago intento alguno por refutar el argumento de que toda proclamación de infalibilidad es un obstáculo en el progreso de la ciencia.

2.3. Respecto a mi afirmación de que el sentido común es compatible con la modestia epistémica y tolerancia ideológica, Beltrán afirma que los dogmatismos que apelan al sentido común suelen llevar a prácticas arrogantes e intolerantes.

Respuesta a 2.1. Me parece que una versión de este argumento puede hallarse en la obra de Popper.

Respuesta a 2.2. Le ruego a Beltrán que vuelva a leer la sección 3.1 de mi ensayo.

Respuesta a 2.3. Concedo que el dogmático es arrogante e intolerante, pero niego, por las razones expuestas en la sección 2 de mi ensayo, que el sentido común sea un dogmatismo.

3. Con respecto a mi tesis (III) —*i.e.*, el falibilismo tiene una debilidad dialéctica frente al escepticismo y el dogmatismo— Beltrán dice dos cosas:

3.1. El escéptico también padece una debilidad dialéctica frente al dogmático.

3.2. El falibilista no pretende convencer al escéptico o al dogmático, sino al público ilustrado; y éste otorga el triunfo al falibilista.

Respuesta a 3.1. Aunque fuera el caso lo que afirma Beltrán, de esto no se sigue la negación de (III).

Respuesta a 3.2. Se concede que lo más probable es que el auditorio racional conceda el triunfo de la discusión al falibilista. Sin embargo, como sugiero en mi trabajo, éste no es el fin del asunto, ya que pienso que el mismo auditorio racional condenaría al falibilista por todas las razones que expongo en mi trabajo. Por otra parte, Beltrán no niega que (III) vale cuando el auditorio racional no tiene el papel de juez de la disputa.

4. Con respecto al argumento escéptico del apéndice, Beltrán afirma que yo lo ofrezco como un argumento en contra del falibilista. Esto no es así. Lo que pretendo mostrar es que aunque el falibilista es capaz de resistir el embate escéptico, esto le resulta más difícil de lo que algunos podrían suponer.

5. Beltrán concluye diciendo que la formulación correcta de la tesis falibilista es: "Todas (cualquiera de) mis (nuestras) creencias tiene(n) alguna probabilidad de ser falsa(s)." Sigo creyendo que no hay buenas razones para aceptar el falibilismo, ni siquiera en la versión propuesta por Beltrán, pero también creo que mi creencia puede ser falsa.

Nuevas objeciones de Julio Beltrán

El texto "Por qué no soy falibilista" de Guillermo Hurtado contenía, en la versión original, tres tipos de argumentos a favor del *commonsensismo*: la revisión histórica, la prueba indirecta o dialéctica, y la prueba directa por derivación lógica del escepticismo a partir del falibilismo. Yo solamente me refiero a las

dos últimas argumentaciones, por considerar que constituyen su aportación original. Aunque no creí entonces ni creo ahora todavía que puedan tomarse como pruebas concluyentes de su tesis, pienso que ambas líneas de argumentación prometen ser muy fructíferas y que una discusión continuada le permitirá pertrechar más su posición. La novedad de separar el tercer argumento del cuerpo de la argumentación, concediéndome que su fuerza no es mayor que la de un *anexo exploratorio*, sin duda sustrae un flanco débil de las manos de sus críticos; aunque por desgracia al mismo tiempo le priva de su razonamiento más original.[1]

[1] Véase *supra*, p. 207 n.

SOBRE LOS AUTORES

JULIO BELTRÁN es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en las áreas de lógica, historia de la filosofía y metodología de las ciencias sociales. Es autor de varios artículos especializados.

julio_beltran@yahoo.com

GUILLERMO HURTADO es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesor en el posgrado en Filosofía de la misma universidad. Sus áreas de interés son la metafísica, la teoría del conocimiento y la historia de las ideas. Es autor de *Proposiciones russellianas* (IIFs-UNAM, 1998).

gmhp@servidor.unam.mx

EFRAÍN LAZOS es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en las áreas de teoría del conocimiento y de historia de la filosofía, especializado en el periodo de Kant y el idealismo alemán. Es autor de varios artículos sobre filosofía kantiana. Recientemente su investigación se centra en el tema del escepticismo semántico.

eflazos@servidor.unam.mx

DOUGLAS MCDERMID es profesor en la Universidad de Saint Francis Xavier (Nova Scotia, Canadá). Sus investigaciones en epis-

temología, metafísica e historia de la filosofía moderna han producido varios artículos especializados.

dmcdermi@stfx.ca

CARLOS PEREDA es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es autor de *Debates* (1987), *Conversar es humano* (1991), *Razón e incertidumbre* (1994), *Vértigos argumentales* (1994), *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura* (1998) y *Crítica de la razón arrogante* (1999), además de numerosos artículos en revistas especializadas.

jcarlos@servidor.unam.mx

SÍLVIO PINTO es investigador y profesor en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha publicado artículos en las áreas de filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y filosofía de la matemática.

silviopint@yahoo.com

PHILIP ROBBINS trabaja como profesor en la Universidad de Washington, sus investigaciones se enfocan a las áreas de la filosofía de la mente y filosofía del lenguaje, dentro de las cuales ha publicado varios artículos especializados.

probbins@artsci.wustl.edu

ERNESTO SOSA tiene la cátedra de teología natural "Romeo Elton" de la Universidad de Brown, y es profesor de esa misma universidad. Sus temas de investigación son la epistemología, la metafísica y la epistemología moral. Es autor de *Knowledge in Perspective* (1993), coeditor con Jonathan Dancy del libro *A Companion to Epistemology* (1993), y con Jaegwon Kim de *A Companion to Metaphysics* (1994), *Metaphysics: An Anthology* (1998) y *Epistemology: An Anthology* (1999), además de muchos artículos en revistas epecializadas.

Ernest_Sosa@Brown.edu

PEDRO STEPANENKO es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesor en la misma universidad. Sus principales áreas de investigación son la teoría del conocimiento, la historia de la filosofía y la filosofía de la mente. Su investigación reciente se enfoca en el problema de la autoconciencia en la filosofía de Kant, sobre el cual ha publicado varios artículos y un libro titulado *Categorías y autoconciencia en Kant* (IIFs-UNAM, 2001).

pedros@servidor.unam.mx

JOSÉ DE TERESA es profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa). Publicó el libro *Pruebas cartesianas* (2001). Sus intereses filosóficos se enmarcan principalmente en la epistemología racionalista.

jmte@xanum.uam.mx

MARGARITA M. VALDÉS es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Actualmente trabaja en las áreas de filosofía del lenguaje y ética. Es compiladora de *Relativismo lingüístico y epistemológico* (IIFs-UNAM, 1989), de *Pensamiento y lenguaje: problemas en la atribución de actitudes proposicionales* (IIFs-UNAM, 1998) y de *Controversias sobre el aborto* (IIFs-UNAM/FCE, 2001).

mvaldes@filosoficas.unam.mx

ÍNDICE

JULIO BELTRÁN Y CARLOS PEREDA: Introducción 5

ERNESTO SOSA: Dos falsas dicotomías: fundamentismo/coherentismo e internismo/externismo 13

MARGARITA M. VALDÉS: Réplica a "Dos falsas dicotomías" de Ernesto Sosa 31

CARLOS PEREDA: Epistemología naturalizada y virtudes epistémicas 39

PHILIP ROBBINS: Normatividad, naturalismo y la necesidad de la virtud 63

CARLOS PEREDA: Réplica a Robbins 71

PEDRO STEPANENKO: El escepticismo y la reconstrucción de P.F. Strawson de la deducción kantiana de las categorías 85

JOSÉ MARCOS DE TERESA: Réplica a Pedro Stepanenko 97

PEDRO STEPANENKO: Respuesta 107

DOUGLAS MCDERMID: Schopenhauer y el problema del conocimiento 113

PEDRO STEPANENKO: Schopenhauer y la "necia disputa" sobre el mundo externo. Comentario al artículo "Schopenhauer y el problema del conocimiento" de Douglas McDermid 145

EFRAÍN LAZOS: Escepticismo y cartesianismo en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein 151

SÍLVIO PINTO: El seguimiento de reglas lingüísticas, el argumento del lenguaje privado y el escepticismo semántico 167

GUILLERMO HURTADO: Por qué no soy falibilista 175

JULIO BELTRÁN: Falibilismo no es escepticismo 207

GUILLERMO HURTADO y JULIO BELTRÁN: Respuestas de Guillermo Hurtado..... 217

Sobre los autores 221

Pensamiento y Lenguaje
Problemas en la atribución de actitudes proposicionales

Margarita M. Valdés
(compiladora)

El análisis de las oraciones que usamos para atribuir a un sujeto creencias, deseos, intenciones, sospechas, etcétera –esto es, actitudes proposicionales–, revela rasgos distintivos de los objetos de pensamiento de seres como nosotros, con un lenguaje. ¿Qué condiciones tienen que darse para que una atribución de creencia sea verdadera? Al estudiar las peculiaridades lógicas y semánticas de las atribuciones de actitudes proposicionales, ¿tenemos que aceptar la existencia de objetos abstractos como los que Frege llamó "pensamientos" y otros han llamado "proposiciones"? ¿Bastan las entidades lingüísticas para dar cuenta de los objetos de las actitudes proposicionales? ¿De qué manera el estudio de las oraciones con demostrativos puede arrojar luz sobre la naturaleza de los contenidos mentales? Éstas y otras preguntas son planteadas por los autores de los textos que integran *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. En esta antología se recogen textos de:

GOTTLOB FREGE
W.V.O. QUINE
DONALD DAVIDSON
TYLER BURGE
STEPHEN SCHIFFER
MARK RICHARD
BERTRAND RUSSELL
SAUL KRIPKE
DAVID KAPLAN
JOHN PERRY
SCOTT SOAMES

Margarita M. Valdés es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde participa en el área de Filosofía del Lenguaje y de la Mente.

Argumentos trascendentales

Isabel Cabrera
(compiladora)

Este volumen recoge las discusiones más importantes sobre aquellos argumentos que pretenden establecer condiciones necesarias para la posibilidad de la experiencia, el conocimiento o el lenguaje de cierto tipo. El antecedente clásico de esta estrategia filosófica está en la filosofía crítica de Kant; no obstante, el problema se ha extendido y enriquecido también dentro de la filosofía analítica contemporánea. A lo largo de estas páginas se repasan diversas maneras de apoyar y de criticar este tipo de razonamiento, así como distintas formas de interpretar la naturaleza de las condiciones que los argumentos trascendentales buscan concluir.

El volumen incluye tres textos ya clásicos de Stephen Corner, de Eva Schaper y de Donald Davidson, y un célebre texto de Barry Stroud, así como artículos de autores de reconocido prestigio: Roderick Chisholm, Peter Hacker, Peter F. Strawson, Manfred Baum, Jonathan Bennett, Ralph Walker, Richard Aquila, Jaakko Hintikka, Anthony Brueckner, Paul Guyer, Dieter Henrich y Patricia Kitcher. Como complemento, el volumen incluye también una introducción que pretende servir a la manera de un mapa, y una bibliografía especializada que contiene más de 240 títulos.

Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx: filosofía, historia y tradición

Ambrosio Velasco
(compilador)

En la primera parte de este volumen se exponen trabajos de tres importantes filósofos políticos: Charles Taylor, Leo Strauss y Sheldon Wolin, quienes tienen en común la idea de que las teorías políticas son, en sentido estricto, teorías, y por ello las proposiciones que las conforman expresan conocimiento válido acerca de la realidad política.

La segunda parte está dedicada a las concepciones que los historiadores como John Dunn, Quentin Skinner y John Pocock tienen de las teorías políticas. Estos autores demandan la autonomía de la historia de las teorías políticas respecto de la filosofía política. Además, todos ellos prestan más atención a la actividad política que involucran las teorías políticas, pues lejos de considerarlas como proposiciones abstractas, las conciben como enunciados proferidos por personas concretas en contextos político-ideológicos específicos.

La tercera parte reúne los trabajos de Michael Oakeshott, Hannah Arendt y Alasdair MacIntyre, quienes buscan integrar adecuadamente el punto de vista filosófico y el punto de vista histórico, reconociendo en las teorías políticas tanto las funciones cognoscitivas como las ideológicas.

La introducción de Ambrosio Velasco Gómez ofrece una reconstrucción dialógica de las tesis y argumentos de los nueve autores mencionados, en el contexto más amplio de las controversias contemporáneas en torno a la naturaleza y función de las teorías políticas.

La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo se terminó de imprimir el 26 de julio de 2002 en los talleres de Formación gráfica, ubicados en Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C.P. 57630, Cd. Nezahualcóyotl, Edo. de México. Para su composición y formación, realizadas por computadora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, se utilizaron el programa TEX y tipos Times. Se imprimió en papel cultural de 90 gramos. La coordinación editorial de la edición estuvo a cargo de Carolina Celorio y el cuidado de la misma a cargo de Martha Díaz Cañas.

El tiraje consta de 500 ejemplares.