

## DESCARTES: JUSTIFICACIÓN REFLEXIVA Y OBJETIVIDAD. LA ADQUISICIÓN DE LA PERSPECTIVA INTELLECTUAL EN LA PRIMERA MEDITACIÓN

*Resumen:* Los objetivos de este artículo son: (i) Mostrar cómo la pretensión de las estrategias escépticas empleadas por Descartes en Meditación Primera es tanto socavar los cimientos de la epistemología subyacente a la metafísica aristotélica como permitir la adquisición de una perspectiva racional que excluya opiniones y prejuicios, es decir, cómo dichos procedimientos son esenciales para desplazar la certeza del ámbito de los sentidos al del entendimiento. (ii) Absolver a Descartes del cargo de atentado contra el sentido común, cargo improcedente si tenemos en cuenta que, de acuerdo con el filósofo, las condiciones de verdad que regulan nuestras declaraciones cognitivas ordinarias difieren de las que regulan el conocimiento reflexivo. La distinción cartesiana entre creencias y opiniones impide la dicotomía humeana entre compulsiones naturales y normas epistémicas. (iii) Reubicar el argumento del sueño, subrayando el hecho de que su objeto son creencias perceptivas nucleares análogas a las “proposiciones-gozne” de Wittgenstein (algo que implica una concepción jerárquica del lenguaje ordinario irreconciliable con presupuestos y estrategias pirrónicas), acentuando la pertenencia de los sueños al dominio de la imaginación, y constatando que, por ello, se trata de un escenario escéptico incapaz de afectar a las apariencias intelectuales. (iv) Subrayar el papel desempeñado por el argumento del sueño en el proyecto de una concepción no intelectual de la experiencia, esto es, en el proyecto de disociar al Meditador de su yo empírico y de diseñar las condiciones de la auto-presentación del *cogito*. El *cogito* es una excepción del representacionalismo cartesiano, en la medida en que uno no puede dudar que duda sin dudar. En este sentido, el *cogito* marca el punto exacto donde resulta imposible disociarnos de nuestros pensamientos, donde el escepticismo llega definitivamente a un fin.

Las perspectivas epistemológicas de Ernest Sosa y de Robert Fogelin, radicalmente diferentes entre sí, resultan esenciales para arrojar luz sobre aspectos desatendidos del proyecto cartesiano.

*Palabras clave:* R. Descartes – R. Fogelin – E. Sosa – Argumento del sueño – Certeza – Conocimiento reflexivo – Objetividad – Racionalismo circunspecto – Razón.

*DESCARTES: REFLECTIVE JUSTIFICATION AND OBJECTIVITY. THE ACQUISITION OF THE INTELLECTUAL PERSPECTIVE IN THE FIRST MEDITATION*

*Abstract:* The objectives of this article are: (i) To show that the sceptical strategies deployed by Descartes in the First Meditation are intended to undermine the epistemology that underlines Aristotelian (or vulgar) philosophy and to gain a rational perspective where opinions and prejudices play no role whatsoever, that is, to show how those very procedures are instrumental in coming to see that certainty does not lie in the senses but only in the understanding. (ii) To acquit Descartes of the charge of raising sceptical scenarios in order to cast doubts upon ordinary beliefs, that is, in order to challenge our common beliefs of everyday life. Because, according to Descartes, truth-conditions of ordinary claims of knowledge are different from conditions that make true reflective knowledge, we don't have to face sceptical scenarios in order to know. The Humean predicament is precluded by Descartes's distinction between beliefs and opinions. (iii) To relocate the dream argument, underlining that its target-beliefs are nuclear perceptual beliefs akin to Wittgenstein's "hinge-propositions" (the relocation's background is a hierarchical picture of ordinary language that is at odds with Pyrrhonian descriptions and strategies), stressing that dreams are rooted in the imagination, and stating that, as a consequence, this global scenario is unable to cast doubts upon higher-level appearances. (iv) To demonstrate that the dream argument plays a key role for construing lower-level appearances non-intellectually, namely, for detaching the Meditator from his empirical ego and for setting the stage for the self-presentation of the *cogito*. The *cogito* is an exception to Descartes's over-all representationalism (to doubt that one is doubting is identical with one's actually doubting). In this sense, it marks the point where we can't treat our thoughts as if they were the thoughts of someone else, where at last scepticism comes to an end.

The different epistemological conceptions of Ernest Sosa and Robert Fogelin are instrumental in making sense of some neglected aspects of Descartes's epistemological project.

*Keywords:* R. Descartes – R. Fogelin – E. Sosa – Certainty – Circumspect Rationalism – Objectivity – Reason – Reflective Knowledge.

Es curioso que en la vida ordinaria jamás tengamos la sensación de que los fenómenos se nos escapan o de que las apariencias sean inaprehensibles, y que esto sólo suceda cuando filosofamos. Lo que indica que nos enfrentamos a un pensamiento sugerido por un empleo erróneo de nuestro lenguaje.

L. Wittgenstein, "Philosophy"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, 1989, "Philosophy", en: J. C. Klagge; A. Nordmann (eds.), 1993, *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company), § 91, p. 191. Este texto, que conforma las secciones 86-93 del denominado "Big Typescript" (Ts 213), se data en el verano de 1933. [Mientras no se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor].

Lo que resulta extraño es que en tales casos siempre me siento inclinado a decir (aunque no se trate de la expresión adecuada): “Sé eso –en la medida en que puede saberse”. Esto es incorrecto, pero algo correcto se esconde tras ello.

L. Wittgenstein, *OC*, § 623

Debemos empezar con el error y transformarlo en verdad. Es decir, tenemos que desenterrar la fuente del error para que oír la verdad nos haga algún bien. La verdad no es capaz de imponerse cuando algo más ocupa su lugar. Para convencer a alguien de la verdad no es suficiente señalarla: se necesita mostrar el *camino* que lleva del error a la verdad. Una y otra vez tenemos que sumergirnos en la duda.

L. Wittgenstein, “Remarks on Frazer’s *Golden Bough*”<sup>2</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

El argumento del sueño desempeña un papel irremplazable<sup>3</sup> en el proyecto de una “demolición general de (*las*) opiniones”<sup>4</sup> realizada a partir del asalto escéptico al principio epistémico empirista en el que se apoyan: la creencia en que los sentidos constituyen la *última* (o la más *legítima*) fuente de conocimiento.

2 L. Wittgenstein, 1967, “Remarks on Frazer’s *Golden Bough*”, en: J. C. Klagge; A. Nordmann (eds.), 1993, *op. cit.*, I, p. 119. La primera sección de esta colección de notas, a la que pertenece el pasaje citado, es de los meses iniciales de 1931 (Ms 110).

3 Insustituible, si lo evaluamos desde un punto de vista metodológico o pedagógico, es decir, restringido a la implacable labor crítica de la Primera Meditación y a su objetivo: la constitución de una perspectiva racional *purificada* (es decir, y tal como veremos más adelante, referida a la *seguridad*, y no a la *aptitud* de nuestras creencias). En este sentido, el argumento, que se repite sin variaciones significativas en el *Discurso*, las *Meditaciones*, los *Principios* y la (incompleta) *Búsqueda de la verdad*, adquiere una dimensión formal y mecánica (casi ritualista), análoga a la que poseen los tropos en el escepticismo pirrónico (esquemas argumentativos, fórmulas generales que configuran la estructura de un engranaje eficaz pero escolástico). Se trata, por tanto, de material útil, pero “precocinado” (AT VII: p. 130. CSM II: p. 94). Por otra parte, es curiosa la escasísima atención que Descartes concede a las dimensiones epistémicas y ontológicas del argumento (basta comprobar el poco espacio que dedica tanto a su formulación como a su solución). Sobre todo, si la contrastamos con su recurrencia obsesiva en la epistemología y en la filosofía de la mente contemporáneas o con la fuerza con la que se impone a la imaginación. No se trata de descuido. Más bien, de una diferencia significativa en la ordenación (y en la apreciación) de los problemas (producto, a su vez, de tesis o concepciones específicas). Para Descartes, ni las fronteras que delimitan lo mental y lo físico se encuentran allí donde la posibilidad del sueño parece levantarlas (en el “velo perceptivo”), ni la “alienación respecto al mundo externo” es cuestión que pueda resolverse previamente a o con independencia de una posible (y completamente *racional*) alienación (o escisión) *interna* respecto a nuestra racionalidad (algo que, en el panorama actual, aunque por razones distintas, únicamente a Ernest Sosa no le ha pasado desapercibido), o que, condenándonos a un psicologismo estrecho, amenace con desplazar la objetividad fuera de nuestro alcance.

4 AT VII: p. 18. CSM II: p. 12.

La función del escepticismo cartesiano es mostrar que los sentidos carecen *por sí mismos* de autoridad cognitiva, conducirnos a una *perspectiva reflexiva* de acuerdo a la cual compete a la razón, con la ayuda exclusiva de sus recursos propios, legar credenciales a nuestras creencias perceptivas, garantizar una *fiabilidad* que la sola apelación a sus fuentes no justifica<sup>5</sup>. O la certeza es patrimonio del entendimiento o no hay certeza alguna: el escepticismo actúa de ayuda de cámara de una racionalidad que reclama el monopolio epistémico. Por eso, su victoria (preliminar) es imprescindible para que se produzca el cambio de punto de vista propuesto por Descartes, el paso de la *confianza animal* a la *reflexión racional*, de la compulsión a la filosofía. En otras palabras: la conciliación de sensación y entendimiento ha de buscarse *en el entendimiento*. Sólo así, dejando de ser un hecho bruto, ganará *inteligibilidad* la primera, y podrán superarse, a nivel teórico, la escisión entre justificación e inclinación a creer, a nivel práctico, entre las necesidades e impulsos de nuestra naturaleza corpórea y los imperativos de nuestra naturaleza moral. Para Descartes el escepticismo es terapéutico y propedéutico: no el obstáculo, sino la condición de posibilidad de la epistemología. Nos permite abandonar el estado de naturaleza e ingresar en el cuerpo político, en la esfera de la legalidad racional.

El párrafo anterior recoge algunas verdades importantes, verdades que no han pasado por alto los comentaristas de Descartes. Sin embargo, también incluye “medias verdades” (o tesis que son verdaderas únicamente dentro de un particular contexto), y, lo que es peor, elementos que, aunque aparentemente *tópicos*, ni se corresponden con el pensamiento del autor ni son neutrales: contienen las semillas de una distorsión generalizada de su proyecto epistemológico. En concreto, abusa de la oposición entre naturaleza y racionalidad, compulsión y norma, ceguera e ilustración; proyectando a Descartes un sistema humeano de categorías exhaustivas y exclusivas del que sólo se han beneficiado sus críticos (en especial, aquellos que cuestionan la posibilidad de una epistemología general, sean cuales fueren sus rasgos concretos). Sin embargo, es importante conservarlo en el lugar que ocupa: no sólo representa la más *frecuente*, sino la más *sinuosa* tentación en epistemología, un abismo al que parecen conducirnos nuestras palabras en cuanto reducimos mínimamente nuestra atención. Su valor como *recordatorio* es inmenso. Su *reconstrucción correcta* será el objetivo de este artículo. Por el

5 Función que Descartes subraya tanto en sus respuestas a Hobbes (donde dice que con los argumentos escépticos de la Primera Meditación “pretendía preparar la mente de mis lectores para el estudio de aquello que sólo compete al entendimiento...” AT VII: p. 172. CSM II: p. 121), como en las réplicas a las Segundas Objeciones (donde señala que “(s)e requiere un prolongado y repetido estudio [*de las cuestiones escépticas*] para erradicar el tan arraigado hábito de confundir lo que pertenece al entendimiento y lo que es propio del cuerpo, y para reemplazarlo con el hábito opuesto de distinguir entre ambos...” AT VII: p. 131. CSM II: p. 94).

momento, carecemos de los instrumentos adecuados tanto para *apreciar* como para *evaluar* su fuerza. Busquémoslos en y a partir de las *Meditaciones*.

En la primera etapa de esta *genealogía de la desconfianza*, el Meditador, poniendo en duda aquellas creencias que se refieren a “objetos muy pequeños o que se encuentran en la distancia”<sup>6</sup>, cuestiona la opinión de que todo aquello que, con independencia de las circunstancias, adquirimos bien *por* los sentidos bien *a través de ellos*<sup>7</sup> es verdadero. Los ejemplos recopilados en la Sexta Meditación, donde el Investigador recupera sus primeras dudas con el fin de superarlas definitivamente, ilustran este primer paso<sup>8</sup>. La percepción de la torre en la distancia muestra con qué frecuencia los juicios basados en los *sentidos externos* son erróneos. El caso del convaleciente que, amputada su pierna, todavía siente dolor en ella, erosiona nuestra confianza en los *sentidos internos*<sup>9</sup>. Sin embargo, la estructura, alcance y función de este argumento (si así puede llamarse algo que no parece más que un listado anecdótico y manido de errores cotidianos) no resultan evidentes. ¿Se trata de una estrategia descriptiva o revisionaria? ¿Cuál es su relación con el sentido común? ¿Hasta qué punto afecta a la normatividad epistémica? ¿Qué pone en entredicho: nuestro exceso de confianza, el derecho a atribuirnos conocimiento, la seguridad de nuestras creencias...? ¿Qué recomienda: la suspensión del juicio, la cualificación de nuestras declaraciones cognitivas, el quietismo a nivel pragmático...? ¿Qué define sus límites *desde dentro*? ¿La

6 AT VII: p. 18. CSM II: p. 12.

7 En la *Conversación con Burman* (16 de abril de 1648), Descartes explica el significado de ambas expresiones: “Por los sentidos: por ejemplo, por la vista, gracias a la cual percibo colores, formas, y cosas análogas. Pero dejando esto de lado, todas mis demás creencias las he adquirido a través de los sentidos, por ejemplo, a partir del oído, pues así he recibido lo que sé de mis padres, maestros y demás”. AT V: p. 146. CSMK III: p. 332. Se trataría, por tanto, de la distinción entre *conocimiento directo* (una vez descargamos este término del peculiarísimo significado técnico que le otorga Russell: conocimiento no-inferencial de los datos inmediatos de la consciencia) y *conocimiento por aprendizaje*, aunque las dos categorías son formas de “saber qué”.

8 AT VII: pp. 76-77. CSM II: p. 53.

9 Ambos casos son estrictamente paralelos. Es más, el enfermo no yerra porque crea que conserva su pierna, sino porque cree que *le duele la pierna* (el error se refiere al dolor, no a que tenga o no tenga piernas). O, lo que es igual, el ejemplo muestra que en tales circunstancias, y por mucho que nos pareciese sentir dolor, realmente *no habría* dolor alguno. Lo que sugiere tanto la *externalización* del concepto de “dolor” como la subsiguiente extensión de la duda al ámbito de las sensaciones. En este punto, como en otros muchos, el Descartes del “fantasma en la máquina”, del “acceso privilegiado” y de la ontología de los *sense data* no parece corresponderse con el Descartes real. La noción de “sentidos internos” extiende lo físico a áreas que la filosofía de la mente post-cartesiana ha considerado paradigmas de lo mental.

Para una revisión general de la “leyenda cartesiana”, es decir, de la imagen tradicional del “dualismo cartesiano”, cf. G. Baker; K. J. Morris, 1996, *Descartes' Dualism* (London / New York: Routledge 2002).

inexistencia, la imposibilidad, la escasa probabilidad de errores?... Todas estas preguntas indican en qué medida la puerta de acceso a las *Meditaciones* ha sido desatendida por sus intérpretes. También indican que el *significado*, y, por consiguiente, la *posibilidad misma* del proyecto cartesiano, dependen de su respuesta, una respuesta que ha de ser capaz de *introducir el escrutinio epistemológico con el asentimiento de la actitud natural*. Bajo pena de arbitrariedad, ninguna otra introducción es posible.

## 2. CREENCIA APTA Y COMPETENCIA EPISTÉMICA

Para establecer el escenario sobre el que actuará el escepticismo, resulta imprescindible la descripción de las *reglas* que guían nuestras evaluaciones cognitivas corrientes. En esta tarea nos serviremos de *distinciones* realizadas como consecuencia de los casos de Gettier<sup>10</sup>, en concreto, de los sistemas conceptográficos (especialmente pensados para conferir perspicuidad al planteamiento de cuestiones epistémicas) diseñados, respectivamente, por Ernest Sosa y Robert Fogelin. Sólo en contraste con ese trasfondo llegarán a perfilarse las alternativas hermenéuticas que conferirían inteligibilidad al primer paso del método de la duda, texto que implica un contexto que, aunque no fue explícitamente desarrollado en las *Meditaciones*, puede desenterrarse “tras varios meses, o al menos semanas, dedicados a la consideración atenta de los temas allí tratados...”<sup>11</sup>

Empecemos considerando un escenario clásico: el de los *falsos graneros*. Paul visita por primera vez una comarca del norte de Nueva Inglaterra. Mientras conduce pasa en frente de decenas de graneros diseminados a lo largo del paisaje. Ante uno de ellos, le explica a su hijo pequeño (que nunca ha salido de la gran ciudad): “Eso es un granero”. Al detenerse en el siguiente pueblo, comenta la extraordinaria cantidad de graneros que hay en los alrededores. Alguien le informa: “No todos son graneros. Algunos son simples maquetas que nos permiten realzar el aspecto pintoresco del paisaje”. La pregunta es: ¿sabía Paul que lo que señaló a su hijo era realmente un granero?, ¿lo sabía *aunque de hecho hubiese acertado*? De forma intuitiva respondemos *negativamente*.

Este ejemplo ha permitido refutar la teoría *causalista* propuesta por Alvin Goldman, teoría según la cual *x* sabe que *p* si y sólo si, y con independencia de

10 Cf. E. L. Gettier, 1963, “Is Justified True Belief Knowledge?”, en: S. Bernecker; F. Dretske (eds.), 2000, *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (Oxford: Oxford University Press 2007), pp. 13-15.

11 AT VII: p. 130. CSM II: p. 94.

que *x* sepa que dichas condiciones se cumplen, *x* cree que *p*, su creencia es *verdadera* y dicha creencia, a diferencia de lo que sucede en los casos de Gettier, tiene su origen último (sin rupturas causales en los pasos intermedios) en el *hecho* que la hace verdadera<sup>12</sup>. La declaración de Paul (que, recordemos, no sólo ha acertado, sino que ha llegado a creer que *p* a partir de *p*) cumple todas esas condiciones, y, sin embargo, *no* es conocimiento. Resulta tentador, en vista de los resultados, proponer como “cuarta cláusula” para la atribución de conocimiento una propiedad a la que la concepción externalista de Goldman no hace referencia: la *justificación* (en el espacio, no de causas, sino de razones) de la creencia. Sin embargo, otra de las virtudes de este escenario es que impide la ecuación entre conocimiento y *creencia justificada y verdadera*, esto es, la tesis de que el añadido de la justificación es *suficiente* para poder decir (con verdad) de *x* que sabe que *p*. Si extendemos el escenario, y nos imaginamos a Paul reprochándose no haber sido lo suficientemente minucioso en sus observaciones, no dudamos de la respuesta adecuada: “¿Cómo iba usted a sospechar siquiera que había maquetas entre los graneros?” Descargamos a Paul de *culpa epistémica*, consideramos que su creencia estaba *razonablemente* justificada y que, por tanto, ejerció sus habilidades cognitivas de forma *responsable*. Se ha cumplido, en fin, la condición de la justificación. Pero todavía no hay conocimiento. ¿Qué falta? ¿Qué cláusula no se ha satisfecho?

Paul ha mostrado su competencia y ha acertado, sin embargo su acierto ni se ha debido ni ha manifestado (suficientemente) esa competencia: ha sido *casual*, fortuito, producto del azar. En otras palabras: dadas las circunstancias, Paul pudo haberse equivocado *con demasiada facilidad*. La consecuencia es obvia: *x* sabe que *p* si y sólo si, creyendo que *p*, (i) lo que cree es verdad, (ii) su creencia se encuentra justificada y, (iii) es el ejercicio de su responsabilidad epistémica el que le permite alcanzar la verdad de *p* (acierto *porque* ha ejercido su competencia, llega a la verdad *a través de* sus habilidades cognitivas, tiene éxito, no aunque, sino *porque* ha hecho lo correcto). Atribuiríamos conocimiento a Paul si *pudiésemos atribuirle su éxito, conferirle el mérito de su acierto*. Es precisamente por eso, porque su acierto no está vinculado a lo que ha hecho (aunque, para ser epistémicamente responsable, no tuviese por qué hacer nada más), porque podría haber errado contando con las mismas evidencias, por lo que negamos que realmente supiese que lo que señaló era un granero.

Lo que, de forma sucinta, acabamos de desarrollar es la noción sosiana de *conocimiento animal*, es decir, su análisis de la estructura *tripartita* (acierto,

12 Cf. A. I. Goldman, 1967, “A Casual Theory of Knowing”, en: S. Bernecker; F. Dretske (eds.), 2000, *op. cit.*, pp. 18-30.

habilidad y *aptitud*<sup>13</sup>) que, porque configura normativamente el concepto ordinario de conocimiento, explica nuestra reacción intuitiva ante los casos de Gettier (¿y qué es el ejemplo de los graneros sino una extensión anti-causalista de esos escenarios?) Para simplificar, y en la medida en que implica las dos primeras condiciones aunque añadiendo su *vinculación*, emplearemos la expresión “creencia apta” cuando nos refiramos a la instanciación de esa estructura.

Tal como hemos señalado, en el caso planteado arriba Paul no sabe si ha pasado frente a un granero porque su acierto no se debe al ejercicio de su competencia. Sin embargo, si extendemos un poco más el escenario, y nos imaginamos a Paul retornando a los pocos meses a la misma comarca y realizando declaraciones idénticas e igualmente acertadas sin molestarse en bajar del coche, tanto las razones como el contenido de nuestro dictamen sufren importantes modificaciones. En este supuesto, nuestro protagonista sería culpable de *incompetencia epistémica*, es decir, su creencia sería no-apta, no porque, dadas las circunstancias (que en el primer escenario, Paul desconocía), una equivocación hubiese sido muy probable, sino porque su actuación ha sido *defectuosa*. Aquí, en virtud de la información de la que dispone, es epistémicamente *culpable*: podrían imputársele laxitud, descuido, irracionalidad. En otras palabras: lo que en este contexto ponemos en entredicho no es, como en el primer caso, el que Paul realmente sepa, sino sus *derechos a creer y a decir que sabe*. Una política de suspensión del juicio sería más recomendable que apostar ciegamente por una creencia. En resumen, lo que muestra este ejemplo es que los *criterios de competencia varían* en concordancia con el grado de información con el que cuenta el sujeto epistémico. Un incremento del *riesgo* de error del que el sujeto sea *consciente* exige una mayor *inversión epistémica*, más que para garantizar conocimiento (que también), para evitar el cargo de arbitrariedad.

### 3. ARGUMENTOS PIRRÓNICOS

Contamos ya con el marco a partir del cual se ha desarrollado una versión de escepticismo extremo que, defendida por Robert Fogelin, y sin que entremos a discutir ahora la (problemática) legitimidad de su filiación, se autodenomina

13 Sosa denomina a esa combinación de factores predicables de una actuación (*performance*) cognitiva, “estructura AAA”, acrónimo de *accuracy* (acierto), *adroitness* (habilidad) y *aptness* (aptitud). Constata, además, que se trata de la idea fundamental de su posición: la epistemología virtuosa (*virtue epistemology*). Cf. E. Sosa, 2007, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 22-24.



“neo-pirrónica”<sup>14</sup>. Lo que esta posición, *a partir de los dos principios básicos que regulan nuestras prácticas cognitivas (la identificación de conocimiento y creencia apta y la constatación de que un riesgo elevado de error incrementa los niveles exigibles de competencia)*, cuestiona es: (i) que haya algún caso en el que podamos atribuirle al sujeto epistémico el mérito de su acierto, y, en consecuencia, que el concepto ordinario de conocimiento pueda aplicarse; (ii) que alguna vez ejerzamos competencia epistémica en nuestras actuaciones cognitivas, o, lo que es igual, que realmente existan casos en los que dispongamos, no sólo de conocimiento, sino de *derecho a creer*.

Nos encontramos ante una estrategia que recomienda (al menos, mientras aspiremos a actuar de acuerdo con la razón) una *política austera* de suspensión del juicio (una política similar a la propuesta por Clifford en su “The Ethics of Belief”<sup>15</sup>), que amenaza con transformar el *conocimiento animal*, en la medida en que implicaría una estructura natural pero particularmente *severa*, en un conjunto vacío, y que, volviendo nuestras reglas contra nuestras prácticas, descubre una *paradoja en el sentido común*<sup>16</sup> que lo condenaría desde dentro (y sin necesidad de recurrir a escenarios envolventes sospechosos bien de artificialidad bien de compromisos implícitos con supuestos metafísicos problemáticos<sup>17</sup>) a la irracionalidad.

14 Cf. R. J. Fogelin, 1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 214-220.

15 “Resumiendo: es erróneo siempre, en cualquier circunstancia, y para cualquiera, creer algo sin suficiente evidencia.

Si alguien se aferrase a una creencia que hubiese aprendido en su infancia o de la que se hubiese convencido más adelante, reprimiendo o desechando las dudas que pudiesen presentársele, evitando intencionadamente la lectura de libros o la conversación de aquellos que la cuestionasen o la discutiesen, y calificando de impías aquellas preguntas cuya sola formulación la perturbasen –la vida de ese individuo sería un continuo pecado contra la humanidad”. W. K. Clifford, 1877, “The Ethics of Belief”, en: W. K. Clifford, 1999, *The Ethics of Belief and Other Essays* (New York: Prometheus Books), p. 77.

16 “Cuando reflexionamos sobre nuestras prácticas epistémicas ordinarias descubrimos su fragilidad, y la ayuda que esperamos de los epistemólogos acaba siendo un fraude”. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 193.

“Estas reflexiones parecen desembocar en una dúplice conclusión. Primero, que las dudas pirrónicas suponen el resultado *natural e inteligible* de un examen no restringido [*a situaciones específicas*] de nuestras prácticas epistémicas. En segundo lugar, que las dudas pirrónicas, una vez esgrimidas, no pueden resolverse”. [Énfasis añadido] R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 203.

“Aunque las declaraciones cognitivas siempre se hacen dentro de marcos restringidos, su significado y sus condiciones de validez no son relativos a esos marcos”. *Ibid.*

17 “Hay algo estimulante, casi vertiginoso, en el pensamiento de que todas nuestras creencias ordinarias acerca del mundo puedan ser falsas, y los escenarios escépticos cartesianos ilustran esta posibilidad de una manera especialmente vívida. Sin embargo, y tal como he señalado en numerosas

¿Sabemos algo? ¿Puede la competencia *determinar* por sí sola el éxito de un juicio? ¿Asegurar su acierto de tal forma que se excluyan factores epistémicamente *incontrolables*, independientes del ejercicio cognitivo del sujeto? De acuerdo con Fogelin, toda actuación en el orden del conocimiento incluye el *azar* entre sus componentes, es decir, la competencia epistémica siempre deja indeterminado el acierto en algún aspecto. Lo que sucede en el ejemplo de los graneros, donde las maquetas desempeñan el papel de *variables imprevisibles* discernibles empíricamente, se repite en todos los casos. Para constatarlo, basta con introducir variables *hipotéticas* cuya actualización el sujeto no haya desechado, que pudiesen haberse instanciado con *facilidad* y que, a diferencia de los escenarios globales, sean susceptibles de comprobación empírica. Señalo en la distancia un objeto con las características típicas de un pájaro. Realmente es un pájaro. ¿Pero lo sé? ¿No podría *haberse tratado* de un autómata cuya conducta fuese similar a la de un pájaro y que pareciese un pájaro<sup>18</sup>? Veo a través del telescopio un planeta. Lo que veo es de hecho un planeta. ¿Pero poseo realmente conocimiento? ¿No podrían *haber concordado* fácilmente los datos de los que dispongo con explicaciones alternativas, de forma que se hubiese tratado de una estructura artificial o de una superficie plana<sup>19</sup>? Estoy convencido de que soy la persona que pienso que soy. No me equivoco. ¿Pero significa eso que lo sé? ¿He excluido la posibilidad de que, tras mi nacimiento, se produjese un cambio en el hospital<sup>20</sup>? Nos enfrentamos a hipótesis *no eliminadas pero eliminables*, a posibilidades que muestran, sin que necesitemos recurrir a sospechas fundadas, experiencias pasadas o información adicional referida a circunstancias anormales<sup>21</sup>, la *extrema*

---

ocasiones, el escepticismo cartesiano parece comprometerse con presupuestos filosóficos discutibles que lo vinculan a una semántica internalista –dichos compromisos no existen en el escepticismo pirrónico. Para el pirrónico, el escepticismo cartesiano no es lo suficientemente escéptico. Es más, no es ni siquiera necesario. (...) Basta con constatar la existencia de hipótesis no eliminadas pero eliminables [*unchecked, but checkable, defeators*] para que se generen dudas escépticas tan radicales como las producidas por las hipótesis globales. La situación es, incluso, mucho más dramática [*para el epistemólogo*]: no puede recurrir a ningún argumento trascendental [*para demostrar que se trata de escenarios conceptualmente incoherentes*]. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, pp. 192-193.

18 Cf. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, pp. 79-81.

19 “Cuando decimos: «Quizás aquel planeta no exista y el fenómeno luminoso tenga otra explicación», debemos disponer del ejemplo de un objeto que después de todo exista. Esto no existe, –como *por ejemplo* existen...”. L. Wittgenstein, 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004), § 56. [A partir de ahora, OC y número de anotación]

20 Cf. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 94.

21 “(...) me parece que tan pronto como consideramos la posibilidad de que lo que parecen cebras sean realmente mulas pintadas [*Fogelin discute un escenario de filiación neo-pirrónica propuesto por Fred Dretske*], esto sólo basta para que retiremos la declaración no cualificada de que realmente sabemos que los animales que vemos son cebras. Lo que sugiero es que barajar dichas posibilidades es suficiente para elevar nuestros niveles de escrutinio”. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 83.

*fragilidad* de nuestras declaraciones cognitivas, el abismo que, abriéndose entre el ejercicio de nuestras habilidades y el éxito de nuestras creencias, impide que podamos atribuir al sujeto el mérito de sus aciertos. “Si sabemos algo es siempre por gracia de la Naturaleza”<sup>22</sup>. Lo que parece significar que, porque siempre acertamos por casualidad, *nunca* sabemos realmente nada.

Pero incluso esto sería conceder demasiado. Damos en el blanco fortuitamente. ¿Disparamos también al azar? En el escenario (expandido) de los graneros lo que permitía acusar a Paul de irresponsabilidad era el incremento de los *niveles de escrutinio* que le exigía la información adquirida<sup>23</sup>. Este mecanismo se encuentra ausente de las variables hipotéticas, que no se refieren a hechos,

---

Los escenarios pirrónicos son, por lo tanto, mecanismos que generan la duda “desde la sola reflexión” (R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 99).

22 OC, § 505. Fogelin hace de este aforismo el lema del capítulo titulado “Epistemic Grace”. Cf. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 88.

23 En contraposición con el modelo de sentido común (ilustrado por el ejemplo de los graneros), que no identifica las razones que harían falso que lo que *x* cree se encuentre justificado con las razones de las que se concluiría que realmente no sabe lo que creía saber, y que, por eso mismo, puede introducir coherentemente (y sin comprometerse con un contextualismo fuerte) variables posicionales *cognitivas* del sujeto epistémico entre las condiciones que ha de cumplir *x* para la justificación de su creencia; Fogelin, identificando ambos órdenes de razones (si *x* no sabe algo su creencia carece de justificación), proyecta el *significado no-situacional e independiente de la cantidad de información con la que cuenta el sujeto* de las declaraciones cognitivas al ejercicio de las habilidades epistémicas. En otras palabras: si el contexto de una declaración cognitiva es irrelevante para determinar su valor de verdad (uno no puede saber e ignorar al tiempo, ignorar de acuerdo con el sentido epistemológico de “saber”, saber de acuerdo con su significado ordinario: “saber” no es un verbo ambiguo o con múltiples significados: los usos de una palabra no pueden modificar radicalmente su significado literal), y las cláusulas que fijan dicho valor son las mismas que se emplean al evaluar la competencia epistémica, toda justificación es *justificación estricta*:

“(A) señalar que sé algo (y, por tanto, que estoy justificado en creerlo) no hago depender mi declaración (relativizándola) ni de las razones de las que dispongo ni del marco justificativo que estoy empleando. Que no hago ninguna de estas cosas resulta evidente una vez tenemos en cuenta que si llegase a adquirir información que o bien refuta alguna de mis razones o bien muestra que mi procedimiento justificativo era inapropiado, entonces diría, volviendo la vista atrás, que mis razones no justificaban mi creencia, aunque, tal vez, todavía pudiese pensar que no fui epistémicamente irresponsable al pensar erróneamente que lo hacían”. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, pp. 96-97.

Fogelin, con el fin de conciliar sentido común y reflexión, distingue entre justificación y responsabilidad epistémica, relativizando la segunda, pero no la primera. Sin embargo, y tal como veremos más adelante, esta estrategia es, dadas sus premisas básicas, contradictoria. Si los criterios de justificación son invariables, si las circunstancias (o el grado de información) de *x* son irrelevantes para determinar su justificación, si nadie se encuentra justificado a no ser que disponga de razones concluyentes, no podemos decir de *x* que su creencia no está justificada (que disparó al azar) y que, pese a ello, no es epistémicamente culpable. De acuerdo con el punto de vista adoptado por Fogelin, que invoquemos el contexto al describir nuestra competencia no significa que ésta *se refiera a*, y, por tanto, que quede determinada por él.

sino a posibilidades a las que no recurrimos en base a indicios de error o a equivocaciones pretéritas. Su ausencia no es, sin embargo, una buena noticia. Lo que muestra es tanto que, con independencia de las circunstancias, *el riesgo de error es siempre elevado* como que el sujeto no tiene que saber más (o recibir nueva información) para que le exijamos más. Toda actuación epistémica contiene imperativos cognitivos discernibles y, en lo que se refiere al alto grado de responsabilidad exigida, invariables; deberes que, acordes con el imperio de la fortuna, prescriben un ejercicio de habilidades que ni desconocemos ni cumplimos. Acumulamos en nuestro haber juicios arbitrarios. Actuamos desatendiendo nuestras reglas de racionalidad. Porque prodigamos creencias muy por debajo de su justificación mínima, carecemos del derecho a creer. En otras palabras: cuando eximimos a Paul de culpa por, dada su ignorancia, no haber realizado un escrutinio atento, no apelamos a nuestra racionalidad, sino a la actitud laxa que constantemente ejemplificamos. La variedad de escepticismo propuesta por Fogelin identifica así *justificación* (en sentido ordinario) y *justificación tal que excluya la posibilidad de error* (razones concluyentes: aquéllas que aseguren la imposibilidad de *creer que p y no p*), reduciendo de este modo la estructura tripartita a dos componentes: verdad y justificación. No es de extrañar, por tanto, que los mismos argumentos que demuestran que no podemos saber demuestran también que no tenemos derecho a creer. Y, a la inversa, que, si esta adscripción fuese posible, lo mismo que permitiría atribuir competencia a *x* serviría para atribuirle conocimiento. En contraste con nuestras primeras intuiciones, ambas instancias (nos recuerda Fogelin) no pueden darse por separado.

Es precisamente el punto anterior, y con independencia del valor que concedamos a los procedimientos neo-pirrónicos de generación del escepticismo, el que da pie a una objeción obvia. *Antes o después la duda llegará a un fin*, es decir, alcanzaremos una posición en la que, porque las posibilidades sobre las que se desarrollaba el escepticismo (por definición, eliminables) han sido excluidas, podremos legítimamente atribuir *competencia y conocimiento* al sujeto. Una vez compruebo que el pájaro no es un mecanismo sé que es un pájaro. Una vez viajo al planeta no puedo poner en duda que sea un planeta porque pueda tratarse de una estructura artificial. Una vez me hago una prueba de ADN carece de sentido pensar que pueda ser alguien distinto a quien soy. Tal vez la estrategia sea correcta, pero es incapaz de legitimar un escepticismo *ilimitado*, de prolongarse hasta alcanzar los resultados que Fogelin le adscribe: que *nunca* conocemos, que *en ningún caso* somos epistémicamente responsables.

Para hacer frente a esta réplica, Fogelin recurre a una estrategia *ad infinitum*, donde se introducen nuevas posibilidades que exigen nuevas comprobaciones que, a su vez, son incapaces de eliminar otras posibilidades que exigen más comprobaciones, y así, indefinidamente. Por mucho que el interior del pájaro no

esté formado por engranajes metálicos, todavía no sé si se trata realmente de un pájaro, y no de una réplica o de un robot biológico (hipótesis que los datos de los que dispongo no me permiten eliminar). Aunque los componentes del planeta sean naturales, de ahí no se deduce que no pueda tratarse de una estructura creada artificialmente a partir de esos elementos por una civilización alienígena infinitamente superior a la nuestra (y que, por tanto, no se trate de un planeta en sentido estricto). La fiabilidad de las pruebas de ADN se basa en numerosos supuestos. ¿Son todos ellos válidos? ¿Lo he comprobado? ¿La concordancia de resultados no podría deberse (en algunos casos) a causas hasta ahora desconocidas, causas que en un futuro lejano nos obligasen a reemplazar este test por otro comparativamente más fiable? “Hay algo de desquiciado en las anteriores preguntas”, nos apresuramos a decir. Sin embargo, generan el punto de *inquietud* que el escéptico necesita. Y, lo que es más importante, lo hacen de acuerdo con el parámetro cotidiano de escenarios no eliminados pero eliminables. Es verdad que la *serie* de requisitos, al ser o bien finita pero ilimitada a efectos prácticos o bien infinita, implica la imposibilidad de que se satisfagan todas las condiciones, pero basta con distinguir entre la *totalidad de los miembros* del conjunto y el *conjunto como totalidad de sus miembros* para que el escepticismo neopirrónico pueda ser absoluto sin dejar de ser natural. *Cada una* de las bases en las que se fundamenta la posibilidad de la negación de lo que creo es eliminable *de facto* (todas son eliminables en el sentido de “ningún miembro de la serie es tal que impida la apelación a evidencias para su solución”), sin que de ello se siga que su *suma* sea eliminable. A la inversa, que la serie no pueda completarse no implica que alguno de sus miembros no sea *en sí mismo* eliminable. Varían los referentes: si consideramos *uno a uno* los miembros de la serie, *todos son eliminables*; si consideramos la *clase* (todos los miembros), es ineliminable. Por eso, aunque podamos llegar a saber que *x* no es un agregado de piezas metálicas o que las pruebas de ADN son positivas, no podemos saber ni que el planeta y el pájaro no sean artificiales ni que seamos quienes creemos ser.

Un escepticismo robusto e independiente de escenarios globales parece garantizado. Y, con él, la transición entre actitud natural y escepticismo ilimitado. De hecho, no hay transición alguna: son las propias reglas de nuestro lenguaje cognitivo ordinario las que justifican las conclusiones pirrónicas, conclusiones que, más que ejemplificar la extensión o la modificación artificiales de nuestro concepto de “conocimiento”, reflejan fielmente su contenido. La epistemología no gana un terreno propio en los límites del sentido común. Por el contrario, la materia de la que están hechas nuestras prácticas e intuiciones cognitivas es *esencialmente epistemológica*.

#### 4. LIMITACIONES DEL NEO-PIRRONISMO

Curiosamente, le debemos a Descartes el primer obstáculo insuperable con el que se enfrenta el neo-pirronismo, un problema que deslegitima su pretensión de reemplazar, sin disminución de alcance y de radicalidad escépticas, el empleo de escenarios globales, y que, de este modo, pone en cuestión su solvencia como mecanismo de generación de una duda ilimitada.

No se trata, como en la objeción anterior, de mostrar que *en aquellos casos* donde una razón para dudar es posible llegará un momento (relativamente próximo) en el que finalicen las razones escépticas; sino en señalar que hay circunstancias donde, por mucho que lo intentemos, no podemos imaginar hipótesis no eliminadas pero eliminables que racionalicen la posibilidad de un error. “(C)ontamos con gran cantidad de creencias”, escribe Descartes, “sobre las que, pese a que se derivan de los sentidos, dudar es francamente imposible –por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata de invierno”<sup>24</sup>. Es verdad que un pirrónico sofisticado (e imaginativo) podría diseñar narraciones que mostrasen la fragilidad de algunos de los elementos que Descartes menciona (“¿no podría tratarse de una llama eléctrica?”), o que, incluso, planteasen dudas acerca de nuestro propio cuerpo (“¿no podrían ser mis manos implantes indiscernibles que me han colocado mientras estaba inconsciente?”); pero, basta con buscar ejemplos adecuados o con dejar lo suficientemente indeterminada nuestra declaración para que cualquier hipótesis alternativa desaparezca. ¿Cómo podría equivocarme al decir que estoy sentado, que escribo estas palabras, que *esto* es una pipa o que estoy vestido...? Creencias así constituyen los límites infranqueables del pirronismo, el *núcleo* de seguridades sobre el que gira la misma duda. Ignorarlas, tal como hace Fogelin, implica *colocar al mismo nivel* todos nuestros juicios, proporcionar un mapa erróneo de nuestro sistema gramatical, sistema *jerárquico* en el que existe una clara división entre *creencias fundamentales* y *juicios de cuya revisión no se sigue el desmoronamiento de nuestro aparato perceptivo-cognitivo al completo* y entre dudas posibles y dudas que, arrastrándolo todo consigo, cuestionando creencias sin las que ni siquiera podríamos pensar en eliminar las posibilidades cuya posible eliminación empírica las legitima, cuelgan en el aire. No todas nuestras creencias perceptivas son iguales: para algunas la posibilidad de error no es ni posible ni razonable<sup>25</sup>. No todas las dudas cuentan

24 AT VII: p. 18. CSM II: p. 13.

25 “Pues no es cierto que cuando pasamos del planeta a mi mano la posibilidad de un error simplemente se haga más y más improbable. No: en algún punto ha dejado de ser concebible.

Lo que también puede sugerirse de otro modo: si no fuese así sería concebible que pudiésemos equivocarnos en *todos* nuestros enunciados sobre objetos físicos, que cualquier cosa que hagamos sea errónea”. OC, § 54.

lo mismo: dudar de *todo* significaría (si añadimos a la legitimación pirrónica de la duda la existencia de fundamentos sin los que ninguna comprobación perceptiva es posible) que no podríamos tan siquiera empezar a dudar. Sorprendentemente, Wittgenstein y Descartes concuerdan en este punto. Paradójicamente, el pirronismo que Fogelin se esfuerza en atribuir a Wittgenstein<sup>26</sup> contradice la tesis básica de *On Certainty*: la distinción entre *reglas* que estructuran nuestros juegos de lenguaje de conocimiento y *proposiciones empíricas* que sólo son revisables porque algo se mantiene fijo<sup>27</sup>.

En resumen: en lo que se refiere a las proposiciones fundamentales, ni hay razones empíricas para dudar ni, para que esas razones puedan esgrimirse alguna vez y en algún área, podría haberlas. Contamos con un argumento *por reducción al absurdo* del pirronismo ilimitado. De las premisas (i) Toda creencia perceptiva es dudable mientras no la corroboremos (hipótesis pirrónica); (ii) Para que una prueba sea posible las evidencias han de poseer *mayor peso epistémico* que la conclusión a la que legitiman (estructura vertical o jerárquica de los procesos argumentativos); y, (iii) En el caso de las proposiciones fundamentales la (supuesta) conclusión siempre poseería mayor peso epistémico que las premisas que la validasen, de forma que su ilegitimidad implicaría la ilegitimidad de éstas (si no supiese que estoy sentado no podría confiar en nada de lo que percibiese); se siguen tres conclusiones: (C<sub>1</sub>) Es *absurdo* probar empíricamente, y, por tanto, cuestionarla en virtud de que no ha sido probada, una proposición fundamental; (C<sub>2</sub>) Dudar de una proposición fundamental significa dudar de cualquier evidencia; (C<sub>3</sub>) Una duda basada en la posibilidad de eliminación de las hipótesis escépticas que la generan *no puede extenderse* a las condiciones que posibilitan esa cláusula sin contradicción. Un pirronismo *completo* es, por consiguiente, inimaginable e incoherente. Pirronismo implica *limitación*.

Finalmente, y con independencia de lo anterior, tampoco es lícito, allí donde no son posibles hipótesis empíricas, recurrir a la posibilidad *indefinida* de escenarios no comprobados pero comprobables. Al menos, por tres razones: (i) porque un escenario desconocido es, por definición, ineliminable, y, consecuentemente, no se cumpliría la condición que hace *naturales* las dudas pirrónicas; (ii) porque para que algo cuente como “razón para dudar” ha de tratarse de una *posibilidad concreta* (en caso contrario, la duda sería un ejercicio arbitrario de la voluntad: dudar porque, pese a que no pueda pensar que o cómo me equivoco, pueda, sin más, equivocarme equivale a dudar sin razón alguna); (iii) porque la

26 Cf. R. J. Fogelin, 1976, *Wittgenstein* (London / New York: Routledge 1987), pp. 226-234; y, R. J. Fogelin, 1992, “Wittgenstein and Classical Scepticism”, en: R. J. Fogelin, 1992, *Philosophical Interpretations* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 214-231.

27 Cf. OC, § 494.

primera condición que debe cumplir una duda razonable es ofrecer alguna *explicación hipotética de cómo podemos llegar a equivocarnos*, reconstruir causal y coherentemente un posible error (si el pájaro fuese un autómatas me equivocaría, porque pudo serlo he acertado por casualidad).

Un escepticismo que pueda afectar a todas nuestras creencias perceptivas exige, por tanto, *argumentos envolventes*, hipótesis que, como el escenario del sueño, sean empíricamente irrefutables: ineliminables apelando a evidencias que dicha posibilidad abarcaría; susceptibles de erosionar nuestro aparato perceptivo por no depender en su formulación de él; incapaces de, pese a lo anterior, dañar nuestra *capacidad racional*. Como poco, o se complementa la estrategia neopirrónica o se trata de un procedimiento limitado. Un dilema del que (pienso) el propio Fogelin cobró consciencia. Es significativo que su programa de *sustitución* acabase transformándose en un programa de *conciliación* y que escenarios cartesianos cuyo carácter problemático subrayó una y otra vez a lo largo de *Pyrrhonian Reflections* reaparezcan en sus últimas páginas libres de cualquier sospecha:

En este estudio no me he pronunciado sobre la cuestión de si Wittgenstein y otros tienen razón al pensar que, porque carecen de sentido, podemos desechar los escenarios globales. Me inclino a creer que no podemos, aunque nada de lo que he defendido depende de este problema<sup>28</sup>.

## 5. ¿CONFLICTO DE INTUICIONES?

El alcance de los argumentos pirrónicos podrá ser limitado, pero eso no ayuda a mejorar las tensas relaciones que, dentro de esos límites, guardan con el sentido común. Naturalizando las dudas escépticas, Fogelin, más que eliminarla, sitúa la escisión entre el escrutinio epistemológico y las prácticas cotidianas, entre lo que deberíamos decir y hacer y lo que de hecho hacemos y decimos, entre nuestra racionalidad y nuestras formas de vida, en el corazón mismo del lenguaje ordinario, agudizando más, si cabe, el desasosiego que ese desajuste produce. No es de extrañar, por ello, que busque estrategias con las que minimizar el impacto de sus conclusiones, estrategias que, sin embargo, y bajo pena de incoherencia, están condenadas al fracaso.

Fogelin recurre a un elaboradísimo procedimiento de *impermeabilización* que, en lo que se refiere a sus fines, hereda del escepticismo antiguo, posición

28 R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 202.



que ya se había enfrentado a los cargos de *atentado contra el sentido común*, *imposibilidad práctica* (el escepticismo se presentaba como una escuela ética que recomendaba la suspensión del juicio con el fin de lograr “tranquilidad en cuestiones de opinión y moderación en todo aquello que no depende de nosotros”<sup>29</sup>; pero, ¿es posible vivir sin creencias?, ¿cumplir el ideal de vida propuesto por el escéptico?<sup>30</sup>) y *dogmatismo* (¿acaso no propone el escéptico la tesis de que nada puede saberse; tesis que contradice su autodescripción como “escuela de persuasión”<sup>31</sup> que, *dialéctica y parasitaria*, ocupa una posición *asimétrica* respecto a otras escuelas, y que, además, impide la universalización de la suspensión del juicio?). Asumiendo una interpretación específica del pirronismo antiguo (la desarrollada por Michael Frede<sup>32</sup>), y defendiendo, en contraposición con la imagen tradicional de un escepticismo dogmáticamente desbordado y filosóficamente “rústico”, un *pirronismo sofisticado y urbano*<sup>33</sup>, Fogelin intenta mostrar cómo, porque sus argumentos no se dirigen contra nuestras declaraciones cognitivas ordinarias, sino contra la *carga metafísica* que éstas asumen en contextos puramente filosóficos, el sentido común nada tiene que temer de ellos. La novedad de este procedimiento radica en sus herramientas. Fogelin emplea elementos conceptuales, en concreto: la distinción entre *significado y uso* y la noción de “implicatura conversacional”, que toma prestados de Grice<sup>34</sup>.

Grice distinguió entre el significado de *lo que se dice* (las implicaciones lógicas y semánticas de un determinado mensaje o *contenido*) y el significado de *decirlo* (aquello que, dado el trasfondo de una preferencia, ésta sugiere, supone, da a entender: sus implicaturas conversacionales), o, lo que es igual, entre lo que un enunciado dice y lo que el hablante *quiere decir* por el hecho de preferirlo

29 J. Annas; J. Barnes (eds.), 2000, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press 2005), I, § xii, p. 10.

30 De acuerdo con ese ideal, el escéptico reaccionaría mecánicamente a estímulos y discriminaría los elementos de su medio ambiente sin asumir ni manifestar competencia conceptual, contenidos y actitudes proposicionales o juicios de ningún tipo. Se trataría de una conducta puramente animal, que se adecúa al modelo cognitivo del termómetro, que responde a las variaciones de temperatura sin poseer los conceptos de “calor”, “frío” o “variación térmica”. Que esa vida fuese realmente humana es implausible. Que se postule como ideal de vida sugiere una hipersensibilidad al dolor anímico común a la que racionaliza actitudes éticas opuestas: el ascetismo (la negación del deseo) que caracteriza a la posición de Schopenhauer.

31 J. Annas; J. Barnes (eds.), 2000, *op. cit.*, I, § viii, p. 7.

32 Cf. M. Frede, 1979, “The Sceptic’s Belief”, en: M. Burnyeat; M. Frede (eds.), 1998, *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company), pp. 1-24; y, M. Frede, 1984, “The Sceptic’s Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge”, en: M. Burnyeat; M. Frede (eds.), 1998, *op. cit.*, pp. 127-151.

33 Cf. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, pp. 5-9.

34 Cf. R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, pp. 198-199.

en un contexto específico. El primer elemento es *invariable*: su corrección o incorrección dependen de relaciones sintácticas contenidas en normas semánticas. El segundo, *variable o situacional*, es evaluado de acuerdo con *reglas pragmáticas o de uso*, reglas que condensa el (denominado por Grice) “principio de cooperación”<sup>35</sup>, y que afectan tanto a la inteligibilidad *de decir* algo en determinados contextos como a la interpretación de las *intenciones* (o de la *fuerza ilocucionaria* con la que el sujeto carga la *expresión* del mensaje) del hablante al decirlo, intenciones que el contenido mismo no determina<sup>36</sup>. “Recuerdo mi nombre”, “Tengo manos”, son enunciados cuyo contenido entendemos (sabemos lo que dice quien dice eso), pero cuya preferencia en condiciones normales resulta ininteligible (“¿por qué lo ha dicho?”, “¿qué quiere decir?”, “¿a qué viene que nos informe de algo obvio?”, son nuestras respuestas naturales). Se trata, por tanto, de enunciados para los que no encontramos un contexto que los haga pragmáticamente sensatos. Necesitamos una *narración* para dar significado, no a lo que se dice, sino al hecho de que se diga; función que en el primer ejemplo podría cumplir la pertinaz amnesia que en su juventud sufrió el hablante y en el segundo el que acabe de despertarse en un hospital militar tras recibir el impacto de un obús.

En cualquier caso, con esta distinción Grice pretende fundamentalmente dos cosas: (i) oponerse a la ecuación post-wittgensteiniana entre significado y uso de una expresión: *las reglas de uso de un término no modifican ni su significado ni el valor de verdad de la proposición de la que forma parte, tampoco complementan al primero*<sup>37</sup>; (ii) denunciar estrategias deflacionistas que deducen de la prohibición de emplear cierta expresión en cierto contexto el *sinsentido* semántico de dicha expresión (que no sepamos lo que x nos dice porque no sabemos por qué lo dice; que una proposición carezca de valores de verdad porque su enunciación sea improcedente o desafortunada), procedimiento al que sólo legitimaría la ecuación arriba mencionada<sup>38</sup>.

Fogelin aplica el modelo anterior a nuestras declaraciones cognitivas. La invariabilidad del significado garantiza su tesis básica: la identidad semántica de “saber” en contextos ordinarios y epistemológicos. Pero el carácter situacional

35 Cf. P. Grice, 1989, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Massachusetts / London, England: Harvard University Press 1991), p. 26.

36 “Originalmente al menos, los *implicata* conversacionales no forman parte del significado de las expresiones a cuyo empleo se encuentran unidos”. P. Grice, 1989, *op. cit.*, p. 39.

37 “Dado que la verdad de un *implicatum* conversacional no se sigue de la verdad de lo que se dice (lo que se dice puede ser verdadero –lo que se sugiere puede ser falso), la implicatura no se encuentra en lo que se dice, sino en el decir lo que se dice, o en el «expresarlo de ese modo»”. *Ibid.*

38 Cf. P. Grice, 1989, *op. cit.*, pp. 3-21.

del significado de *decir algo* le permite diferenciar niveles de escrutinio que, fluctuando con el trasfondo de una declaración, el hablante asume en paridad con su contexto; posibilita la distinción entre lo que quiere decir *x* cuando, en circunstancias conversacionales normales, dice que sabe y lo que quiere decir cuando dice que sabe una vez se han elevado *tácitamente* los niveles de escrutinio. De esta última distinción depende la impermeabilización de la práctica.

Cuando, visitando el zoo, *x* le dice a su hijo “Esto es un conejillo de Indias”, su proferencia carece de intención o énfasis metafísicos. Lo que, dado el contexto, *x* quiere decir es que lo que señala *no* es ni un perro de las praderas ni un lirón (que no sea un autómeta no es una de las implicaturas de su proferencia, parte de lo que quiere decir). Introducir su declaración con un “Sé que...” daría a entender (curiosamente) o bien que no está del todo seguro o que espera que se le cuestione: en este contexto, decir que se sabe, más que acentuar la seguridad del hablante, manifiesta su vulnerabilidad, desempeña una función conversacional defensiva o preventiva. Sin embargo, cuando el mismo individuo señala que sabe eso *queriendo decir* con ello que el error es imposible o que ni Dios mismo podría engañarle (podemos imaginar fácilmente el contexto: basta pensar en Moore haciendo un recuento de las cosas que sabe en frente de la audiencia de “A Defence of Common Sense”<sup>39</sup> o en el filósofo del que habla Wittgenstein, que en su jardín repite una y otra vez “Sé que esto es un árbol”<sup>40</sup>), su declaración cobra una dimensión epistemológica. Es aquí donde entra en escena el pirrónico, quien, mostrándole que, en virtud del significado mismo de lo que dice (de lo que “saber” implica), realmente no sabe nada, le fuerza a abandonar su *actitud dogmática* y a retornar a la *actitud modesta* de la que hacen gala nuestros intercambios cognitivos corrientes y contra la que escéptico nada tiene que alegar. El neo-pirronismo se presenta así como *crítica filosófica de las pretensiones de la filosofía*, es decir, como escepticismo *respecto a* la filosofía basado en razones filosóficas. De este modo, no sólo no es su objetivo atentar contra el sentido común, sino que incluso puede interpretárselo como una *defensa* eficaz del mismo frente a las intromisiones del dogmatismo. Y si no como una defensa, al menos sí como una posición neutral que se *acomoda* a él. En resumen: el escéptico puede ser coherentemente ciudadano y hombre.

El problema de esta línea de argumentación es que implica la *ruptura semántica* entre los conceptos ordinario y epistemológico de conocimiento, o, lo que es igual, el hecho de que se trata de una estrategia accesible al precio de abandonar la tesis de que “saber” implica disponer de razones concluyentes y

39 Cf. G. E. Moore, 1925, “A Defence of Common Sense”, en: G. E. Moore, 1959, *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin LTD), pp. 33-34.

40 Cf. OC, § 467.

de asumir una concepción *débil* o deflacionista de su significado natural, precio que Fogelin sólo podría pagar liquidando todos sus haberes, condenando su versión de escepticismo a la bancarrota filosófica. Si el significado de “saber” es unívoco escepticismo y sentido común son irreconciliables. Si nuestras prácticas ordinarias disponen de la autoridad última la noción escéptica de conocimiento es artificial y arbitraria, y, en consecuencia, las mismas razones que condenan al epistemólogo, condenan al neo-pirrónico al limbo del sinsentido. Pero no sólo se trataría de un procedimiento incoherente *ad intra*; también mostraría hasta qué punto, porque la posición de Fogelin no puede reclamar legítimamente ni la herencia del pirronismo (al menos, tal como él lo interpreta) ni el calificativo de “escepticismo urbano”, se trata de una versión *híbrida*, en la que se dan cita tendencias contradictorias y en la que el resultado final es producto del ensamblaje superficial y forzado de piezas dispares. Entre estas piezas también se incluiría su inspiración en Grice, cuyos análisis semánticos, más que epistemológicamente neutrales, se encuentran íntimamente vinculados a estrategias, no sólo anti-deflacionistas, también anti-escépticas.

Lo primero que llama la atención es que, a diferencia del *modus operandi* del pirrónico tradicional, que, al mostrarle al filósofo dogmático (generalmente, al epistemólogo estoico) que no sabía nada, lo hacía asumiendo la *noción* de conocimiento que le brindaba su contrincante, y que, consecuentemente, se limitaba a desarrollar una *reducción al absurdo* de la posición contraria que, porque implicaba una estrategia *condicional*, ni lo comprometía a defender tesis específicas ni lo obligaba bien a negar el conocimiento de forma *absoluta* bien a recomendar *absolutamente* la suspensión del juicio (“*si tu* definición de conocimiento requiere que para que se sepa algo no sea posible creer que *p* y no *p* –que dispongamos de impresiones *catalépticas* o *aprehensivas*, y *si tu* concepto de racionalidad exige que sólo asintamos a dichas impresiones; *entonces*, de acuerdo con tus propios parámetros, y porque no hay impresiones catalépticas, *te ves* forzado tanto a reconocer que nada se sabe como a suspender el juicio con el fin de mantener una actitud racional”: el argumento se encuentra explícitamente relativizado); Fogelin, en vez de empujar al filósofo dogmático desde sí mismo contra sí mismo, se enfrenta a él desde el significado *natural* de sus palabras, es decir, lo empuja desde sí mismo *como hombre* contra sí mismo *como filósofo*, mostrándole que ni sabe nada *real* y *absolutamente* ni se encuentra (también *absolutamente*) justificado, y que, precisamente por ello, no tiene derecho a *afirmar* (racionalmente) que sabe. Su distancia con el pirronismo es inconmensurable. El alcance restringido de su procedimiento, ilegítimo en virtud del procedimiento mismo. Porque sus premisas, al no estar sacadas del repertorio de nociones filosóficas, no limitan su alcance a él, tampoco sus conclusiones pueden ser (tal como pretende Fogelin) condicional o restringidamente válidas. Ni el filósofo ni el hombre ordinario tienen derecho a decir que saben. No por asumir una actitud

modesta el segundo es más coherente que el primero. El significado de “saber” nos compromete a todos por igual y en todas las circunstancias. La actitud correcta no es, por tanto, la modestia: es la suspensión del juicio que se deduce de un concepto de racionalidad que pertenece a nuestro patrimonio común.

Es verdad que diciendo que sabe que lo que señala es un conejillo de Indias, *x* no está dando a entender que ha eliminado la posibilidad de que se trate de un autómeta, y que, por tanto, su declaración se realiza de acuerdo con bajos niveles de escrutinio. Pero si aplicamos el criterio de *cancelación*<sup>41</sup>, criterio que, de acuerdo con Grice, constituye una de las marcas características que, porque deben cumplir las implicaturas conversacionales, nos permiten distinguir a éstas de las implicaciones semánticas, constatamos que, porque del concepto unívoco de conocimiento postulado por Fogelin se sigue la exclusión de cualquier posibilidad de duda abstracta, *x* no está aplicando correctamente el verbo “saber”. A diferencia de lo que sucedería si, tras decir “Te quiero”, Romeo cancelase una posible interpretación de sus intenciones: “Pero con eso no quiero dar a entender que esté dispuesto a casarme contigo”, ejemplo en el que la cancelación de la implicatura no conlleva la cancelación del contenido del mensaje; si *x*, tras decir que sabe que eso es un conejillo de Indias, señalase que no está sugiriendo que sepa que no es un autómeta, lo que habría cancelado no sería una posible implicatura de su declaración, sino su *declaración misma*. Sólo se trataría de una conclusión cancelable sin anulación semántica en el supuesto de que “saber algo” no significase “disponer de razones concluyentes”, esto es, en el caso de que, para que fuese verdad que *x* sabe eso, bastase la exclusión de opciones cotidianamente relevantes. Bajo esas condiciones, conservaríamos un *núcleo semántico* al que, tras la cancelación, retirarnos. Ese núcleo no existe si saber algo implica saberlo *con absoluta certeza*.

En otras palabras: lo que *x* quiere decir no se superpone a, sino que contradice lo que está diciendo; el (elevadísimo) nivel semántico de escrutinio es independiente de las circunstancias en las que se realiza la declaración cognitiva.

Curiosamente, el concepto de conocimiento que Fogelin emplea le obliga a constatar una profunda *asimetría* entre esa noción y el resto de nuestros conceptos. Mientras que en el caso de los segundos, y tal como señaló (generalizándolo) Grice, las máximas de “No decir lo que uno cree que es falso” y de “No decir aquello de lo que se carece de suficiente evidencia” son categorías pertenecientes al principio de cooperación, normas que regulan una conversación racional, pero que no delimitan el significado de los términos<sup>42</sup>, y cuyo incumplimiento, por

41 Cf. P. Grice, 1989, *op. cit.*, p. 39.

42 Cf. P. Grice, 1989, *op. cit.*, p. 27.

tanto, conllevaría negarle al hablante su derecho a decir algo sin comprometer su competencia lingüística (el que realmente sepa lo que dice); en el de “saber”, porque si pudiese ser falso<sup>43</sup> lo que el sujeto dice saber o no estuviese justificado al decir que lo sabe quedarían anuladas *condiciones internas* del concepto de conocimiento, el hablante no sólo carecería del derecho a decir que sabe, sino que, diciendo que sabe, *mostraría que no sabe lo que dice*, que *no está aplicando correctamente, no los principios de uso, sino el concepto de “saber”*. Como, además, del escepticismo no mitigado de Fogelin se sigue que no hay ejemplo alguno donde “saber” pueda aplicarse correctamente, nos encontraríamos en una situación en la que todo uso significaría incompetencia y en la que saber qué significa el término implica callar. Sólo podrá evitar la incompetencia semántica generalizada el recurso a *razones prácticas* (la urgencia de la acción, la necesidad de una toma de decisiones), pero con ello ni se evita la escisión (creada por el escéptico) entre el significado de nuestras palabras y la ausencia de ejemplos que lo especifiquen ni se atenúa la *culpa epistémica*. El ideal racional resulta inalcanzable. El imperativo de la práctica significa renunciar a *imputarnos* la culpa, lo que es muy distinto de *absolvernos* de ella. Fogelin sólo puede acabar desembocando en una versión epistemológica del concepto teológico luterano de “*justus et peccator*”, un resultado desalentador si lo comparamos con los objetivos de acomodación y defensa de su estrategia impermeabilizadora.

En cualquier caso, su distancia con Grice resulta evidente. No sólo internaliza las máximas de cualidad en la noción de “saber”, sino que, por eso mismo, genera lo que la teoría del significado de Grice pretendía evitar: “(e) indefinible divorcio entre el significado de nuestras palabras y oraciones por un lado y la ausencia de instancias concretas de lo que los hablantes significan con tales palabras y oraciones por otro”<sup>44</sup>. Es, precisamente, el hecho de que “Recuerdo mi nombre” o “Sé que tengo dos manos” sean ejemplos *paradigmáticos* del significado de “recordar” o de “saber”, casos en los que la posibilidad de un error se encuentra descartada (si algo sé es precisamente eso), enunciados que cumplen una función análoga en el proceso de aprendizaje de una lengua a la de muestras de colores primarios donde la vaguedad conceptual resulta lingüísticamente impropio; lo que explica la prohibición de su uso. Dicha prohibición no implica que carezcan de significado o de valor de verdad (deflacionismo); por el contrario, esa exclusión depende de que sean trivialmente verdaderos y de

43 La primera máxima de cualidad de Grice es “No decir lo que uno cree que es falso”, máxima que *literalmente* no incumpliría quien dijese (honestamente) que sabe algo. Sin embargo, en la medida en que esa máxima cae bajo el principio más general de “Intenta que tu contribución sea verdadera”, atentaría contra ella quien dijese algo que *crea que puede ser falso*, situación en la que [*pace Fogelin*], dado que todos sabemos lo que significa “saber”, nos encontraríamos automáticamente.

44 P. Grice, 1989, *op. cit.*, p. 347.

que se trate de “cristalizaciones” perfectas de un determinado concepto. Pero de la función que desempeñan *tampoco* se deduce que sean usos lógicamente implicados en el concepto que ejemplifican (no es verdad que no supiese qué significa “recordar” si no pudiese saber si recuerdo mi nombre), sino ejemplos de los que depende el que esos significados posean *extensión*, *alcance*, *función* o *uso corriente*, de que no sean las piezas inútiles de un engranaje (si no recordase mi nombre, ¿qué otra cosa podría recordar entonces?). Se trata, en fin, de los *anclajes* que fijan los significados a su aplicación racional. Dicha aplicación sería ilegítima bien porque (Fogelin), dado el significado del término, fuese incorrecta siempre, bien porque (deflacionismo), al no ser inmune al error ninguna de sus ejemplificaciones, porque por razones empíricas la aplicación pudiese ser falsa siempre, describir algo como ejemplo de algo resultase arbitrario o azaroso (igual que si pudiese haber señalado a un autómatas cuando me refiero a un pájaro no tendría derecho a decir que es un pájaro por mucho que supiese qué significa “pájaro”, si pudiese no ser verdad que recuerdo mi nombre nada de lo que dijese recordar contaría como ejemplo genuino –verídico– de recuerdo<sup>45</sup>). Por eso son imprescindibles: porque, en contraposición a dos versiones opuestas de escepticismo, garantizarían que el significado no fuese intrínsecamente vacío y que el uso no fuese ciego. El deflacionismo, cortando los puentes entre semántica y pragmática, legitima la segunda opción. Fogelin, impidiendo la pragmática a partir de restricciones semánticas, la primera.

No es menor la distancia que separa a Fogelin del pirronismo antiguo. Según Frede, el pirrónico salía absuelto del cargo de autorrefutación (que nada se sabe es una tesis sobre la que no suspende el juicio) porque sus conclusiones eran *condicionales* (conclusiones a las que sus premisas obligaban al estoico; pero que no se imponían a quien no las compartiese: el propio pirrónico), de la acusación de proponer una vida sin creencias o de universalizar la suspensión del juicio porque las únicas opiniones que desechaba y las únicas creencias a las que rehusaba asentir eran teóricas o filosóficas, del estigma de oponerse al sentido común porque lo que hacía era vindicar una noción débil de conocimiento y denunciar “las ficciones privadas de los dogmáticos”<sup>46</sup>, esto es, las cláusulas que estos imponían artificialmente al concepto de “saber”. El pirrónico de Frede es un escéptico respecto a la epistemología, un terapeuta radical cuyos procedimientos se adecúan perfectamente a la imagen del método filosófico de Wittgenstein proporcionada

45 Resulta por lo demás sorprendente que el deflacionismo, una posición inspirada en Wittgenstein, concuerde con el neo-pirronismo en la *democratización* de nuestro sistema categorial cognitivo, algo que, como ya hemos señalado, se opone a la distinción conceptual entre creencias fundamentales y proposiciones empíricas que constituye el núcleo de *On Certainty*.

46 J. Annas; J. Barnes (eds.), 2000, *op. cit.*, II, § 10, p. 93.

por algunos de sus comentaristas. No entraré a discutir si Wittgenstein fue un pirrónico o si el pirronismo descrito por Frede se corresponde con el pirronismo histórico<sup>47</sup>. Pero lo que resulta evidente es que, por su carácter incondicional, el escepticismo de Fogelin no concuerda con el pirronismo descrito por Frede.

47 Dos de los intérpretes más relevantes del escepticismo antiguo, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes, se oponen frontalmente a esta imagen. Constatan, fundamentalmente, que: (i) no da cuenta de las *dimensiones éticas* de la Escuela, en concreto, (a) de su objetivo de *disociar* al sujeto de todas sus creencias, de forma que éste alcance un *espléndido aislamiento* que se identifica con la *indiferencia* respecto al mundo, la fortuna y las pasiones y compulsiones del individuo, y, (b) de la necesidad de garantizar la *imposibilidad de conocimiento* para que esa disociación, más que tratarse de un ejercicio arbitrario de *wishful thinking*, se encuentre justificada; (ii) que hace ininteligible la distinción escéptica entre dos clases de asentimiento, el asentimiento *sensu stricto* (que implica juicio, y que el pirrónico evita siempre) y la *aprobación mecánica* (que no exige justificación y que se reserva a las acciones cotidianas); lo que se señala es que, si Frede tuviese razón, ni el pirrónico tendría que introducir la noción de “aprobación” (bastaría con que señalase que no asiente a proposiciones filosóficas y que reserva su asentimiento a juicios y creencias ordinarios) ni las razones para introducirla: asegurar la posibilidad de una actitud escéptica en el vivir, mitigar el conflicto entre lo que el escéptico cuestiona y sus acciones, serían realmente “razones” (de hecho, que en el escepticismo las prácticas ordinarias se aprueben significa que *sólo* se aprueban: el hipotético requisito de una justificación más débil para nuestras creencias todavía significaría justificación, y, por tanto, juicio y creencia; aprobación implica ausencia de creencia, y las creencias ordinarias, podrán ser ordinarias, pero todavía son creencias); (iii) que, históricamente, no puede explicar el hecho de que Filón de Larisa, el último escolarca de la Academia Nueva, fuese repudiado por la *totalidad* de las corrientes escépticas por proponer en sus *Libros Romanos* un concepto *causalista* y débil de conocimiento que eliminaba la cláusula de “justificación en virtud de razones que eliminen la posibilidad de la falsedad de la creencia” esgrimida por la epistemología estoica [cf. C. Brittain, 2001, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 17-19]; reacción que sugiere que el escepticismo antiguo (en sus distintas corrientes), más que condicionalmente, aceptó la definición estoica de forma *absoluta*, y que, por consiguiente, sus conclusiones *akatalépticas* (y la subsiguiente limitación de la suspensión del juicio exigida por las mismas) eran también *absolutas*.

Personalmente, me inclino a pensar que las tesis de Burnyeat y Barnes son correctas, aunque reconociendo que tanto en el academicismo como en el pirronismo se dan cita tendencias contradictorias, no sólo entre varios autores, sino dentro del mismo escritor (¿puede reconstruirse esa enciclopedia del pirronismo que son las obras de Sexto Empírico de forma que todos sus materiales se adecúen a un único modelo?) De lo que se trata es de evaluar qué tendencias poseen más peso histórico y literario y qué interpretación permite dar coherencia a los textos eliminando la menor cantidad posible de elementos *constitutivos* o *definitorios* de la posición que se analiza: el modelo fredeano no sale, de acuerdo con estos criterios, muy bien parado. En cualquier caso, lo curioso es que si Burnyeat y Barnes estuvieran en lo cierto: (i) el escepticismo de Fogelin, y por razones exactamente opuestas a las que él proporciona, sería realmente pirrónico; (ii) reaparecerían todas las objeciones habituales al escepticismo antiguo, con algún que otro añadido (el escéptico no podría legitimar su actitud ética porque, para hacerlo, tendría que demostrar racionalmente que nada se puede saber, lo que sólo puede hacerse si se asegura la *no-fiabilidad cognitiva de la razón*, conclusión que, implicando la no-fiabilidad de los argumentos que la demuestran, posee el estatus, más que de hecho que se conoce, de posibilidad que se ignora, igualmente dañina para la epistemología y para un escepticismo que éticamente aspira a convertirse en una opción segura).



¿Cómo tomar en serio sus momentos pirrónicos, por ejemplo, cuando señala que sus conclusiones se limitan a constatar que “por todo lo que sabemos *no sabemos nada*”<sup>48</sup>, cuando dichas cualificaciones anulan, no sólo la validez de sus conclusiones, también el *sentido* de sus procedimientos? Si Fogelin es un escéptico urbano lo ha disfrazado muy bien. Mejor dicho: si es un escéptico rústico no se ha molestado lo suficiente en ocultarlo.

Sin embargo, el alma escindida de Fogelin posee un valor ejemplar: refleja las reacciones contradictorias, los impulsos en direcciones opuestas, que produce en todos nosotros el más pequeño estímulo epistemológico. Por una parte, nos parece que mientras exista la más mínima posibilidad de error, por muy improbable o irrelevante que sea, ni sabemos lo que decimos saber ni tenemos derecho a decirlo: en esos momentos, vivimos *íntimamente* el reto escéptico, no vemos en los requisitos del filósofo más que atención y coherencia. Por otra, las exigencias del epistemólogo nos parecen ridículas y desproporcionadas, resistiéndonos a pensar que la posibilidad de que nos equivoquemos baste para que no sea verdad que sabemos o para no estar justificados al afirmarlo: en esos otros momentos, pasamos del significado severo y unívoco de “saber” a la ruptura semántica entre una noción natural y fácilmente aplicable y un concepto diseñado artificialmente y de aplicación, como poco problemática, probablemente imposible. Escépticos y epistemólogos apelan al primer impulso para convencernos. Filósofos del sentido común y cazadores de pseudo-problemas al segundo para romper su hechizo, y, así, “traer de vuelta las palabras de su uso metafísico a su empleo ordinario”<sup>49</sup>. Paradójicamente, nos encontramos ante un caso paradigmático de *ansiedad filosófica*, resultado del conflicto entre lo que un *modelo cognitivo* (lo suficientemente natural como para al menos resultar verosímil) nos impone y fenómenos *recalcitrantes* que únicamente se adaptan a él al precio de su distorsión o minimización: “¡Pero esto no es así!» —decimos. «¡Y, sin embargo, así es como *tiene que ser!*»<sup>50</sup>.

El *contextualismo* ha intentado eliminar ese conflicto, relativizando la noción de “conocimiento” (reconociendo, por tanto, la disparidad semántica entre los conceptos ordinario y epistemológico de “saber”) sin priorizar ninguna de las perspectivas en disputa. De este modo, la epistemología sería legítima sin ser dañina, posible en la medida en que renuncia a su expansionismo tradicional. Al tratarse de discursos inconmensurables, ni el defensor del sentido común podría enfrentarse al epistemólogo radical mediante ejemplos de cosas que todos sabemos, ni éste podría hacernos dudar de algo porque incumpliese criterios

48 R. J. Fogelin, 1994, *op. cit.*, p. 66.

49 L. Wittgenstein, 1953, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 2001), § 116. [A partir de ahora, *PI* y número de anotación]

50 *PI*: § 112.

epistemológicos de conocimiento. Sin embargo, esta “disolución” del problema, podrá tratarse de un recurso hábil, pero también insatisfactorio. Que las circunstancias que rodean una declaración de conocimiento (por ejemplo, que la fortuna haya sonreído a Paul porque en el momento en el que dice que algo es un granero *no haya una sola maqueta entre los graneros de la comarca*) deban tenerse en cuenta para la evaluación de nuestro conocimiento, sólo implica la introducción del contexto como *variable* para determinar *objetivamente* la verdad de “Sé que...”, y no que esa declaración sea *sólo contextualmente verdadera* (es, dado el contexto, verdadera; no verdadera *para ese* contexto: el contexto no cualifica la verdad, forma parte de los *criterios* que permiten su discriminación). Que las variables situacionales sean todavía más evidentes en la evaluación de la justificación del sujeto (aquí, no es lo que sucede, sino la *información* de la que dispone, la que determina su derecho a creer), tampoco significa la eliminación de la objetividad: el punto de vista del sujeto podrá justificarlo, pero su justificación no es relativa a su (o a algún) punto de vista, sino, teniéndolo en cuenta, absoluta. El contextualismo confunde criterios y valor de verdad, confiere al contexto, adverbializando con él a aquello que determina, un alcance del que carece. La situación no determina (ni permite llegar a resolver un problema semántico previo a ella) el *significado* de “conocer”, sino que, como mucho, éste incluye una referencia a ella. En otras palabras: cuando el deflacionista acusa al epistemólogo de estipular arbitrariamente una noción de conocimiento lo acusa, no de transgredir otra estipulación, sino de atentar contra un hecho semántico bruto, contra un *marco último de inteligibilidad* que (en contraposición con lo que asume el contextualista) no podemos traspasar o relativizar desde un hipotético punto de vista externo sin darlo por supuesto; cuando, por el contrario, el epistemólogo defiende su punto de vista lo hace en referencia a ese *marco*, al que sólo él se considera verdaderamente fiel. La disputa es genuina porque ambos recurren al mismo tribunal, un tribunal que, más que crear, interpretan. Que se sepa o no esto o aquello es, de acuerdo con ambos, algo cuya verdad es independiente de cualquier punto de vista: en lo que difieren es en las condiciones que han de satisfacerse para su cumplimiento, condiciones que definen sus respectivas perspectivas sin relativizar a ellas sus conclusiones. Ni uno ni otro pueden reconocerse en la imagen que de ellos presenta el contextualista. Es más, ambos denuncian (no sin razón) que el contextualismo es una forma extrema de *relativismo alético*, y, por consiguiente, una posición intrínsecamente incoherente (¿es también contextual la verdad del contextualismo?) y una declaración de segundo orden que intenta sobrepasar el límite último que le otorga sentido. Finalmente, el contextualismo peca de la misma confusión entre uso y significado que Grice exorcizó eficazmente<sup>51</sup>: lo que

51 Cf. K. DeRose, 2009, *The Case for Contextualism. Knowledge, Skepticism and Context*, Vol. 1 (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 47-48. Es, por otra parte, significa-

discutimos no es ni una diferencia de usos ni una distinción semántica basada en ella, sino el contenido de un concepto que dos partes reclaman y que las dos no pueden poseer.

Lo que precisamos es una respuesta: (i) en la que las dos tendencias puedan reconocerse; (ii) que elimine el conflicto de forma satisfactoria para ambas partes (es decir, que otorgue la razón a una sin por ello vaciar de significado o reprimir el impulso opuesto); (iii) que, por último, logre mostrar que tanto la *cautela* del epistemólogo como la *confianza* que manifestamos diariamente son igualmente *racionales* (o que se encuentran justificadas apelando a la misma razón), o, lo que es igual, que sea capaz de demostrar que un escepticismo radical es racionalmente posible sin que eso condene nuestras prácticas ordinarias a la naturaleza, la precipitación y la compulsión, en suma, a la irracionalidad.

En mi opinión, sólo el proyecto epistemológico de Ernest Sosa ha logrado cumplir todas esas condiciones en el panorama contemporáneo. Lo que el autor norteamericano ha mostrado es que no hay conflicto alguno entre nuestras intuiciones, no porque las adscripciones cognitivas dependan de marcos conceptuales creados arbitrariamente, sino porque lo que el escéptico cuestiona (y el epistemólogo trata de asegurar) y lo que afirma el hombre ordinario *no es lo mismo*. Existe disparidad semántica (el empleo de la misma palabra con dos significados distintos), pero esa disparidad radica, más que en la limitación contextual de lo que se dice, en el hecho de que *de forma absoluta* se dicen cosas muy diferentes. El escéptico no pone en entredicho que conozcamos, sino que *sepamos que conocemos*. El hombre ordinario defiende sus *creencias aptas*, pero al hacerlo no está también defendiendo su *aptitud para creer aptamente que p*. Podemos saber sin saber que sabemos, poner en duda la *seguridad* de nuestro conocimiento sin dudar realmente de que conozcamos, apreciar la validez y la fuerza de los argumentos escépticos sin tener que impregnar de desconfianza cada una de nuestras aseveraciones. Las distinciones complementarias entre *conocimiento seguro* y *conocimiento apto*, *conocimiento reflexivo* y *conocimiento animal*, *scientia* y *cognitio*, *saber que se sabe* y *saber simpliciter*<sup>52</sup>, permiten impermeabilizar la práctica sin renunciar a la epistemología. Con territorios distintos e igualmente legítimos, no se oponen porque no guardan una relación fundacional.

tivo que Fogelin haya visto en el contextualismo un *neo-pirronismo disfrazado*. Dicha vinculación, acentuando la tesis de la ruptura semántica e hipertrofiando la importancia semántica del contexto de una declaración, incrementa la escisión entre sus conclusiones escépticas y sus estrategias de impermeabilización. Cf. R. J. Fogelin, 2004, "The Sceptics are coming! The Sceptics are coming!", en: W. Sinnott-Armstrong (ed.), 2004, *Pyrrhonian Skepticism* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 161-173.

52 Cf. E. Sosa, 2007, *op. cit.*, pp. 22-43.

Un conocimiento epistemológicamente garantizado es necesario, pero no para salvaguardar el sentido común, sino para alcanzar una perspectiva *integral, integrada e integradora*, un punto de vista *ilustrado* y *totalizador* que, permitiendo la auto-comprensión en el marco de una concepción (correcta) del mundo, posibilite la organización racional de nuestra existencia. *Scientia* no es tan sólo conocimiento seguro, también significa comprensión de la posición del sujeto en el orden general de las cosas, comprensión de la que depende lo que debe hacer y lo que puede esperar.

Más que reformar el conocimiento, la epistemología propone una *reforma del entendimiento*. Razón y fin de la epistemología se encuentran en el mismo punto: la ética<sup>53</sup>.

## 6. CREENCIA APTA Y CONOCIMIENTO SEGURO

El principal error de Fogelin consistió en interpretar “creencia apta” como “creencia donde la competencia del sujeto determina por sí sola su acierto”, en señalar que su éxito sólo sería atribuible a *x* si éste pudiese garantizar que su creencia es verdadera de tal forma que *no pueda ser falsa bajo circunstancia alguna*, si fuese capaz de asegurarla de tal modo que nada de lo que sucediese pudiese ponerla en peligro, que fuese inmune al error por ser inmune a cualquier hipótesis donde el error fuese concebible: aquí, error posible equivaldría a desconocimiento real. Ello implica no distinguir entre conocimiento apto y conocimiento seguro, identificar las condiciones que se han de cumplir para que sea verdad que *x* sabe algo con las condiciones que harían verdadero que sabe que lo sabe. Entre las segundas se incluye la eliminación de *cualquier posibilidad* de error con independencia tanto de que el error se haya producido como de las circunstancias *reales* que rodean una declaración cognitiva (basta con que un escenario desafortunado pudiese haberse instanciado para que *x* ignorase que sabe). En este supuesto, no es lo que sucede, sino lo que pudo haber sucedido, lo

<sup>53</sup> Para Descartes no sólo es verdad lo anterior (cosa que se suele olvidar cuando se confiere autonomía a alguna de sus facetas: científico, epistemólogo..., abstrayéndolas de la totalidad de su filosofía), sino que o bien la posibilidad misma de la epistemología depende de la ética (lectura existencialista de la veracidad divina) o, al menos, sus fuentes y sus fundamentos son idénticos. Para una interpretación que denuncia la tendencia a leer a Descartes desde un modelo profesionalizado, fragmentario, tecnificado y puramente instrumental (o academicista) de “filosofía” (el que domina el paisaje analítico contemporáneo), cf. J. Cottingham, 2006, “Descartes as Sage: Spiritual Askesis in Cartesian Philosophy”, en: J. Cottingham, 2008, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy* (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 272-291.

que cuenta como unidad de medida. Entre las segundas, sin embargo, esa unidad es *lo que sucede*, con independencia de que pudiese haber sucedido otra cosa; que la creencia no pueda ser falsa de acuerdo con las circunstancias actuales, condición cuya satisfacción no implica ni que el sujeto epistémico sepa que no puede ser falsa ni que no hubiese podido ser falsa bajo otras condiciones. Los hechos cuentan para saber, aunque no cuenten para saber que se sabe.

¿Por qué no sabe Paul que lo que señaló es un granero? Porque, habida cuenta de que entre los graneros existen varias maquetas, pudo haber fallado fácilmente. Sin embargo, *si no hubiese existido maqueta alguna*, y por mucho que ese hecho sea fortuito, su acierto *no lo sería*. Paul no sabía dadas las circunstancias desfavorables. A la inversa: si las circunstancias son afortunadas *nada le impide saber*. La misma razón (lo que *realmente sucede*) que hace falso que sepa, que impide que atribuyamos a su competencia su éxito, *permite (si los hechos son distintos) dicha atribución*. En otras palabras: lo mismo que explica el riesgo de error (los hechos), determina la ausencia de riesgo. La estructura tripartita del conocimiento no se instancia (o deja de instanciar) en abstracto: su adscripción posee valor de verdad sólo en relación a y dentro de un contexto específico. Es lo que sucede lo que hace que alguien sepa o no sepa. Lo que sucede: no el hecho de que el sujeto sepa o ignore lo que sucede. Paul sabría que eso es un granero aunque ni comprobase ni supiese que no hay maquetas: basta con que no las haya (aunque él lo ignore) para que sea verdad que sabe. Para saber, Paul no tiene ni que saber que acierta ni que saber que no acierta por casualidad: es suficiente que, dadas las circunstancias, su éxito no sea fortuito. Dios mismo podría atribuirle conocimiento animal aunque no pudiese atribuirle conocimiento reflexivo. Es decir: *es verdad que sabe sepa o no sepa que es verdad que sabe*. El externalismo es, al menos en lo que se refiere a sus objetivos, correcto: el conocimiento ni admite ni requiere una intelectualización excesiva.

Las hipótesis no eliminadas pero eliminables no cuestionan nuestro conocimiento, sino el que sepamos que conocemos, cosa de la que no depende el primero. No es lo mismo enfrentar al sujeto con el *hecho* de que, porque en el bosque habita un ingeniero sobresaliente cuyo pasatiempo es construir pájaros mecánicos, algunos de los pájaros son réplicas; que enfrentarlo a la mera posibilidad de ese hecho. En el primer supuesto, e independientemente de que haya acertado, no sabría que lo que señaló fuese un pájaro. En el segundo, y aunque a primera vista pudiésemos pensar que tampoco lo sabía, dicha respuesta se basa en una confusión de niveles. Lo que esa posibilidad muestra es que: (i) bajo condiciones que no se encuentran instanciadas el sujeto no sabría que lo que señala es un pájaro (se trata, por tanto, de una conclusión *condicional*: verdadera si y sólo si se cumpliera su antecedente); (ii) el sujeto no había eliminado esas condiciones al afirmar que sabía. Del incumplimiento *de facto* del antecedente del

condicional se sigue, por *modus ponens*, que el sujeto sabe. De que el sujeto ni haya considerado ni haya eliminado esa hipótesis, únicamente que *no sabe que realmente sabe*, que carece de un conocimiento reflexivo que no ha de instanciarse para que se cumplan las condiciones de validez del conocimiento animal. Del mismo modo, del supuesto de que nunca pudiésemos llegar a saber si se encuentran instanciadas las condiciones que harían falso que *x* sabe algo (de que no pudiésemos ocupar en caso alguno una posición cognitiva desde la que eliminar la posibilidad de que el pájaro fuese un autómeta: no es que *pudiese haber sido* un autómeta, es que *podría serlo ahora*), no se seguiría que *x* no lo supiese (pues el antecedente podría no estar instanciado y, por tanto, ser verdad que el individuo sabe: recuérdese que, porque sólo sería verdad que no sabe si se cumpliera el escenario, su incumplimiento, con independencia de que dicho incumplimiento se ignore, bastaría para que fuese verdad que sabe), sino que desconoce que lo sabe. Saber no depende de lo que el sujeto sepa. Ni siquiera el más radical de los escenarios escépticos tradicionales podría atentar contra lo que sabemos, lograr que no supiésemos. Su objetivo es otro: mostrar que sabemos por gracia de la Naturaleza, que nuestro conocimiento no es seguro *por mucho que sea conocimiento*. Uno podría no saber si sueña y, sin embargo, y porque no es verdad que sueña, saber realmente que tiene dos manos: que ignore que lo sabe en nada afecta al hecho de que lo sepa<sup>54</sup>. Fogelin interpretaba la máxima wittgensteiniana de que sólo sabemos algo por gracia de la Naturaleza como negación de que realmente sepamos algo. Las reflexiones precedentes muestran que esa expresión ha de entenderse *literalmente*, como constatación de que el hecho de que conozcamos no depende de la invulnerabilidad de nuestro conocimiento. Sorprendentemente, Wittgenstein estaría (de forma implícita) distinguiendo “creencia apta” y “conocimiento seguro”, excluyendo a las razones concluyentes de los criterios de conocimiento.

Otras dos conclusiones se desprenden de la situación descrita:

54 “Lo que esta segunda conferencia propone es una epistemología virtuosa que distingue entre la aptitud y la seguridad de las actuaciones en general y de las creencias en particular, una distinción que permite solucionar el problema de los sueños con independencia del modelo imaginativo. De acuerdo con esta solución complementaria, la posibilidad del sueño impide la seguridad de nuestras creencias perceptivas, pero no su aptitud, que es lo único que se requiere para que haya conocimiento animal. (...)”

La competencia o habilidad pertinentes, y la situación relevante para su ejercicio, pueden ser lo suficientemente frágiles como para que la actuación sea insegura, pero, aún así, podría seguir tratándose de una actuación apta, de cuyo acierto el mérito fuese atribuible al sujeto. Conocimiento es simplemente esa actuación apta en el ámbito de la creencia. No necesita, por tanto, la seguridad de la creencia, pues esta última puede ser insegura en virtud de la fragilidad bien de la competencia del sujeto bien de su situación”. E. Sosa, 2007, *op. cit.*, pp. 40-41.

(i) En lo que respecta a las *proposiciones nucleares*, que, porque no podrían ser falsas *bajo ninguna circunstancia empíricamente eliminable*, se trata de creencias aptas y seguras. Subrayo el “empíricamente eliminable”. Lo que esa expresión señala es tanto las limitaciones del escepticismo pirrónico, que no sólo es inútil para cuestionar la aptitud de creencia alguna, sino que ni siquiera es capaz de demostrar la *fragilidad* de todas nuestras creencias; como los límites de nuestra seguridad: los escenarios envolventes, aunque no generarían la clase de dudas (de primer orden o animales) que originan situaciones específicas en las que no sabemos, legitimarían dudas (de segundo orden o reflexivas) resultado de que ignoremos que sabemos aunque de hecho sepamos. Sólo esos escenarios podrían atentar contra la seguridad de nuestras creencias básicas.

(ii) Permite la negación del *principio de cierre* sin que ello implique (tal como sucede en las formas más radicales de *disyuntivismo*<sup>55</sup>) la eliminación de su fuerza escéptica. El mencionado principio, formulado en premisas condicionales del tipo “Si no sé si soy un cerebro en una probeta en Alpha Centauri tampoco sé que estoy en Salamanca”<sup>56</sup>, ha sido aceptado tanto por escépticos (que, empleándolo en un argumento por *modus ponens*, han hecho de él su más preciada herramienta), como por algunos de sus oponentes más conspicuos, en concreto, por Moore, quien, transformando el *modus ponens* en un *modus tollens*, intentó demostrar que el antecedente es falso sin dudar por eso de la verdad del condicional. La estrategia de Sosa muestra cómo, porque para que sea verdad que sé que estoy en Salamanca no es necesario que sepa que sé que estoy en Salamanca (que elimine la posibilidad de encontrarme en Alpha Centauri), el condicional es falso. Sin embargo, su procedimiento también retiene nuestra intuición de que se trata de un condicional correcto. Basta para ello con que lo ubiquemos en un nivel reflexivo: lo que dicha hipótesis cuestiona es la seguridad de nuestra creencia, no el que se trate de una creencia apta. De este modo, Sosa afirmarí­a que la segunda premisa de Moore (“Sé que estoy en Salamanca”), por no implicar petición de principio alguna, es correcta, sin concederle por ello el derecho a su conclusión (“Sé que no soy un cerebro en la probeta”): el argumento se basa en el uso antifilológico del verbo “saber”. La reivindicación de Moore no supone la defenestración de Descartes<sup>57</sup>.

55 Cf. R. Nozick, 1981, “Knowledge and Skepticism”, en: E. Sosa; J. Kim; J. Fantl; M. McGrath (eds.), 2000, *Epistemology: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing 2008), pp. 255-279. Se trata de un capítulo de *Philosophical Explanations*, obra publicada en 1981.

56 El lugar del antecedente podría ser ocupado por cualquier hipótesis escéptica global: “Si no sé si estoy soñando”, “Si no sé si estoy dentro de *The Matrix*”, “Si no sé si hay un genio maligno que me engaña”...

57 En mi opinión, el centro a partir del cual se desarrolla la epistemología de Sosa es precisamente éste: la reconciliación de Moore y Descartes, la vindicación tanto del sentido común como del derecho (y del deber) a la epistemología.

## 7. EL DERECHO A CREER, EL DEBER DE DUDAR

Obligado a conceder todo lo anterior, el escéptico puede, sin embargo, hacerse fuerte en un último baluarte. Las posibilidades que esgrime podrán no formar parte de las condiciones de validez del conocimiento, pero su eliminación es imprescindible para que el sujeto epistémico adquiera *el derecho a decir que sabe*. O, lo que es igual,  $x$  podrá saber aunque no sepa que sabe, pero si no sabe que sabe su creencia carece de justificación. “Justificación” significa “justificación reflexiva”, “apelación al tribunal de la racionalidad”. No hay algo así como una “justificación animal”. Cualquier creencia en la que permanezca un residuo de duda, será en alguna medida *arbitraria*, quedará por debajo de las exigencias que la razón impone. Sorprendentemente, a partir de este punto el escepticismo parece reconquistar todo el territorio que había perdido: porque la justificación pertenece a las cláusulas que definen a la creencia apta, ya pueden ser las circunstancias todo lo afortunadas que se quiera, que no hay creencia apta alguna. Pareciendo que cede, el escepticismo regresa allí donde menos lo esperábamos: cuestionando, más que la posibilidad de atribuir su acierto a la competencia ejercida por el sujeto, el hecho mismo de esa competencia.

Lo que se plantea es: además de compulsivas, ¿son nuestras creencias y operaciones básicas también racionales?, ¿tenemos derecho a, de forma automática, descartar o no tomar en consideración determinadas opciones: que los pájaros puedan ser autómatas; que, aunque carezcamos de razones concretas para sospecharlo, pueda haber maquetas entre los graneros?, ¿contradice la confianza de nuestras prácticas la cautela que nuestra razón recomienda?

Cuando, en el escenario de los graneros, señalábamos que, porque desconoce que entre ellos hay maquetas, Paul se encontraba justificado al creer que lo que señaló era un granero, lo que hacíamos era mostrar que: (i) ni la justificación implicaba por sí sola conocimiento, (ii) ni, en consecuencia, que el que alguien no sepa algo, bien porque lo que cree no sea verdadero bien porque siendo verdadero su acierto sea fortuito, significa que no se encuentra justificado. La justificación es, a nivel de una pura descripción de nuestras reglas de actuación, una característica cuya satisfacción es independiente del acierto. ¿En qué se basa entonces? ¿En simples “formas de vida”? ¿En estipulaciones arbitrarias? ¿En una confianza ciega en la estabilidad de la naturaleza y en la fuerza de la costumbre?

Lo primero que, para afrontar este problema, debemos distinguir son los dos factores de los que depende la concesión natural del derecho a creer: (i) La evaluación del grado de *riesgo* que conlleva una declaración cognitiva. (ii) La evaluación de las *consecuencias* que implicaría en un caso concreto el hecho de equivocarse.



Ambos factores actúan como coordenadas cartesianas mediante las que podrá ubicarse un número indefinido de casos. Nos limitaremos a cuatro posibles combinaciones:

(i) Situaciones de riesgo (preliminar) *mínimo* y de consecuencias *inapreciables*: la declaración de Paul antes de saber que había maquetas entre los graneros (la creencia de Paul estaría justificada, el sujeto no sería culpable de irresponsabilidad epistémica).

(ii) Situaciones de *máximo* riesgo y donde las consecuencias de un error resultasen *catastróficas*: el agente encargado de proporcionar información sobre las fuerzas enemigas estacionadas en los alrededores de Arnhem durante la preparación de la operación Market-Garden no inspecciona, sabiendo que se trata del lugar usual e ideal para el camuflaje de fuerzas blindadas, un bosque cercano al punto asignado para el lanzamiento de paracaidistas en el que se recupera toda una división acorazada; envía una evaluación incorrecta de los efectivos enemigos en la que confía honestamente; la operación fracasa (incompetencia epistémica grave, debida tanto al alto riesgo de error del que el informante hace caso omiso como a lo que de su error resulta).

(iii) Situaciones de *máximo* riesgo y de consecuencias *inapreciables*: la declaración de Paul después de que le informasen de que hay maquetas entre los graneros (existe culpa epistémica, pero, dado lo poco que está en juego, ni ésta lo condena a la incompetencia ni se trata de un disparo inexcusable: de hecho, podría excusarse fácilmente, por ejemplo, si se tratase de una definición ostensiva cuya eficacia sólo dependiese de lo que pareciese ser lo que se señala desde el coche).

(iv) Situaciones de *mínimo* riesgo y de consecuencias *catastróficas*: un millonario a cargo de una familia numerosa invierte toda su fortuna en una compañía de compra-venta de sellos; la compañía opera desde hace cien años, sus cuentas son intachables, dada la proverbial estabilidad del mercado de sellos, garantiza a sus accionistas beneficios considerables sin riesgo apreciable alguno; el millonario no necesita incrementar su fortuna, sus motivos responden a una pasión obsesiva por el juego atemperada por su miedo a perder (sólo juega cuando la victoria es segura); inesperadamente hay un cambio de gobierno; ilegalmente, y bajo la iniciativa de los grandes bancos (que ven disminuidas sus inversiones como consecuencia del atractivo de la inversión en sellos), el nuevo gobierno interviene y requisita la empresa en cuestión; el millonario acaba en la miseria (incompetencia epistémica grave: las posibles consecuencias de un error recomiendan una inversión cautelosa).

Lo segundo que debemos tener en cuenta es la distinción entre *creencias revisables* sin que nuestra concepción del mundo se desmorone (las capas fluidas

de nuestro sistema de creencias) y *creencias fundamentales* (aquéllas que actúan como los goznes sobre los que gira nuestro sistema de conocimiento). Esta distinción nos permitirá otorgar a las situaciones anteriores la requerida *generalidad*: “riesgo” y “consecuencias” se referirán aquí a *clases* de juicios; con ellas se evaluarán, no lo que un error (o una duda) supondrían para un individuo (o para un grupo de individuos), sino lo que conllevaría para nuestro sistema general (común) de reglas, presuposiciones y creencias.

¿Cómo responder al escéptico? Antes de nada: ¿qué es lo que el escéptico está realmente atacando?, y, por tanto, ¿qué tipo de respuesta nos exige?

El objetivo de su *primer argumento* es cuestionar nuestro derecho a decir que sabemos a partir del hecho de que no estamos justificados al decirlo. La negación de la justificación se basa, a su vez, en la identificación entre “creencia justificada” y “creencia garantizada de tal modo que no podamos creer que  $p$  y que  $p$  sea falsa” (criterio de exclusión de hipótesis escépticas). La consecuencia es que uno no puede decir que sabe a no ser que sepa que sabe, esto es, que las mismas condiciones que han de satisfacerse para que sea verdad que uno dispone de *conocimiento reflexivo* han de cumplirse para que se gane el derecho a creer. Ese derecho no se adquiere hasta que se ha *asegurado* el acierto (el disparo es correcto únicamente si no se puede fallar jamás, bajo circunstancia alguna).

Lo primero que llama la atención es el contraste entre este modelo y el que aplicamos en nuestras prácticas ordinarias, donde, como ya hemos señalado, ni la justificación depende del acierto ni, mucho menos, del acierto seguro. Podríamos admitir (al menos, condicionalmente y sin más cualificaciones) que sólo si uno sabe que sabe tiene derecho a *decir que sabe que sabe* (a afirmar que su conocimiento es seguro), pero de ahí no se sigue que haya de cumplirse esa condición para que uno pueda decir *simplemente* que sabe. El escéptico, del mismo modo que confunde los dos significados de “saber”, no distingue entre dos conceptos de “justificación”. No logra hacer que no estemos justificados porque los criterios de nuestra “justificación animal”, al no ser los mismos que los que rigen nuestra “justificación reflexiva”, no pueden cuestionarse desde un sistema de reglas que no configura ni su contenido ni su alcance semánticos (al igual que lo que impide que sepamos que sabemos no impide también que sepamos, lo que parece condenarnos a la suspensión del juicio en lo que se refiere al conocimiento seguro no lo hace en el ámbito del conocimiento animal).

Lo que quiero decir con esto es que los criterios de “justificación animal” se emplean dentro de un marco específico: la *presuposición*, por parte tanto del hablante como de sus evaluadores, de que las circunstancias que rodean su declaración son *normales*. Hablo de “marco” porque esta asunción no es un criterio más a partir del cual se conceda el derecho a decir que se sabe, sino del *trasfondo* que otorga sentido al hecho de concederlo. Paul estaba en su derecho al decir

que sabía que lo que señaló era un granero, no porque las condiciones fuesen normales o porque supusiese que eran normales, sino porque actuó de acuerdo con lo que de él se esperaba, porque cumplió con los procedimientos correctos *dada esa presuposición*. Por eso, la anormalidad de las circunstancias, aunque cancela su conocimiento, no cancela su derecho a haber dicho que conocía. Por eso también, no es la *posibilidad*, sino el *descubrimiento* de la anormalidad lo que cancela la presuposición. Sin embargo, este ejemplo no es capaz de sugerir un contraste lo suficientemente fuerte entre normalidad y anormalidad. Es cierto que, por defecto, presuponemos que un granero es un granero, pero las presuposiciones *empíricamente más sólidas* (que no deben confundirse, como veremos a continuación, con las presuposiciones *paradigmáticas*) son aquéllas cuya cancelación resulta, aunque imaginable, extraordinaria, aquéllas a las que se oponen directamente las (siempre, a partir de un determinado punto, sorprendentes) hipótesis del escéptico radical. Una maqueta, a diferencia de un autómatas biológico, es excepcional pero no anormal. Lo anormal es aquello que nunca podría contar como factor *relevante* de riesgo, ni siquiera cuando las consecuencias de un error fuesen catastróficas.

La suspensión del juicio es legítima cuando o existe un riesgo extraordinario del que el sujeto es consciente o las consecuencias de un error son gravísimas. Las hipótesis escépticas ni incrementan el riesgo real de error ni agravan las consecuencias de una equivocación. Es más, quien apunta que tiene derecho a decir que sabe no señala con lo que dice (y, menos aún, sugiere por el hecho de decirlo) que haya eliminado los escenarios escépticos o que su creencia sea segura; se limita a decir *que ha cumplido*, teniendo en cuenta que las circunstancias parecían normales y que nada hacía sospechar lo contrario. Por eso, el argumento escéptico se sostiene en una anfibiología análoga a la que aparecía en el principio de cierre: uno tiene derecho a decir que sabe aunque no tenga derecho a decir que sabe que sabe; el escéptico no logra hacer que no estemos justificados porque para demostrar que se incumplen las condiciones que satisfacen un concepto es ilegítimo mostrar que lo que no se cumplen son las condiciones que satisfarían a otro.

Para que el reto escéptico tenga algún sentido, debemos ubicarlo en un nivel reflexivo. Lo que el escéptico señalaría entonces es que no tenemos derecho a decir que nuestro conocimiento es seguro mientras *no demostremos que lo es*, cosa que, a su vez, sólo podremos demostrar *mediante la refutación de los escenarios escépticos*. Lo que cuestionaría sería, por tanto, la racionalidad del marco dentro del cual se realizan nuestras evaluaciones, la legitimidad de no tomar en consideración determinadas hipótesis o de asumir por defecto la normalidad de las circunstancias. En otras palabras: asegura que es imposible la justificación racional de nuestro derecho a creer mientras no dispongamos de creencias seguras. Nuestras creencias serían, en el ínterin, meras compulsiones

desprovistas de racionalidad. La epistemología, no sólo imprescindible, sino, dada la escasa garantía de que obtenga lo que promete, una medida *desesperada*. Lo que el reto escéptico nos exige es, por tanto, una *defensa reflexiva*, previa a la epistemología e independiente de sus resultados (o de su carencia de ellos), *de nuestro derecho a creer*, una defensa que, además, preserve (o legalice) el imperativo epistemológico. Se trataría de una defensa del sentido común que, en lugar de asfixiar, fomentase la investigación epistemológica.

¿Podemos desde la reflexión tender un puente entre nuestra razón y nuestros presupuestos? ¿Lograr que estos sean presupuestos sin ser prejuicios? ¿Legitimar nuestras creencias ante el mismo tribunal que parece desacreditarlas?

Lo primero que hay que señalar es que este problema no afecta a las creencias revisables, a las presuposiciones, más o menos débiles, cuya modificación, aún en el supuesto de que resultase sumamente costosa, fuese posible (e imaginable) sin la cancelación de nuestro sistema de referencias. Si descubriésemos que Plutón es un artefacto alienígena; si, de pronto, y sin causa aparente, ciertos objetos empezasen a aparecer y a desaparecer de forma espontánea; si el agua llegase a congelarse a cien grados Celsius; nuestra imagen del mundo cambiaría radicalmente y muchos de nuestros procedimientos, hasta ahora correctos, resultarían, sin complementación, inservibles. Pero con ello no desaparecería ni nuestra esperanza en una explicación satisfactoria de esos fenómenos ni nuestra seguridad en lo que se refiere tanto a los métodos (generales) de comprobación empírica como a un grupo de creencias (“estoy sentado”, “tengo manos”, “mi nombre es tal o cual”...) que ninguna posibilidad pirrónica (o ningún trastorno de la naturaleza) podría poner en entredicho. Las creencias que configuran nuestra imagen (científica) del mundo permiten delimitar lo ordinario y lo extraordinario, pero ni son compulsivas (“naturales” en un sentido humeano del término) ni la duda que a ellas se refiere posee un carácter infeccioso e ilimitado, es una duda que arrastra todo consigo. Empleando la metáfora de Neurath, porque su estructura sigue flotando, aquí podemos reparar la balsa en mar abierto: tal vez necesitemos arrancar la madera del barco para obtener combustible y llegar a puerto, pero mientras el armazón de acero se mantenga seguiremos navegando.

Considerando el escenario de los graneros decíamos que, aunque supiese, y porque no había eliminado la posibilidad de que se tratase de una maqueta, Paul carecía de conocimiento reflexivo. Se trata de una apreciación correcta, pero, en último término, también vacía. Ninguna creencia que, basándose en la experiencia, pueda llegar a ser desmentida por la propia experiencia, y por muy improbable que sea dicha refutación, aspira al título de *seguridad*. Se trata de creencias inseguras por definición. Pero también de creencias de las que no exigimos la seguridad que reclamamos de las proposiciones fundamentales: no son seguras, tal como es seguro que tengo manos o que estoy escribiendo; no

tienen que serlo, tal como deben serlo los anteriores juicios. Se trata de una nueva razón contra el escepticismo pirrónico: que reclamaba seguridad allí donde ésta no nos resulta necesaria. De otro modo: lo que el escéptico cuestiona (lo que puede y debe cuestionar) es nuestro derecho a creer lo fundamental, a asumir por defecto que nuestras creencias-gozne son seguras y a no considerar la posibilidad de un escenario envolvente. Porque la seguridad de una creencia periférica nunca es necesaria, su imposibilidad no es epistemológicamente pertinente. El epistemólogo no tiene que impermeabilizar (respecto a la posibilidad de duda) esas creencias para recuperar la seguridad natural. El territorio de la reflexión pertenece de forma exclusiva a los escenarios globales e hiperbólicos, aquellos que, resquebrajando la seguridad de nuestras creencias básicas, compulsivas, nucleares y naturales, atentan contra la seguridad en el único lugar donde la aptitud no es suficiente para reemplazarla. Las proposiciones fundamentales son, en definitiva, nuestras presuposiciones *paradigmáticas*.

¿Tenemos derecho a asumir que no soñamos? ¿Podemos decir que sabemos con seguridad que tenemos manos, por mucho que seamos conscientes de que podríamos estar soñando en que tenemos manos, y, o bien no tenerlas realmente, o acertar de modo fortuito? ¿O, por el contrario, la suspensión del juicio, mientras no podamos demostrar (si eso fuese posible) que no soñamos, es la única actitud racional?

Considero que existen al menos tres razones, independientes de la posibilidad de solucionar el argumento del sueño (y, por extensión, cualquier argumento envolvente que afecte a nuestras creencias perceptivas básicas), que nos conceden de forma preliminar el derecho racional a creer; que, sin entrar en la dinámica concreta de la refutación del escepticismo, elevan el estatus natural de nuestros presupuestos, haciendo de ellos, además de compulsiones psicológicas, compulsiones psicológicas racionalmente justificadas:

(i) *El propio hecho de que nuestras creencias fundamentales sean psicológicamente compulsivas.*

Con ello no pretendo ni apelar a forma alguna de naturalismo ni sugerir, confundiendo causas y razones, psicología y epistemología, impulso y justificación, que las creencias naturales se encuentren justificadas por el simple hecho de ser naturales. Lo que intento subrayar es otra cosa: que el posible divorcio entre nuestras tendencias y nuestra razón implicaría una *escisión dramática en nuestra propia naturaleza*, una escisión entre las exigencias de la segunda, que serían vacías, y el imperativo de las primeras, que resultaría ciego. Seríamos un mecanismo paradójico, que al no poder realizar lo que su programa le ordena condenaría a éste al papel de pieza inservible, inútil, irracional por sobrante. En este supuesto, ni siquiera la suspensión del juicio sería una alternativa racional: al no ser posible (en contraste con la fuerza de la naturaleza), no sería tan siquiera

una opción. Constatando la posibilidad de esta escisión no demostramos que no se produzca, pero sí mostramos que para que los imperativos de la razón sean racionales *han de poder cumplirse*. Es racional creer para que la razón misma sea racional *por defecto*. Nuestras creencias básicas se encuentran íntimamente vinculadas a la estructura de la racionalidad, que sin ellas sería, en el mejor de los casos, irrelevante, en el peor, un obstáculo artificial, una superestructura conceptual en la que se reificarían nuestras ansiedades culturales y los preceptos que eleva a categorías nuestro parroquialismo espacio-temporal. En resumen: porque el cumplimiento de sus exigencias es una exigencia de la razón, estamos racionalmente justificados al decir que sabemos con seguridad ciertas cosas; el mismo hecho de que el escéptico apele *a priori* a la estructura racional (sin esperar a demostrar que ésta es racional porque se cumple) legitima también *a priori* el derecho a creer. Que tanto en moral como en epistemología seamos frecuentemente débiles es un hecho que sólo tiene sentido en el supuesto de la posibilidad de la fortaleza<sup>58</sup>.

(ii) *La vinculación entre creencias perceptivas básicas y conclusiones racionales, entre la autoridad de nuestro aparato perceptivo y la autoridad de nuestro engranaje intelectual, a nivel de fundamentos.*

En un conocido pasaje de *On Certainty*, Wittgenstein desecha el argumento del sueño porque, en oposición a la imagen tradicional (cartesiana) sobre el alcance de ese escenario, considera que si fuese verdad que pudiésemos estar soñando no sólo deberíamos dudar de nuestras creencias perceptivas, sino que la duda se extendería (sin restricciones) hasta alcanzar nuestra vida interna (que esté juzgando, creyendo o dudando), los significados de nuestras palabras y la validez de las operaciones de nuestra razón<sup>59</sup>. Nuestras presuposiciones paradigmáticas y nuestro marco racional se encontrarían epistemológicamente vinculados, de forma que la autoridad de la última implicaría idéntica autoridad en las primeras. Una estrategia similar (aunque infinitamente más detallada y sutil) es empleada por Ernest Sosa en su análisis del argumento del sueño<sup>60</sup>. De acuerdo con este análisis, y porque si *realmente* juzgase que sueño no podría estar soñando (si estu-

58 La debilidad de nuestra naturaleza es un hecho que Descartes ni niega ni minimiza, es más, que aparece una y otra vez en sus escritos, haciendo implausible la imagen “dogmática” de su pensamiento. Baste recordar el final mismo de las *Meditaciones*: “Pues dado que la presión de los acontecimientos no siempre nos permite detenernos para realizar un escrutinio meticuloso, ha de admitirse que es propio de nuestra vida cometer errores sobre cosas particulares, y reconocer la debilidad de nuestra naturaleza”. AT VII: p. 90. CSM II: p. 62.

59 “El argumento «Puedo estar soñando» carece de sentido por esta razón: porque si estuviese soñando también estaría soñando en esta observación— de forma que estaría soñando incluso en que estas palabras tienen significado”. OC, § 383.

60 Cf. E. Sosa, 2007, *op. cit.*, pp. 1-21.

viese soñando también estaría soñando que juzgo, y el juicio que aparece *dentro* del sueño no sería real *mientras* sueño), del hecho de que “*que juzgo*” sea una creencia *segura*<sup>61</sup> se sigue que nuestras creencias perceptivas básicas también lo son. Ello implica, sin necesidad de demostrar que disponemos de creencias indudables, elevar automáticamente el rango de nuestras compulsiones. El escéptico no tendría derecho a exigirnos la suspensión del juicio apelando a la racionalidad: porque las creencias perceptivas son seguras (cosa que sabemos *aunque no hayamos refutado el argumento del sueño*) podemos decir que son seguras; disponemos de idéntica legitimidad racional para decir que estamos seguros de que dudamos que para decir que estamos seguros de que tenemos manos.

Aunque el procedimiento anterior no carece de atractivo, creo, sin embargo, que no se requiere una vinculación tan *inmediata* entre racionalidad y percepción para alcanzar las mismas conclusiones. Basta, a mi entender, con que recurramos al tipo de vinculación que, sin haber resuelto ninguna de las razones para dudar que esgrimió en la Primera Meditación, el propio método de la duda le permitió establecer a Descartes.

Como es bien sabido, y a diferencia de lo que sucede en el caso de los autores anteriormente mencionados, el argumento del sueño poseía para Descartes un alcance limitado. Permitía poner en duda la seguridad de nuestras creencias perceptivas sin afectar a la seguridad de nuestros actos judicativos. No porque estuviésemos soñando dejaríamos de estar juzgando *realmente* que soñamos. No porque no exista un mundo externo carecen de validez las operaciones de nuestra razón. Consecuentemente, del hecho de que juzguemos que tenemos dos manos no se sigue que realmente las tengamos: juicio y percepción no se encuentran *conceptual o lógicamente* vinculados.

Descartes rompe el vínculo necesario para que se produzca la *transferencia directa de seguridad* del acto de juzgar a las creencias perceptivas básicas que caracterizaba a las posiciones de Wittgenstein y Sosa. Sin embargo, los hechos de que el *Cogito* no sea indudable<sup>62</sup>, de que para demostrar su indubitabilidad

61 Más tarde, Sosa demostrará (con un argumento análogo a la reducción al absurdo del escepticismo con la que Descartes demuestra el *Cogito* en la Segunda Meditación) que esa creencia es indudable. Para lo que queremos mostrar nos bastaría con que se tratase de una creencia segura, es decir, de una creencia tal que estuviere de tal forma justificada a nivel reflexivo que su falsedad fuese (aunque no imposible) *casi imposible*.

62 Por razones que hemos estudiado en otros lugares, y que en general concuerdan con las interpretaciones del proyecto de autovalidación de la razón que estructura las *Meditaciones* y con las estrategias de exoneración de Descartes del cargo de circularidad viciosa defendidas por Alan Gewirth y Edwin Curley. Cf. A. Gewirth, 1941, “The Cartesian Circle”, en: W. Doney (ed.), 1987, *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies* (New York / London: Garland Publishing), pp. 2-29; A. Gewirth, 1971, “Descartes: Two Disputed Questions”, en: W. Doney (ed.), 1987, *op.*

sea imprescindible la refutación de la hipótesis escéptica más radical: el escenario del Dios engañador, y de que esa refutación no pueda llevarse a cabo más que mediante la demostración de la existencia de un Dios omnipotente, demostración de la que se seguirían automáticamente (y sin pasos o recursos intermedios) la certeza tanto del *Cogito* como de nuestras presuposiciones paradigmáticas; permiten establecer una *vinculación epistémica* entre *deliverances of reason* y creencias perceptivas independiente de la eficacia de los argumentos esgrimidos para la eliminación del escepticismo extremo, esto es, posibilitan una *transferencia de seguridad* entre ambas que, por ser *indirecta*, es menos efectiva.

Lo que pretendo señalar con esto es que del condicional “Si es cierto que estoy juzgando también es cierto que no sueño”, condicional que posibilita el hecho de que la misma razón que haría verdadero el antecedente haría también verdadero el consecuente; que de la constatación de que la eliminación de la posibilidad del *Deus deceptor* implicaría al tiempo (y, por así decirlo, *mediante un único movimiento lógico*) la indubitabilidad de que pienso que tengo manos y la indubitabilidad de que las tengo; se seguiría de forma inmediata la *paridad epistemológica* del *Cogito* y de las creencias perceptivas fundamentales, el descubrimiento de que, porque ambos elementos son recuperables en el mismo momento y por idénticas razones (y por mucho que dudar de uno no implique dudar del otro), ambos poseen el *mismo rango cognitivo*: el de las creencias seguras. Si las creencias cognitivas fuesen únicamente aptas, su recuperación epistémica exigiría un segundo argumento basado en un fundamento distinto al que sostiene la certeza del *Cogito* (ese fundamento sería, dada la indiscernibilidad bajo hipótesis de sueños y percepciones, el propio *Cogito*), por lo que, teniendo en cuenta la falta de vinculación lógica entre el acto de juzgar y la existencia de un mundo externo, dicha recuperación resultaría *imposible*. Es significativo que Descartes, en vez de demostrar que no soñamos apelando a la vivacidad, riqueza fenoménica y coherencia de las percepciones (lo que, por otra parte, sería ilegítimo: impiden ese recurso las premisas del argumento tal como se expone en la Primera Meditación), apele para esa demostración a la veracidad divina (que se sigue de su omnipotencia), y que, sólo tras ello, recurra a las características fenoménicas precedentes, no para demostrar que no sueña, sino para mostrar (persuadiéndose y persuadiéndonos), una vez que ya sabe que está despierto y que ha alcanzado una perspectiva cognitiva ilustrada, el poco peso de las razones por las que dudó y la exageración y carácter risible de sus dudas pretéritas<sup>63</sup>. Que la recuperación de las percepciones tenga que aguardar hasta la Sexta Meditación

---

cit., pp. 116-124; E. M. Curley, 1978, *Descartes Against the Skeptics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1999), pp. 96-124.

63 Cf. AT VII: pp. 89-90. CSM II: pp. 61-62.



no significa que sea lógicamente independiente de la recuperación del *Cogito*: el orden cronológico no se identifica con el orden epistemológico, y más si tenemos en cuenta que en las *Meditaciones* es tan importante una reforma del conocimiento como, mediante la clarificación conceptual y la disolución pormenorizada de ambigüedades semánticas, una purificación del entendimiento, purificación especialmente necesaria (y delicada) en el ámbito de la corporalidad.

Las consecuencias son las mismas en Descartes y en Sosa. Lo que varían son los argumentos, mejor dicho, las razones y la *ubicación* del descubrimiento de esa paridad epistémica. Para Sosa, basta la reflexión sobre lo que el sueño implica para asegurarla. Para Descartes, eso resulta insuficiente. Tenemos que avanzar un paso más, subir otro peldaño de la escalera escéptica, constatar la dubitabilidad del *Cogito* y reflexionar sobre las condiciones que han de satisfacerse para asegurar su certeza y sobre las consecuencias *categoriales* que dichas condiciones conllevan, para que lleguemos a cobrar consciencia del carácter seguro (tan seguro como el propio *Cogito*) de nuestras percepciones. Paradójicamente, sólo la vulnerabilidad del *Cogito* garantiza ese conocimiento y posibilita ese estatus: si el *Cogito* fuese por sí mismo indudable ni el mundo externo podría recuperarse ni las creencias perceptivas serían *realmente* seguras.

En cualquier caso, lo que aquí nos interesa subrayar es que no se necesita refutar las hipótesis escépticas para disponer de conocimiento seguro, y que, en consecuencia, tenemos derecho a decir que tenemos la seguridad de saber algo con independencia de la posibilidad de esa refutación. Nuestro derecho a creer sería racional aunque nuestro conocimiento no fuese cierto.

(iii) *Finalmente, el enorme desequilibrio existente entre las gravísimas consecuencias intelectuales de la duda y la escasa probabilidad de que se instancie un escenario envolvente también justifica nuestro derecho racional a creer.*

Para constatar la magnitud de esas consecuencias no es necesario presuponer la vinculación entre la fiabilidad de la razón y la fiabilidad de nuestro marco intelectual cotidiano, mostrar que, porque el sueño nos deja tanto sin percepciones como sin herramientas lógicas y significados, su posibilidad, arrastrándonos hacia la locura, nos deja cara a cara “frente al abismo”<sup>64</sup>. En este supuesto, creer significaría, más que atentar contra la racionalidad, *apostar por ella*.

Basta, para ello, con asumir una actitud cartesiana. El uso de la racionalidad se preserva. Pero, ¿qué se sigue intelectualmente de esa duda? El resquebrajamiento de la *identidad personal*, cuyos fundamentos se encuentran en nuestra

64 OC, § 370.

historia, nuestra corporalidad y nuestra “memoria física”<sup>65</sup>. El desmoronamiento de nuestra imagen del mundo, que nos deja sin coordenada alguna y que, en concordancia con la dinámica destructiva e infinita de los escenarios globales, somos incapaces de sustituir. El divorcio entre nuestros significados y su aplicación, que deja a los primeros colgando en el vacío. No es de extrañar, por tanto, la angustia del Meditador, tan brillantemente expresada por el mismo Descartes: “Me siento como si inesperadamente hubiese caído en un profundo remolino que me mantiene en suspensión, de forma que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar hacia la superficie”.<sup>66</sup> Es esa angustia, apenas discernible de la locura, la que legitima nuestro derecho a creer, nuestra decisión, que no es ni precipitada ni superficial, de apoyarnos en suelo firme. El sueño, hermano menor de la locura, abre todas las puertas. Defendernos contra él significa preservar nuestro hogar, invertir contra el desarraigo.

Sin embargo, lo mismo que garantiza nuestro derecho a creer justifica nuestro deber de dudar. Las consecuencias de dudar son gravísimas, pero las consecuencias de un error, psicológica, moral y cognitivamente, respecto a la evaluación de nuestras capacidades, a la apreciación de nuestras posibilidades y a la reclamación de las virtualidades que garantizarían nuestra auto-comprensión (en lo que se refiere a la concordancia entre aquello de lo que el sujeto dispone: confianza racional, y aquello a lo que tiene derecho a aspirar: certeza), catastróficas. La misma razón que nos asegura que el riesgo de equivocación generalizada es mínimo, nos previene contra él: mínimo, pero no *nulo*. La angustia podrá reprimirse, pero, una vez aparece su germen, la única forma de exorcizarla definitivamente es encarándola. Volver hacia atrás podrá tratarse de la primera estrategia para defender nuestra cordura, pero nunca de la última. Debemos afrontar un dilema real: vitalmente significativo, forzoso y que, alcanzada la madurez intelectual, “no podemos retra-

65 Descartes distingue en numerosísimas ocasiones entre “memoria física” (memoria que implica actividad cerebral) y “memoria intelectual” (acerca de los significados y de las operaciones racionales, y carente de bases físicas). En un pasaje de la *Conversación con Burman*, deja claro que la memoria intelectual es incapaz de preservar la identidad personal (en un texto que, además, sugiere cierta conexión entre la *res cogitans* y el entendimiento agente de Aristóteles). Dice: “No me importa admitir la memoria intelectual, que existe. Cuando, por ejemplo, tras aprender que la palabra ‘R-E-Y’ significa poder supremo y guardar esto en mi memoria, lo recuerdo más adelante, es la memoria intelectual la que hace posible este proceso. Pues no existe relación alguna entre las tres letras (R-E-Y) y su significado que me permitiese deducir el significado de las letras. Es la memoria intelectual la que me permite recordar aquello a lo que las letras se refieren. Sin embargo, este tipo de memoria tiene entre sus objetos, más que particulares, universales, y, de este modo, no nos permite recordar cada cosa que hayamos hecho...” AT V: p. 150. CSMK III: pp. 336-337.

66 AT VII: p. 24. CSM II: p. 16.

sar por más tiempo”<sup>67</sup>. No optar significa automáticamente optar por no llevar a cabo inversión epistemológica alguna. Pero esa inversión, bajo pena de laxitud y de una cobardía que roza la mala fe y la inautenticidad, no sólo es una opción: se trata de la única opción humanamente legítima. Entre una confianza acechada por la inquietud y la confianza plena no hay comparación posible. El derecho a confiar no es, por sí solo, capaz de preservar la confianza. El escepticismo no puede deslegitimar nuestro derecho a creer, pero basta su sombra corrosiva para que la cosecha se emponzoñe. No basta con aislar el mal escéptico, hay que, refutándolo, extirparlo.

Ni nuestra confianza es ciega ni nuestra inseguridad, artificial: ambas merecen por igual el crédito de nuestra razón. Lo irracional es atrincherarnos ciegamente en esa confianza o atentar contra su racionalidad desde el escepticismo. La legalidad racional de nuestro derecho a creer debería ayudarnos, incluso, a afrontar la epistemología sin suspicacias: podemos ganarlo todo sin, dado nuestro punto de partida, perder nada más<sup>68</sup>. No vamos a quedarnos sin credenciales para la confianza, pero podremos alcanzar certidumbre. La segunda, es necesaria para *saber vivir*. Las primeras, suficientes para *poder vivir*. Podremos pensar incluso: ¿cómo puede mostrarnos la razón una meta que es incapaz de alcanzar?

Trazar una analogía entre el proyecto epistemológico en general y la filosofía política de Spinoza resulta pertinente. Igual que en ésta la fragilidad en estado de naturaleza del derecho de un individuo sobre lo que posee se transformaba en fortaleza en el ámbito del Estado (donde la potencia de la colectividad unida, más que otorgar derecho al individuo o de concederle derecho sobre más cosas, reforzaba y consolidaba el derecho ejercido por éste: su derecho pasaba entonces de *potestas simpliciter* a *omnitud potestatis*<sup>69</sup>); la refutación del escepticismo ni nos otorga el derecho a creer ni amplía ese derecho a nuevos objetos: *incrementa nuestro derecho sobre lo mismo*, nos da más derecho sin concedernos

67 AT VII: p. 17. CSM II: p. 12.

Los criterios que ha de cumplir un “dilema real” son los definidos por William James en “The Will to Believe”. Un dilema así es aquél en el que las opciones: (i) son relevantes para el sujeto (*living*), (ii) excluyen síntesis, opciones alternativas o la posibilidad de no afrontar el dilema (*forced*), y, (iii) han de afrontarse de forma inmediata (*momentous*). Cf. W. James, 1897, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, en: W. James, 1956, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine* (New York: Dover Publications), pp. 2-4.

68 Curiosamente, en el caso de Descartes sí podríamos llegar a perder algo más: la invulnerabilidad de la razón. Pero ni esa pérdida implicaría pérdida de legitimidad de nuestra confianza ni nos dejaría en una posición peor a la constatada por Wittgenstein y Sosa.

69 Cf. B. Spinoza, 1677, *Political Treatise* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing 2000), pp. 37-47.

*ab nihilo* derecho alguno. No ganaremos el derecho a creer gracias a una epistemología victoriosa. Ganaremos su *invulnerabilidad*.

El sentido común no necesita, al borde de la aniquilación, salvaguarda. Necesita paz. La tranquilidad intelectual que los escenarios escépticos le arrebatan naturalmente, y que únicamente la certeza, también naturalmente, podrá devolverle.

“Sólo pensando mucho más desaforadamente que los filósofos pueden resolverse sus problemas”<sup>70</sup>, escribe Wittgenstein. Un lema que bien podría haber inscrito Descartes en el frontispicio de las *Meditaciones*.

## 8. EL PUNTO DE PARTIDA DEL ESCEPTICISMO CARTESIANO

Las diversas perspectivas acerca del significado y alcance del escepticismo que han ido desarrollándose a lo largo de los puntos anteriores nos permiten abordar con claridad suficiente el primer paso del método de la duda. ¿Qué función desempeña la recopilación cartesiana de errores producidos en circunstancias desfavorables? Podemos distinguir dos posibles interpretaciones. De acuerdo con la primera, tradicional y de inspiración pirrónica, nos encontraríamos con las primeras razones (limitadas) para dudar. Según la segunda, heurística, Descartes estaría, no actuando, sino levantando el escenario sobre el que se desarrollará la investigación, fijando sus condiciones y su marco de tal modo que resulte imposible confundir sus métodos y sus objetivos con los del escepticismo clásico.

La interpretación *pirrónica* se basa en la imagen más extendida del proceso de profundización escéptica ejemplificado en la Primera Meditación. Sus presupuestos son:

(i) La narración de un descenso *gradual pero continuado* que lleva al Meditador desde el punto de partida de su confianza natural hasta una duda extrema que alcanza las verdades matemáticas y las operaciones racionales más simples. Este periplo se realizaría en tres etapas: dudas empíricas, argumento del sueño, hipótesis del Dios engañador; que, aunque diferentes tanto en *alcance* como en *cualidad* (las dos últimas emplean escenarios envolventes; la primera se limita a echar mano de posibilidades no eliminadas pero eliminables –o, al menos, de sucedáneos suyos), configuran una misma *línea continua*.

(ii) La señalización de que lo que confiere continuidad al proceso es el objetivo compartido, a distinto nivel, por las diversas razones para dudar: erosionar

70 L. Wittgenstein, 1977, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell 2006), p. 86.

nuestro *conocimiento animal*, mostrar que *realmente no sabemos* lo que creemos saber. Las dudas empíricas mostrarían que es falso que sepamos empíricamente algo (que eso es un pájaro, que la torre es redonda...). El argumento del sueño extendería esa conclusión a las proposiciones fundamentales. La hipótesis del *deceptor* la extendería todavía más, mostrándonos que realmente no sabemos tan siquiera que dos más tres sean cinco. De acuerdo con esta imagen, Descartes, habiendo constatado los límites escépticos del pirronismo, habría complementado sus procedimientos con nuevas estrategias; pero no por ello habría dejado de ser fiel a su objetivo. Para saber es necesario saber que se sabe. Su concepto de “conocimiento” sería, por una parte, completamente *natural*, por otra, tan estricto como el del estoicismo, y, por ello, (y, al menos, aparentemente) tan incumplible.

(iii) Con el fin de evitar que la duda radical pudiese extenderse tanto a la práctica como al dogma religioso (de forma que su método pudiese ser sospechoso de alentar una versión racionalista del principio protestante del *libre examen*: cosa que iba a suceder bajo su égida en el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza), Descartes habría impermeabilizado “investigación pura” y acción, de forma que la primera fuese *puramente racional* pero ineficaz a efectos reales y la segunda, irracional *sensu stricto* pero inevitable. Como él mismo señala: “Sé que mis planes no entrañan peligro alguno y que con mi actitud de desconfianza no puedo ir demasiado lejos. Pues la tarea que me he impuesto en nada concierne a la acción, sino tan sólo a la adquisición de conocimiento”<sup>71</sup>.

(iv) Finalmente, esta lectura *minimizaría* las constantes apelaciones a estados psicológicos (angustia, pereza, flaqueza de la voluntad, autoengaño...) que salpican el texto, reduciendo todo el proceso a un *itinerario intelectual conceptualmente simple* y expulsando dichas expresiones al cajón desastre (racionalmente nulo) de la “mera” retórica.

La imagen resultante es la de un escepticismo metodológicamente sofisticado pero, en lo que se refiere tanto a sus conceptos como a sus objetivos, sorprendentemente rústico; un escepticismo hiperbólico y agresivo, que atenta contra el sentido común y que, desde la gélida perspectiva de una racionalidad sin fisuras, sólo acepta a regañadientes realizar concesiones insignificantes a la perspectiva ordinaria. La recopilación de casos de error facilitaría *racionalmente* la transición entre la confianza animal y la perescrutación epistemológica. Subrayo el “racionalmente”, pues bastaría apelar a *posibilidades abstractas*, a hipótesis *intelectualmente concebibles*, para que todo el proceso se pudiese automáticamente en funcionamiento. La transición es necesaria. Pero es suficiente el convencimiento

71 AT VII: p. 22. CSM II: p. 15.

de la razón, convencimiento cuyo grado no podrá variar mientras no se alcance un punto arquimédico, para que sea posible.

El primer paso del método de la duda cumpliría una doble función: generar un escepticismo cuyo límite son las creencias básicas y levantar un puente natural entre la perspectiva ordinaria y la filosófica. Los casos de error mencionados por Descartes poseerían un significado “simbólico”: se trataría de ejemplos especialmente evidentes de una posibilidad elevadísima de error *constante en la totalidad del territorio perceptivo*. La razón de su elección es su carácter intuitivo, pero sus conclusiones, como demostrarían los hechos de que Descartes mencione inmediatamente después de recurrir a ellos la imposibilidad de poner en duda que está sentado frente al fuego y de la ausencia de eslabones intermedios entre estos ejemplos y el argumento del sueño, se extienden más allá de las circunstancias que los delimitan. Se trata, en definitiva, de una versión sumaria del tipo de argumentos empleados por el pirronismo.

Varias razones cuestionan esta reconstrucción del texto, volviéndola sumamente improbable.

En primer lugar, el propio *carácter esquemático* de la argumentación, que, obligando al lector a rellenar por su cuenta (y apelando a referencias contextuales) el espacio de razones en un momento especialmente delicado, que requiere el cuidado atento de su nodriza filosófica, más que garantizar la transición entre perspectiva ordinaria y punto de vista filosófico, la obstaculizaría. Es verdad que un Meditador familiarizado con el escepticismo no necesitaría (bajo hipótesis) más que un breve apunte para reconocer las intenciones de Descartes, pero el proyecto cartesiano, que exige lectores “cuya mente se encuentre completamente libre de opiniones preconcebidas”<sup>72</sup>, que aspira a basarse únicamente en la *luz natural* para “traer a la luz las verdaderas riquezas contenidas en nuestras almas”<sup>73</sup>, que considera un defecto educativo “el pasar demasiado tiempo rumiando libros”<sup>74</sup>, y que lleva a cabo una figura (el Meditador) desprovista de referencias culturales e históricas de cualquier tipo, ni requiere ni recomienda esa familiaridad. El criterio de claridad exigiría, por tanto, que Descartes emplease *explícita y pormenorizadamente* la clase de escenarios que Fogelin desarrolla. Que no lo haga, o bien lo condena a un descuido inexplicable, algo que, dada la minuciosa elaboración de las *Meditaciones*, no resulta creíble, o se traduce en regla hermenéutica: no proyectar al texto nuestros esquemas conceptuales, esquemas que el texto ni incluye ni da a entender.

72 AT VII: p. 4. CSM II: p. 5.

73 AT X: p. 496. CSM II: p. 400.

74 *Ibid.*

En segundo lugar, la *elección* de esos ejemplos, que, si su cometido fuese el de extender el escepticismo hasta las fronteras de las proposiciones fundamentales, resultarían, no sólo especialmente *desafortunados*, sino *lógicamente defectuosos*. Lo que pretendo subrayar con esto es que, dado su carácter esencialmente contextual, los errores que Descartes menciona no pueden generar dudas independientes de las condiciones perceptivas o judicativas defectuosas que, justificándolas, también las limitan. Del hecho de que no sepa, dado el altísimo riesgo de error en esas circunstancias, si la figura de la torre que percibo en la distancia es circular, no se sigue que tampoco sepa cuál es su figura cuando se encuentra a un metro. Si pudiese dudar de lo segundo sería por *razones distintas* a las que nos obligan a dudar en el primer escenario, igual que para poder dudar de que el objeto que se posa en las ramas de un árbol cercano sea un pájaro carece de sentido apelar al hecho de que, vistos desde la lejanía, un águila y un ala delta puedan resultar indiscernibles. Se necesita una narración que se adecúe al contexto *normal* de la declaración cognitiva, función que por definición no cumplen los escenarios perceptivos extraordinarios. Difícilmente podrían los casos de error recopilados por Descartes anclarnos en un escepticismo empíricamente ilimitado cuando no llevan a ninguna parte. Por sí solos finalizan en un *non sequitur* (o, lo que es igual, suponen un *nonstarter*<sup>75</sup>), por lo que no pueden ser (ni Descartes pretende que sean) ni los sustitutos ni los ejemplos más evidentes de hipótesis no eliminadas pero eliminables. El escenario de los graneros nos permitió mostrar que no siempre sabemos en circunstancias aparentemente normales. Pero que en esos casos no siempre sepamos no implica que no sepamos nunca, y, mucho menos, y tal como indica esta interpretación, que no sepamos nunca *porque* haya otros casos (perfectamente circunscritos) donde jamás podamos saber.

Finalmente, lo que las apreciaciones precedentes muestran es que la raíz de la lectura pirrónica es la creencia en que el primer paso del método de la duda es ya un *ejemplo o aplicación* de ese método, y que, consecuentemente, es necesario llenar el *vacío argumentativo* que se abre entre los errores circunstanciales y el argumento del sueño. Sin embargo, la existencia de ese vacío no es un argumento a favor, sino una *razón en contra* de esta interpretación. Basta pensar en que Descartes, más que proseguir y llevar a su culminación la línea escéptica tradicional, la está *cancelando*; en que los problemas que le conciernen y los objetivos que pretende alcanzar en nada se parecen a los del pirronismo; en que el desarrollo de la duda metódica comienza en el argumento del sueño; en

75 En el resumen del procedimiento escéptico que Descartes realiza en la Sexta Meditación contraponen esos ejemplos *particulares* de error a las razones escépticas *generales* (argumento del sueño e hipótesis del Dios engañador), mostrando así que su diferencia *no es de grado*, sino *de sustancia*. Se trata, por tanto, de procedimientos incommensurables. Cf. AT VII: p. 77. CSM II: p. 53.

las consecuencias que ese hecho tiene para la apreciación correcta del significado de su proyecto; para que ese vacío se disuelva automáticamente. No se trata de una rectificación periférica, de la que únicamente se deduzca la reducción de tres a dos pasos del proceso de radicalización escéptica. Subvierte al completo la imagen tradicional de la Primera Meditación: nos obliga a redefinir el concepto cartesiano de conocimiento, a reconsiderar las relaciones entre escepticismo metódico y sentido común más allá de la trillada dicotomía inclinación a creer / racionalidad, a concederle relevancia argumentativa a sus expresiones psicológicas, a priorizar el trabajo respecto a la *voluntad* sobre el convencimiento en abstracto del intelecto, a reconocer, por fin, una dialéctica compleja y zigzagueante en la que la fuerza y el significado de los argumentos varía de acuerdo con la posición psicológica y cognitiva del Meditador. Sólo así las *Meditaciones* podrán llegar a ser realmente “meditaciones”: una tarea que nos exige poner en movimiento la totalidad de nuestras capacidades, un itinerario a través del que recobramos la intimidad del hombre con los problemas reflexivos que afronta, una terapia para sujetos pensantes a través del exceso y de la radicalización del pensamiento.

No es fortuito que Descartes pase por alto escenarios pirrónicos de los que era perfectamente consciente. Su *ausencia* es tan significativa como lo hubiese sido su simple presencia.

## 9. TERAPIA PARA FILÓSOFOS

Nada más comenzar la Primera Meditación Descartes delimita un área de investigación que, más que extenderse a partir del territorio del escepticismo clásico o de superponerse a él, lo *reemplaza*. Define ese área el problema, no de la posibilidad, sino de la *seguridad* del conocimiento. Con terminología de Spinoza: la cuestión no es si sabemos algo, se refiere a si lo sabemos *adecuadamente*.

A primera vista, parecería que lo único de lo que Descartes acusaría a las estrategias pirrónicas es de no ser lo suficientemente escépticas, de que no nos permiten descender hasta los cimientos de un edificio cognitivo que, erosionados estos, “caería por su propio peso”<sup>76</sup>. Sin embargo, con el hecho de conducir la investigación al ámbito de las proposiciones fundamentales, Descartes no sólo señala las limitaciones del pirronismo, ciñéndose a constatar que se trata de una pieza inútil en el repertorio del epistemólogo radical: el escepticismo pirrónico ni siquiera sabe *dónde están esos cimientos*, y, por consiguiente, se trata de un instrumento activamente perjudicial, de una estrategia que, ubicando el problema



en el lugar que no le corresponde, impide *a priori* la posibilidad de su formulación. Si el único objetivo del escéptico fuese demostrar que no sabemos nada, bastaría mostrarle que no es necesario saber que sabemos para que sea verdad que sabemos para invalidar sus conclusiones. El problema es que también cuestiona la *seguridad de nuestras creencias empíricas*, pensando que al mostrar su fragilidad logra nuestra bancarrota cognitiva. Lo que en contraste Descartes constata es que, porque no se requiere seguridad alguna en lo que respecta a las creencias empíricas, las conclusiones del pirrónico son tan correctas como vacías. La seguridad se juega a nivel de proposiciones fundamentales, precisamente allí donde ni el pirrónico lanza su reto ni podrá lanzarlo nunca. El escéptico no sólo no ha ganado: ni siquiera se ha presentado en el terreno de juego. El territorio de la epistemología empieza donde el pirronismo acaba. Éste es un lastre del que tenemos que deshacernos para “poder empezar de nuevo desde los cimientos”<sup>77</sup>, una más de las muchas opiniones sepultadas entre los escombros de nuestros prejuicios y que, una vez recuperada la seguridad natural, permanecerán allí. El argumento del sueño no es, por tanto, un problema más para la seguridad de nuestro conocimiento: es el escenario que la resquebraja. Todo lo que le precede introduce la investigación. Cosa muy distinta a formar parte de ella.

Las primeras líneas del texto construyen gradualmente el marco del problema, presentan, especificándolo de forma progresiva, el *locus* de la investigación. Un preámbulo generalísimo define su objetivo: una “certeza completa e indudable”<sup>78</sup>, y los medios para alcanzarlo: un escepticismo *generalizado* basado en una “demolición general de (*las*) opiniones”<sup>79</sup> que resulta del socavamiento de “los principios básicos sobre los que descansan todas (*nuestras*) creencias”<sup>80</sup>. Inmediatamente después *se identifican* esos principios: aquellas creencias que (negativamente) el escepticismo pirrónico es incapaz de hacer dudables y cuya *seguridad es imprescindible* para que se sostenga nuestra imagen del mundo, es decir, juicios cuya negación nos dejaría a las puertas de la locura. Considerando la estructura racional de esta presentación paulatina del problema, resulta evidente que la finalidad de la recopilación de errores sensoriales no es la de empezar a dudar, sino la de cancelar un tipo de duda ineficaz e irrelevante (precisamente aquél con el que el lector podría estar más familiarizado), la de definir, por contraste, tanto el objeto de la investigación como lo que constituirá el blanco del escepticismo cartesiano: la seguridad propia de ese objeto. Es, precisamente, la posición única y privilegiada que ocupan esos juicios en el sistema de nuestras creencias, el hecho de que aspiren a la *invulnerabilidad*, de que requieran un

77 AT VII: p. 17. CSM II: p. 12.

78 AT VII: p. 18. CSM II: p. 12.

79 AT VII: p. 17. CSM II: p. 12.

80 AT VII: p. 18. CSM II: p. 12.

*grado de seguridad tan elevado* que los distancia cualitativa y esencialmente del conocimiento a nivel animal y de sus requisitos, lo que explica que Descartes se fije exclusivamente en ellos. En otras palabras: sus elecciones demuestran que a Descartes ni le interesa ni le concierne el conocimiento animal. Lo que significa que, más que no comprometerse con una noción epistemológicamente cargada de “conocimiento” y permanecer neutral en lo que a esta disputa se refiere, y porque de la *restricción* de los requisitos de seguridad a una clase específica de creencias se sigue de forma inmediata tanto la distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo como la constatación de que el cumplimiento del primero es independiente de la satisfacción del segundo, Descartes *no aceptó* la cláusula condicional que, empezando por el propio Spinoza, tantos le han atribuido: que para saber es necesario saber que se sabe<sup>81</sup>. Porque lo que cuestiona no es que sepamos, sino que sepamos con seguridad, el escepticismo cartesiano no atenta contra el sentido común. Confirma esta interpretación su distinción explícita (realizada en las Respuestas a las Segundas Objeciones) entre *cognitio* y *scientia*, distinción que le permite atribuir *conocimiento* al ateo aunque ese conocimiento, porque mientras no se demuestre la existencia de Dios no se podrá eliminar la hipótesis del *deceptor*, no equivalga a certeza<sup>82</sup>. No es imprescindible, sin embargo, esa confirmación: se trata de una tesis presente en el pórtico mismo de la Primera Meditación. Que no la hayamos visto antes no dice nada del texto, sino de las anteojeras con las que nos acercamos a él.

Por la misma razón, las acusaciones de que la duda cartesiana se basa en un “truco psicológico”<sup>83</sup>, en una estipulación arbitraria de la voluntad, que decide “engañarse a sí misma” y “considerar” todas sus opiniones “completamente falsas e imaginarias”<sup>84</sup>, y de que el reconocimiento de que sus creencias “son

81 “Esto no significa otra cosa que señalar que, para saber, no es necesario saber que se sabe, y, menos aún, saber que se sabe que se sabe. Esto significaría algo tan absurdo como decir que para comprender la esencia del triángulo se necesita comprender la esencia del círculo”. B. Spinoza, 1677, *Treatise on the Emendation of the Intellect*, en: B. Spinoza, *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing 1992), § 34.

82 Cf. AT VII: pp. 140-141. CSM II: pp. 100-101.

Sosa identifica (correctamente) la distinción cartesiana entre *scientia* y *cognitio* con la diferenciación, por él acuñada, entre *conocimiento reflexivo* y *conocimiento animal*. Ello le permite tanto realizar una eficaz defensa del proyecto cartesiano (al que absuelve de todos los cargos graves: artificialidad, “rusticidad”, petición de principio, circularidad viciosa..., que suelen imputársele), como reclamar la filiación cartesiana para su perspectiva epistemológica. Cf. E. Sosa, 2009, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume II (Oxford / New York: Oxford University Press), pp. 135-153.

83 C. Perin, 2008, “Descartes and the Legacy of Ancient Skepticism”, en: J. Broughton; J. Carriero (eds.), 2008, *A Companion to Descartes* (Malden / Oxford: Blackwell Publishing), p. 63.

84 AT VII: p. 22. CSM II: p. 15.

altamente probables” y de que es “más razonable creerlas que negarlas”<sup>85</sup> invalida la intención del Meditador de considerarlas dudosas, resultan *infundadas*.

Porque lo que se cuestiona es el conocimiento reflexivo, la elevadísima probabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas no contradice la constatación de su fragilidad, y, por ello, no resta urgencia a la meditación en las coordenadas en las que se plantea. Por la misma razón, la duda no obedece a un acto de la voluntad, sino a “razones poderosas y bien pensadas”<sup>86</sup> en lo que se refiere al *contexto* y al *objeto* de la investigación. La decisión de “engañarse a sí mismo” cumple, por otra parte, dos funciones. Es una máxima *prescriptiva* cuyo objetivo es, más que empezar a dudar o lograr que *realmente* dudemos de todo aquello que es epistemológicamente vulnerable, impedir que nos desplacemos inadvertidamente del ámbito del conocimiento reflexivo al del conocimiento animal, que, dada la alta probabilidad de la verdad de nuestras creencias, confundamos las condiciones que harían verdadero que sabemos con las cláusulas que harían verdadero que sabemos que sabemos: considerar falso todo ayuda, en fin, a distinguir la verdad de la certeza, previene que una política epistémica generosa de búsqueda de la primera intervenga en (o contamine a) la política austera que define a la segunda. Es también una proposición *descriptiva*, que constata la relación del Meditador con sus creencias en el espacio de la “investigación pura”: allí donde el objetivo es la seguridad reflexiva todas las creencias dudosas computan por igual con un valor cero, no porque lo decidamos así, sino porque los criterios de conocimiento en sentido restringido así lo exigen. En definitiva, las críticas anteriores interpretan a Descartes desde los parámetros del escepticismo antiguo, mezclando indebidamente dos tipos de cuestiones a las que si a algo nos enseñó Descartes fue a aprender a distinguir.

De las reflexiones anteriores se deduce que el problema de la transición entre sentido común y epistemología se encuentra mal planteado. No es sólo que Descartes, con el fin de facilitar el asentimiento del “hombre natural”, no haya tendido puentes entre ambas esferas, que nos invite a sumergirnos en la duda hiperbólica sin más preámbulos; sino que, dadas las coordenadas de su proyecto, esos puentes (al menos, tal como se los concibe habitualmente) son superfluos.

El problema del tránsito surge únicamente cuando las discrepancias entre las conclusiones del escéptico y las del sentido común son tantas y tan alarmantes que el primero se ve obligado o bien a minimizarlas (caso de las cualificaciones contextuales de Fogelin o del supuesto anti-dogmatismo del pirronismo clásico) o a buscar alguna forma, más o menos desesperada, de acomodación (distinciones

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*

entre tiranía de la práctica y exigencias de la razón o entre aprobación mecánica y asentimiento judicativo), y el segundo (o, mejor dicho, su defensor filosófico) se siente justificado para denunciar estrategias espúreas, metafísicas implícitas, reglamentaciones conceptuales arbitrarias, juegos de manos dialécticos, y para apelar a nuestro “robusto sentido de la realidad”. En el caso de Descartes, que, como acabamos de señalar, ni cuestiona el conocimiento animal ni propone la revisión de nuestro concepto ordinario de “saber”, dicha discrepancia (y por mucho que, paradójicamente, su proyecto se haya transformado en ejemplo paradigmático de la misma) *no se produce*. Porque no hay nuevas reglas, no hay que convencer al sentido común para que las consienta. Porque lo que se discute es la fragilidad de nuestro conocimiento, algo de lo que no se sigue que carezcamos de conocimiento y cuya demostración preliminar ni exige esfuerzos intelectuales importantes (los escenarios envolventes son patrimonio tanto de la filosofía como del cine, comida recalentada y rápida que no precisa un paladar delicado) ni es abiertamente contra-intuitiva (lo que explica que el externalismo semántico resulte mucho más problemático y discutible que aquello que intenta refutar), la *convicción racional* parece inmediatamente garantizada.

Y, sin embargo, sí hay algo de lo que persuadir al Meditador: de que preste atención al problema, de que *le resulte necesario embarcarse vitalmente en el periplo escéptico*. Una cosa es considerar esas hipótesis en abstracto, con el suficiente distanciamiento como para entrar y salir de ellas a voluntad. Otra, muy distinta, vernos *psicológicamente forzados* a proseguir la investigación, afectivamente condenados a una tarea de la que no podremos escapar más que completándola. Si la Primera Meditación requiere “varios meses, o, al menos, semanas” de estudio atento no se debe a los obstáculos que impone al intelecto, sino a las *resistencias de una voluntad* que Descartes intenta tanto atrapar como retener. Curiosamente, no son el miedo a la locura o el peso insostenible de una angustia a la que sólo aquietará la certeza los que nos tientan a volver atrás, sino las distracciones cotidianas que les restan vivacidad y fuerza. Combatir esa laxitud nos exige disciplinar nuestra atención; no sólo la reflexión, sino el *hábito* de la reflexión. Las *Meditaciones* son un ejercicio sobresaliente de consolidación y mantenimiento del desasosiego. El ejemplo más perfecto de un ascetismo filosófico cuyo objetivo es agudizar de tal forma la dolencia escéptica que ningún narcótico pueda ya insensibilizar al paciente. En este sentido, cumplen el primer requisito de la terapia wittgensteiniana: la consciencia de enfermedad. Exigen tal tensión en el arco de la voluntad que ésta esté siempre a punto de estallar, en el límite mismo de su posibilidad.

Resultaría muy tentador pensar que lo que Descartes espera del Meditador es que, tras el proceso de radicalización escéptica, llegue *realmente a dudar* de si el mundo externo existe, de si está despierto o de si tres más dos son cinco, de

forma que su actitud vital concuerde con su perplejidad reflexiva. Sólo así, podría decirse, la duda (y su hipotética superación) serían vitalmente relevantes. Sin embargo, no es preciso que un problema se deje sentir en la acción cotidiana para que sea afectivamente perturbador: afirmar esto supondría permitir la entrada por la puerta de atrás al mismo escepticismo clásico del que Descartes se distancia conscientemente. Es más, Descartes, restringiendo el alcance de la voluntad a lo que no depende más que de nosotros mismos, es decir, al *juicio racional* (cosa muy distinta tanto de los sucesos del mundo como de las sensaciones, pasiones y *creencias naturales* que se imponen sin control alguno a un sujeto pasivo respecto a ellas), considera imposible la inhibición o anulación, mediante un proceso reflexivo y volitivo, de los dictados de nuestra *Naturaleza*<sup>87</sup>: a lo sumo, podremos llegar a constatar la inexistencia de una *conexión inteligible* entre nuestras sensaciones y nuestros juicios o entre estos como creencias de una sustancia psicofísica y su evaluación de acuerdo con la “luz natural”<sup>88</sup>; y, así, previene con sus propias palabras esta lectura.

Descartes no acepta la concepción voluntarista o “pascaliana” de la creencia: que uno pueda creer o no creer determinadas cosas *a voluntad*; se trate de su versión fuerte (sin recurrir a razones) o de su versión mediada (de acuerdo con ella, un argumento escéptico podría llevarnos a suspender el juicio sobre si tenemos manos). Lo único a lo que, en el ámbito de las proposiciones fundamentales, podemos aspirar es a *considerar vulnerables las mismas creencias de las que no podemos dudar*, a “considerarlas dudosas” sin dudar realmente de ellas<sup>89</sup>.

87 Para la distinción entre la “luz natural” (el poder de la mente para percibir clara y distintamente) y las “enseñanzas de la Naturaleza” (la tendencia natural a determinadas creencias, a las que “dispara” inmediatamente la unión sustancial de mente y cuerpo), cf. AT VII: p. 82. CSM II: p. 57.

88 Cf. AT VII: p. 76. CSM II: p. 53.

En polémica con la ética estoica a la que frecuente e incorrectamente suele asociarse, Descartes señala una y otra vez en *Las pasiones del alma* que *sentir una pasión* no es algo que esté bajo nuestro control: a lo único que podemos aspirar es a contrarrestarla mediante principios racionales de forma que, aunque la sintamos, *no determine nuestras acciones*. Escribe, por ejemplo: “El alma puede evitar oír un sonido suave o sentir un dolor insignificante fijando firmemente su atención en algún otro objeto; lo que no puede es dejar de oír un trueno o de sentir el dolor de la mano cuando se quema. Del mismo modo, puede superar fácilmente las pasiones menos intensas, pero nunca las más violentas, que se apagarán naturalmente sólo cuando la agitación de la sangre y de los espíritus animales que la han producido desaparezca. Lo máximo a lo que la voluntad puede aspirar mientras la agitación se encuentra en su apogeo es a no ceder a sus efectos y a inhibir muchos de los movimientos a los que la pasión dispone al cuerpo. Por ejemplo, si la pasión hace que la mano se levante para golpear, la voluntad puede habitualmente impedir el golpe; si el miedo nos lleva a huir, la voluntad puede hacer que afrontemos el peligro; y así en otros muchos casos”. AT XI: pp. 363-364. CSM I. p. 345.

89 Las apreciaciones anteriores no nos comprometen con *tesis compatibilistas* en el ámbito de la reflexión. Descartes emplea dos conceptos de “libertad”: una libertad negativa o *libertad de espontaneidad* compatible con el determinismo en *el orden de razones* (uno es tanto más libre cuanto

Es esta consideración, y sólo ella, la que ha de ganar *significatividad* para el sujeto. El principio de aislamiento, una vez se lo interpreta adecuadamente: sin recurrir al divorcio entre compulsión y racionalidad o a la imposibilidad *a priori* de garantizar la inteligibilidad de las respuestas naturales a nuestro entorno, es válido. Lo que Descartes espera es, por tanto, que el Meditador llegue a apreciar la *profundidad* de las cuestiones epistemológicas, que un problema filosófico cobre relevancia *como problema filosófico*: de forma que estimule la meditación e inquiete al Meditador sin paralizar la acción o anestesiar la capacidad de juicio. La ansiedad es ansiedad en la reflexión. Lo que significa que, si tiene consecuencias prácticas, no será para la vida, sino para el *sentido* que a ésta le otorgue quien reflexiona.

¿Cómo lograr esa intimidad entre el Meditador y los problemas que afronta? ¿Cómo generar una ansiedad filosófica lo suficientemente contenida como para que no se desborde al ámbito de la práctica, de forma que, en vez de con filósofos, nos encontremos con “locos, cuyos cerebros están tan dañados por los persistentes vapores de la melancolía que creen ser reyes siendo pobres, estar vestidos de púrpura cuando van desnudos, (...) o estar hechos de cristal”<sup>90</sup>, y lo suficientemente aguda como para persuadir al Meditador de que lo que se juega es mucho más que la solución a un acertijo lógico? En otras palabras: ¿por qué, en vez de atacar directamente la más radical de las hipótesis escépticas, Descartes se aproxima a su objetivo paulatinamente?, ¿por qué el argumento del sueño, y no una confrontación inmediata con la posibilidad del *deceptor*?, ¿qué hay en ese escenario que lo distingue de todos los escenarios (*The Matrix*, el cerebro en la probeta...) a los que nos han acostumbrado varios siglos de investigación epistemológica?...

Es significativo que, a diferencia de lo que sucede en la epistemología contemporánea, donde los escenarios escépticos son diseños de laboratorio cuya única carta de presentación es su mera *posibilidad lógica*, Descartes recurra a una hipótesis que, además de lógicamente posible, se encuentra *firmemente anclada en la experiencia diaria*. Los sueños forman parte de nuestra vida. Todos hemos estado en alguna ocasión lo suficientemente confusos como para preguntarnos, por ejemplo, si no habremos soñado con el trueno que nos parece

---

más se le impone una conclusión); y una *libertad positiva* o *libertad de arbitrio*, que posibilita la atribución de mérito o culpa epistémicas y que delimita las fronteras de su terapia racional. Lo importante en este punto es acentuar el contraste entre el ámbito de la Naturaleza y el de la reflexión: mientras el *libertarismo extremo* no se aplica al primero, sí es posible *negarse a creer* lo que la racionalidad demuestra. No somos libres para asumir una actitud pirrónica en nuestra vida, lo somos para no dejarnos ilustrar de forma argumentativa.

90 AT VII: p. 19. CSM II: p. 13.

acabar de oír. Nadie (al menos, que yo sepa) ha dudado del ruido del trueno porque pudiese haber sido virtual. La posibilidad de que todas nuestras percepciones sean sueños es, así, lo suficientemente *improbable* como para poder cuestionar la aptitud de nuestras creencias, pero lo suficientemente *cercana* para inquietarnos intelectualmente. Aquí, nuestra angustia es puramente filosófica, pero las raíces del argumento, que se extienden al ámbito de nuestra experiencia, le otorgan unas intensidad, solidez y continuidad tales que posibilidades que sólo penetran la capa superficial y endeble del entendimiento natural no pueden aspirar a reproducir. Sólo Sosa, señalando que esta posibilidad “se encuentra demasiado próxima para resultar comfortable”<sup>91</sup>, ha apreciado la *posición* del argumento, pudiendo, de este modo, reconocerle su significado y su valor reales. El argumento del sueño, generando desasosiego, atrapa la atención del Meditador. ¿Qué la *retiene*, sobre todo si tenemos en cuenta que llega un momento dentro del proceso de radicalización del escepticismo en el que descubrimos que nuestras creencias perceptivas son *más seguras* que lo que ese argumento nos permitía suponer, y donde, por consiguiente, la minimización del riesgo parecería implicar la drástica reducción de la angustia, legitimando el desinterés (o la resistencia activa) de la voluntad del Meditador por la búsqueda de la *certeza absoluta*? Es un indicio de la genialidad de Descartes que la misma razón que garantiza nuestro derecho a creer, en vez de apagar, estimule la *voluntad de certeza*; que caigamos en las manos de un escenario metafísico abstracto precisamente porque de él depende la seguridad de nuestras creencias perceptivas. La seguridad se recupera en condiciones tales (lo suficientemente tarde, lo suficientemente vinculada a la hipótesis del engañador) que la única opción es la huida hacia adelante. Cuando al fin podemos sentarnos sobre una roca, no sólo pensamos en abstracto que podría tambalearse, *sentimos* que se tambalea.

Para comprender tanto el problema al que se enfrenta Descartes como la solución que le proporciona resulta conveniente ubicarlos primero en un modelo escéptico que, aunque más sofisticado que el suyo en lo que se refiere a los contenidos, es metodológicamente más simple (y, por tanto, más transparente): el expuesto por Ernest Sosa en su refutación del argumento del sueño. Pese a sus significativas diferencias, ambos modelos coinciden en algunos puntos. Lo que nos interesará acentuar ahora es su *concordancia* en lo que respecta a la *clase* de solución que ambos proponen a la cuestión de qué retendrá la atención del Meditador natural una vez se haya recuperado la *seguridad* de las creencias perceptivas pero todavía falte por demostrar su *indubitabilidad*.

91 E. Sosa, 2007, *op. cit.*, p. 2.

Al igual que Descartes, Sosa prioriza el argumento del sueño, señalando que se trata de una hipótesis que, *too close for comfort*, nos ancla afectivamente a la investigación epistemológica, en virtud del hecho de que los sueños, a diferencia de lo que sucede en otros escenarios escépticos, forman parte de nuestra experiencia cotidiana. A primera vista, el argumento sólo afectaría a la *seguridad* de nuestras creencias perceptivas básicas (tengo manos, estoy sentado...), pero, bastaría con considerar que todo aquello en lo que soñamos podría ser falso por el mero hecho de que lo soñamos (si sueño que tengo manos podría no ser verdad que las tengo), para que constatásemos que, porque si estuviese soñando en que pienso, juzgo o dudo podría ser falso que realmente pensase, juzgase y dudase, su *alcance* es mucho mayor de lo que creíamos: el argumento cuestiona, además de nuestras creencias perceptivas, las *operaciones racionales básicas*, nuestra vida mental y, con ella, el propio *Cogito*<sup>92</sup>. De aquí se sigue: (i) que si realmente juzgase (por ejemplo, que sueño) no soñaría; (ii) que, por tanto, si es verdad que juzgo también es verdad que tengo dos manos; (iii) que, porque, aunque todavía no se haya demostrado con certeza que juzgo, dicha creencia es *altamente segura*, también son seguras (tan seguras como el propio *Cogito*) las creencias perceptivas básicas.

Sosa ha recuperado la seguridad de nuestras creencias perceptivas, re-interpretando tanto el alcance como el *significado* del argumento del sueño: éste no pone en duda la seguridad, sino la *certeza (sensitivity)*<sup>93</sup> de nuestras creencias. A continuación, y empleando un argumento trascendental similar al esgrimido por Descartes en la “demostración” del *Cogito* al inicio de la Segunda Meditación (para llegar a plantear el argumento del sueño el escéptico ha de considerar esa posibilidad, pero del hecho de que la considere se sigue que no está soñando: las condiciones que harían posible la duda no son objeto de duda, por lo que la formulación del argumento del sueño sería contradictoria), Sosa demuestra la certeza del *Cogito* y, por extensión, la indubitabilidad de nuestras creencias perceptivas nucleares.

No consideremos, sin embargo, este último paso. Retrocedamos al momento en el que, habiendo recuperado la seguridad de nuestras creencias y habiendo

92 “Exploremos las consecuencias para la filosofía del modelo imaginativo del sueño. Si se trata del modelo correcto, las formulaciones tradicionales del escepticismo radical, incluida la cartesiana, no son lo bastante radicales. La posibilidad de que ahora esté soñando no sólo amenaza nuestro hipotético conocimiento perceptivo, sino nuestro hipotético conocimiento introspectivo, nuestra hipotética familiaridad con lo dado. Lo que ahora se encuentra en duda no es tan solo el que veamos fuego, también el que  *pensemos* que vemos fuego o el que tengamos una  *experiencia* similar a la que tendríamos si viésemos fuego”. E. Sosa, 2007,  *op. cit.*, p. 9.

93 Cf. E. Sosa, 2007,  *op. cit.*, pp. 25-28.



descubierto qué es lo que realmente cuestiona el argumento, todavía no contábamos con certeza alguna. La pregunta es: ¿por qué no darnos por satisfechos en ese punto?, ¿por qué proseguir una investigación cuyos resultados no están garantizados y cuya motivación, al menos en lo que respecta a quien no es un profesional en epistemología, parece haber desaparecido? Sosa no se plantea explícitamente esta cuestión. Y por buenas razones: no actúa de guía de un Meditador *naive*, asume naturalmente la perspectiva epistemológica que le compete. Sin embargo, desde el punto de vista pedagógico de las *Meditaciones* la pregunta es, más que pertinente, imperativa. ¿Cómo la contestaría Sosa?

En mi opinión, volviendo al punto de partida, recordándonos que, con independencia de qué sea lo que cuestiona el argumento del sueño (seguridad o certeza de nuestras creencias), *los sueños siempre forman parte de nuestra vida*. En otras palabras: lo que concede urgencia a la resolución de este argumento no es sólo su *grado de intensidad escéptica* en una escala de acuerdo a la cual cuánto más seguras sean nuestras creencias menor será la probabilidad de error, sino su *relación con la experiencia diaria*, factor que permanece constante pese a las variaciones de intensidad mencionadas. Aunque recuperemos la seguridad, la posibilidad del sueño sigue siendo *too close for comfort*: su cercanía (y la ansiedad que produce), más que a su grado de probabilidad, obedecen al hecho de que no se trata de una simple posibilidad *en abstracto*, y, por ello, de una hipótesis que, en vez de desaparecer porque esa posibilidad sea demasiado lejana en lo que se refiere a su *valor estadístico*, sólo podrá disolverse psicológicamente tras una refutación lógicamente concluyente. El Meditador ha de proseguir porque, afecten a lo que afecten, los sueños son excesivamente familiares. Cambia su probabilidad, pero el sueño sigue siendo el sueño: algo firmemente anclado en la experiencia.

En definitiva: “cercanía” se dice de dos maneras, respecto al grado de probabilidad de un error y en relación a la vinculación de un escenario escéptico con la experiencia. El primer aspecto no justifica la priorización preliminar del argumento del sueño sobre otras hipótesis escépticas (cerebro en la probeta, *The Matrix*) con idénticas (*prima facie*) probabilidad y alcance: también estas posibilidades afectan a la *seguridad* de nuestras creencias perceptivas, como demuestran los hechos tanto de que no cuestionan el conocimiento animal (la aptitud de nuestras creencias) como de que si, *ex hypothesi*, pudiese mostrarse que, afectando al *Cogito*, su alcance es mayor de lo que en principio nos parecía (al fin y al cabo, si todas mis experiencias fuesen virtuales, también podría serlo mi experiencia de que juzgo o de que pienso: juzgar *dentro* del programa no significaría juzgar *mientras* el programa está en activo), la seguridad de mi creencia en que juzgo me permitiría extender esa seguridad a las creencias perceptivas básicas (si juzgo que soy un cerebro en la probeta no soy un cerebro en la probeta; si juzgo tengo

manos); de modo que en grado de intensidad escéptica todos estos escenarios son estrictamente paralelos. Es el segundo aspecto el que posibilita dicha priorización, de lo que se deduce que la *seriedad* con la que afrontamos el argumento del sueño (a diferencia del aspecto de “juego matemático” de las posibilidades restantes) se debe a la presencia real de los sueños. Es muy fácil confundir ambas acepciones. Tan fácil como, en lo que concierne al *significado* y *valor* de la filosofía misma, desafortunado.

El modelo escéptico cartesiano es, tal como dijimos arriba, estructuralmente más complejo. Dos aspectos lo distinguen especialmente de la argumentación de Sosa: (i) el alcance *más reducido* del argumento del sueño, que, limitándose a poner en cuestión las creencias perceptivas básicas, no afecta a nuestras operaciones judicativas; (ii) el protagonismo otorgado a la hipótesis del Dios engañador, posibilidad que, basándose en una simple “opinión”<sup>94</sup>, carece de raíces en la experiencia. Es el primer aspecto el que, impidiendo la recuperación de la seguridad de nuestras creencias en el territorio reflexivo delimitado por ese argumento, empuja al Meditador a considerar nuevas alternativas escépticas, alternativas que se presentan como la única opción para, tal vez, descubrir lo que aquí nos está vedado: estrategias argumentativas que, de algún modo, puedan también aplicarse al primer escenario. Aquí, generar nuevos problemas es el único medio para llegar a alcanzar alguna solución: el argumento del sueño es un laberinto del que sólo podrá salirse una vez nos adentremos en otros laberintos aparentemente más complejos; su (requerida e hipotética) resolución nos fuerza a profundizar todavía más en el escepticismo. Son, por consiguiente, los propios límites del primer escenario, límites que acentúan la vulnerabilidad de las creencias perceptivas al compararlas con la aparente solidez de nuestro conocimiento introspectivo, los que *legítiman psicológicamente* la consideración de una posibilidad abstracta *con un potencial escéptico mayor* (y, por tanto, que exigiría para su resolución razones de distinto orden) que el del primer escenario. La hipótesis del Dios engañador ilustra intuitivamente la posibilidad de que nuestro aparato racional se encuentre tan deficientemente construido que sus operaciones no sean fiables, de una escisión entre las leyes del pensamiento y los principios últimos que estructuran la realidad.

Sin embargo, y tal como señalamos en puntos anteriores, es la reflexión sobre las condiciones que han de satisfacerse para la refutación de este argumento lo que permite que el Meditador, antes de su solución, descubra que, porque el mismo hecho que garantizaría la fiabilidad de las operaciones de nuestra razón garantizaría también la indubitabilidad de nuestras creencias básicas, ambas

94 AT VII: p. 21. CSM II: p. 14.

poseen un *grado de seguridad* análogo, de forma que del hecho de que *fuese cierto* que pienso se seguiría que *también es cierto* que tengo manos. Cambia su posición, pero el dilema al que el Meditador se enfrenta es el mismo que constatabamos en el caso de Sosa: ¿por qué proseguir, cuando ya hemos recuperado la seguridad que el argumento del sueño nos había arrebatado?

Curiosamente, la respuesta es (aunque la vinculación entre los sueños y la hipótesis del *deceptor* sea indirecta) la misma. Porque los sueños forman parte de nuestra experiencia diaria, la ansiedad que el argumento del sueño origina sólo desaparecerá cuando lo hayamos refutado; como esa refutación implica la eliminación lógica de la hipótesis del *deceptor*, la validación de nuestras creencias perceptivas *se juega* en el mismo terreno en el que se plantea la validación del *Cogito*. Descartes *transfiere* la relevancia de la hipótesis del sueño al escenario del Dios engañador; nos hace ver que, porque el problema de los sueños sólo podrá resolverse mediante idéntico procedimiento al que estabiliza el *Cogito*, todo el *peso lógico y psicológico* del primer paso de la duda recae realmente sobre el *deceptor*. Ésta no es una posibilidad en abstracto más, sino una posibilidad *vinculada a la experiencia* por la misma razón por la que, para Sosa, el argumento del sueño seguía vinculado a ella pese a que no cuestionase la seguridad de nuestras creencias: porque sólo si el *Cogito* es cierto serán también ciertas las proposiciones fundamentales, porque sólo si demostramos que no soñamos los sueños dejarán de ser nuestras pesadillas epistemológicas. En otras palabras: el argumento trascendental de Sosa es, al igual que el argumento de la Segunda Meditación, inválido<sup>95</sup> mientras la razón no esté validada. Como esa validación únicamente es posible si se logra mostrar que el escenario del engañador es lógicamente imposible, el argumento de Sosa exige, al menos, su prolongación. Más que pensarla en abstracto, *sentimos íntimamente* la posibilidad del Dios engañador. La sentimos en el corazón mismo de nuestros sueños.

En el *Discurso del método*, Descartes apelaba al hecho de que, incluso en lo que respecta “a las cuestiones geométricas más sencillas”<sup>96</sup>, es frecuente que cometamos errores, para “rechazar por inválidos todos los argumentos que he considerado hasta ahora pruebas demostrativas”<sup>97</sup>. La insuficiencia de este argumento para poner en entredicho la validez de la racionalidad es obvia: que

95 Tal como han subrayado tanto Gewirth como Curley, Descartes empieza la Tercera Meditación señalando que la hipótesis del *deceptor*, invalidando cualquier inferencia, también cuestiona la “hipotética” primera certeza de la Segunda Meditación: la unidad de medida para todo conocimiento es única y exclusivamente la posibilidad de demostración de un Dios omnipotente; no hay *scientia* independiente de esa demostración. Cf. AT VII: pp. 35-36. CSM II: pp. 24-25.

96 AT VI: p. 32. CSM I: p. 127.

97 *Ibid.*

a veces nos equivoquemos, cayendo en falacias lógicas infantiles, no implica ni que carezcamos de *criterios* a partir de los cuales descubrir y rectificar esos errores ni que los principios de la razón, aunque puedan aplicarse deficientemente, sean incorrectos porque alguien los haya empleado incorrectamente. Basta esta insuficiencia para explicar por qué en las *Meditaciones* los errores puntuales se sustituyen por la hipótesis del Dios engañador. Sin embargo, también resulta significativo que Descartes haya pretendido vincular la conclusión escéptica más radical con la experiencia diaria. Este hecho muestra su preocupación con la dimensión psicológica de la duda. Es más, sugiere que la elección del *deceptor* resultaba ventajosa en más de un aspecto: no sólo porque legitimase un escepticismo lógicamente sólido, sino porque, preservando la vinculación con la experiencia a través de los sueños, cancelaba (al cumplirlas) las razones que habían motivado la primera elección. Descartes contaba, por tanto, con un argumento perfecto: que, a diferencia del primero, era lógicamente válido; que, al igual que él, no se trataba de una posibilidad desenraizada.

Repárese, finalmente, en que, aunque en el caso de Descartes son tanto los límites del argumento del sueño como su carácter ineludible si lo que pretendemos es saber con certeza que no soñamos lo que legitima la pertinencia de abordar el escenario del *deceptor*, dicha hipótesis es lógica y psicológicamente imperativa aún en el supuesto de que la posibilidad de que soñemos que juzgamos implique que pudiese no ser verdad que, porque soñamos, juzgamos. En este sentido, su relevancia es independiente de cuál de los dos modelos escépticos sea el correcto, y, por ello, podríamos pensar en hablar de una *estrategia general cartesiana* compartida por las dos versiones que hemos desarrollado. Estaríamos tentados a decir que las diferencias son de detalle y que la línea general es común. Pareceríamos estar justificados, por ello, a poner al día a Descartes, rectificándolo a partir de estrategias davidsonianas: la respuesta al escéptico pasa (por mucho que esto deba complementarse), no por buscar anclajes epistémicos neutrales (lo dado, los datos inmediatos de la consciencia, los enunciados protocolarios u observacionales, las intuiciones no formalizadas, los estímulos de Quine...) que permitiesen tender puentes entre dos reinos *conceptualmente divorciados* (lo mental y lo físico), sino por mostrar, de acuerdo con *razones que no sean una forma de evidencia*, que no hay escisión conceptual (ni, por supuesto, ontológica) de ningún tipo. La estrategia de Sosa es fundamentalmente davidsoniana. El problema es si un procedimiento así es (sin rupturas importantes) conciliable con el cartesianismo.

En mi opinión (y pese a las apariencias) no lo es. Mostrarlo nos conducirá al núcleo mismo de las *motivaciones* del Meditador, a algo que hasta ahora no habíamos tomado en consideración.

## 10. DISTANCIA DE SÍ MISMO: LA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA

Creencias perceptivas básicas y conocimiento introspectivo podrán poseer el mismo rango epistémico, de forma que el condicional “Si es cierto que pienso también es cierto que estoy sentado” sea verdadero, pero de que sea verdad que pienso no se sigue que también sea verdad que estoy sentado: a diferencia de su “valor de certeza”, el valor de verdad de ambas proposiciones no se encuentra lógicamente correlacionado. En otras palabras: para Descartes, aunque sea imposible demostrar que juzgo sin demostrar al mismo tiempo que mis experiencias corporales son *verídicas*, el juicio es posible con independencia de que nuestras creencias sean (o puedan ser) masivamente falsas. Lo mental y lo físico se encuentran *esencialmente escindidos*. Su vinculación, sin ser accidental, tampoco es conceptual: requiere un tercer elemento (Dios) que la haga *sustancial y realmente* posible, esto es, que haga posible una unión esencial entre dos reinos que en sí misma es racionalmente contradictoria. Dios es el punto donde las razones se acaban. Su omnipotencia, el atributo que al tiempo que garantiza nuestro conocimiento lo limita: la racionalidad, demostrando a Dios, demuestra su incapacidad de legislar y constreñir la realidad, de transformar la ley de claridad y distinción en criterio de selección (y de eliminación) ontológicas.

Sin embargo, las fronteras entre lo corpóreo y lo mental no se encuentran (tal como sucede en la filosofía de la mente contemporánea) en la *consciencia*, sino en la *capacidad de juicio*, es decir, en el ejercicio de la racionalidad. El argumento del sueño no sólo nos distancia de la realidad externa, sino que, alienando *juicio y experiencia, vivencia e intelecto*, nos aleja de *nosotros mismos*, permitiendo así, además de una nueva perspectiva, el descubrimiento y el desarrollo de una *dimensión del sujeto* cuya propia cercanía la hace invisible. Es la reflexión escéptica la que le confiere sustancia, la que hace que el Meditador choque con una barrera que no podía ver.

La posibilidad del sueño resta veracidad a nuestras experiencias, pero las preserva (en toda su intensidad fenoménica) como experiencias. Sea cual fuere la causa del trueno que oigo, oigo un trueno. Sea cual fuere el origen del dolor que siento, en nada mitiga mi sufrimiento. Mis experiencias son igualmente *mías* sueñe o esté despierto. Se encuentran tan *cercanas* a mí en ambos casos. Lo que, por contraste, caracteriza a las operaciones racionales (juzgar, pensar en un sentido “denso”<sup>98</sup> o epistémico del término, dudar...) es que nos distancian de su objeto, permitiéndonos abordar la experiencia, no como experiencia, sino como fenómeno al que se evalúa objetiva y racionalmente, tan *externo y ajeno* en lo

98 Cf. E. Sosa, 2007, *op. cit.*, p. 10.

que respecta al punto de vista del investigador como pueda serlo cualquier otro hecho de la naturaleza. El Meditador entra en un espacio en el que la dimensión íntima (y sensorial) desaparece, sustituida por una perspectiva cognitiva que, si bien lo aliena de la naturaleza interna de su objeto de estudio, posibilita, por una parte, que el orden de razones reemplace al punto de vista psicológico, por otra, que se auto-descubra como Meditador, es decir, como entendimiento activo más vinculado a juicios, razones y argumentos que a sus vivencias como yo empírico. El investigador se ve desde fuera, preso de una *suspensión de interés vital* que difumina tanto su individualidad de sujeto de experiencia como su *derecho a la propiedad* de los objetos sobre los que medita. La perspectiva epistemológica es, así, el territorio de la *percepción racional*, allí donde el sujeto volente se descubre y transforma en sujeto cognoscente<sup>99</sup>.

Experiencia y razones pertenecen, para Descartes, a *órdenes diferentes y autónomos*. La validez de los principios y de las conclusiones de la razón es universal, independiente tanto de cómo sea realmente el mundo externo (o de que exista un mundo externo) como de la posición, identidad, intensidad y orden de sus vivencias, caudal experiencial, del quién que opera racionalmente. “Duerma o esté despierto, dos más tres son siempre cinco y el cuadrado no tiene más que cuatro lados”<sup>100</sup>. Lo que aquí, en perfecta concordancia con las críticas al psicologismo de Frege, Russell o Wittgenstein, se constata, porque la psicología carece de peso racional, porque ningún evento o estado corporal es relevante para la evaluación lógica de una inferencia, es la *autonomía de la racionalidad*, de un orden que, al no poseer una validez meramente contextual y al basarse sólo en las relaciones entre conceptos dentro del *espacio lógico*, más que tener su origen en la experiencia, se superpone a ella. No es de extrañar, por tanto, no sólo que la posibilidad del sueño no afecte a los *contenidos* de la racionalidad, sino que, porque esos contenidos se perciben bajo suspensión de las coordenadas espacio-

99 Metodológicamente, las filosofías de Descartes y Schopenhauer se desarrollan de forma inversa. El segundo toma como punto de partida *el mundo como representación*, esto es, el aspecto cognitivo de la experiencia tal como se percibe desde el punto de vista de un espectador. Son las limitaciones de esta perspectiva, el hecho de que desde ella no pueda darse cuenta de la *experiencia vivida*, de la íntima conexión del sujeto con el mundo y con su cuerpo, de que quien puede ser espectador es también *actor* en el escenario de la realidad, lo que fuerza la introducción de la *metafísica de la voluntad*, que explicaría las dimensiones vivenciales de la experiencia a las que el intelecto (que nos presenta un mundo apagado, de sombras) no tiene acceso. En el caso de Descartes, el punto de partida es esa experiencia vivida, que, en el alambique de la reflexión, se destila en aislamiento cognitivo. Uno podría decir que Descartes, consciente de que sólo podemos conocer aquello de lo que nos encontramos mínimamente distanciados, transforma los objetos de la consciencia en objetos cognitivos, separándolos del Meditador. Resulta tentador señalar que Descartes compartió la alergia al “conocimiento inmediato” característica de Sellars.

100 AT VII: p. 20. CSM II: p. 14.

temporales del Meditador (como quien dice, *sub specie rationis*), tampoco pueda poner en entredicho su ejercicio. El sujeto de juicio es la *razón misma*. Lo que significa que, porque no se identifica con el sujeto de experiencia (es decir: con el sujeto que sueña), no es que pueda juzgar *dentro* del sueño, es que puede juzgar con independencia de que el yo empírico sueñe. La autonomía de la razón es autonomía del Meditador racional. Al tratarse de *estados corporales*<sup>101</sup>, los sueños no incluyen un ejercicio cuya realización compete a la racionalidad misma, instancia que, delimitando lo posible, es independiente de lo actual. El Meditador, reflexionando, asume una perspectiva al límite del *punto de vista desde ninguna parte*, se desprende de todo su bagaje de opiniones y experiencias, conservando únicamente su dimensión racional. El sujeto se vacía, pero a diferencia del objetivo (incumplible) del escepticismo clásico, no se vacía al completo<sup>102</sup>: mantiene una *perspectiva*, pero la perspectiva *matriz*, universal y atemporal, que permite que un fenómeno sea simplemente *concebible*. En la Sexta Meditación el sujeto judicativo y el sujeto de experiencia serán la misma *sustancia* (el “verdadero hombre” o sustancia psicofísica), pero incluso allí, se tratará de *dimensiones autónomas* de una naturaleza idéntica. Para Descartes, la pregunta central no es si nuestras experiencias son verídicas, sino: *¿cómo puede una sustancia racional tener experiencias?*

101 En las *Pasiones del alma*, las imágenes de los sueños son clasificadas como elementos *no neurales* (a diferencia de las percepciones, su causa última es el movimiento de los espíritus animales en el cerebro, no la estimulación sensorial transmitida a éste a través del sistema nervioso) *causados exclusivamente por el cuerpo*. Los sueños son, por tanto, estados de la *sustancia corporal* comunes tanto a hombres como a animales: la vida consciente no es patrimonio de la *res cogitans*. Escribe, así: “La mayor parte de las percepciones causadas por el cuerpo dependen de los nervios. Pero hay algunas que no. (...) (E) origen de éstas se encuentra en el hecho de que los espíritus, agitados de diferentes formas y siguiendo los trazos en el cerebro de las impresiones que los han precedido, siguen su camino al azar a través de unos poros y no de otros. Tal es el caso de las ilusiones de nuestros sueños y de las ensoñaciones que a menudo nos asaltan en la vigilia, cuando nuestra mente deambula perezosamente sin fijar su atención en nada en particular. (...) (S)u causa no es tan evidente y determinada como la de las percepciones recibidas por nuestra alma por medio de los nervios, y, de este modo, se presentan como simples sombras o reflejos de esas percepciones”. AT XI: pp. 344-345. CSM I: p. 336.

102 “Si el escéptico, negándose a identificarse con su asentimiento [*racional*], insiste [*en sus-pender el juicio*], lo que hace es distanciarse de la persona (es decir, de sí mismo) a la que convenció el argumento, y, de este modo, está considerando su propio pensamiento como si se tratase del pensamiento de otro, de alguien que piensa racionalmente dentro de sí. De hecho, lo que dice es: ‘Dentro de mí se piensa que *p*, pero yo no lo creo.’ En las circunstancias adecuadas tal cosa podría decirse. Pero no constantemente, en lo que se refiere a cualquier dicotomía apariencia / pensamiento. Sin embargo, ése es el resultado ineludible de construir de forma no epistémica cualquier apariencia, sea de alto [*reflexiva*] o de bajo [*animal*] nivel. (...)”

Cuando se ha constatado la radicalidad con la que el escéptico tiene que distanciarse de sí mismo, no queda sino asentir a que una supuesta vida sin creencias no es, después de todo, una vida posible para el hombre”. M. Burnyeat, 1980, “Can the Sceptic Live His Scepticism?”, en: M. Burnyeat; M. Frede (eds.), 1998, *op. cit.*, p. 57.

Las apreciaciones anteriores nos permiten establecer tres conclusiones:

(i) *Respecto a la argumentación de Sosa.*

El hecho de que, tras haber demostrado que nuestras creencias perceptivas son tan seguras como el *Cogito*, Sosa construya un argumento trascendental cuya validez es independiente de la posibilidad de que estemos soñando (posibilidad que, a esa altura, todavía no se ha eliminado), muestra que implícitamente suscribe la tesis de la *autonomía de la racionalidad*, racionalidad cuyos contenidos se encuentran más allá del alcance de la hipótesis del sueño. Como uno de esos contenidos es el propio *Cogito*, la corrección de su demostración depende de la suposición de que el alcance del sueño es *limitado*, esto es, de la aceptación de la versión cartesiana del argumento y de la consiguiente eliminación tanto de su extensión como de la versión expandida del *Cogito* (“Pienso, luego estoy despierto”<sup>103</sup>) defendida por el filósofo. En otras palabras: si el argumento del sueño poseyese el alcance que Sosa le concede, la argumentación resultaría, *ex hypothesi*, inútil, y el escéptico, por mucho que no pudiese consolidar racionalmente sus conclusiones (mostrando que se trata de una posibilidad avalada por la razón), no podría ser refutado (lo que el escéptico habría mostrado es que la razón se auto-refuta: si es confiable avala una posibilidad, la del sueño, de la que se sigue que no es confiable). Sosa se enfrentaría a un dilema: o un escepticismo total que se desprendería de la construcción no-epistémica de la totalidad de las apariencias implicada en la proyección del sueño a las operaciones racionales o la reducción del alcance del sueño que posibilitaría el desarrollo de la epistemología. Su filiación cartesiana le permitiría rechazar la primera (y demoledora) alternativa, filiación que, además, y tal como acabamos de señalar, ya contiene su propio argumento (o el simple hecho de que argumente).

(ii) *Respecto a los procedimientos anti-escépticos de filiación davidsoniana.*

En una de las notas más significativas de *On Certainty*, Wittgenstein escribe:

Sin embargo, dar razones, justificar la evidencia, siempre llega a un fin; –pero el fin no son ciertas proposiciones cuya verdad nos golpea de forma inmediata, es decir, no es una forma de *ver* por nuestra parte; es nuestra forma de *actuar* la que yace en el fondo del juego de lenguaje.<sup>104</sup>

Este texto pone de manifiesto el agudísimo contraste entre concepciones *intelectualistas* y *no intelectualistas* de la experiencia. Las estrategias davidsonianas, que, vinculando racionalidad, percepción y realidad, convirtiendo la

103 E. Sosa, 2007, *op. cit.*, p. 20.

104 OC, § 204.



percepción verídica en condición de posibilidad de la validación de la razón (de la creencia que, por ser creencia, es intrínsecamente verídica), transforma a la experiencia en objeto completamente *transparente* para ésta última, constituyen ejemplos paradigmáticos de la primera actitud<sup>105</sup>. La primacía de la acción, la imposibilidad de tender un puente (directo o epistémico) entre el orden de razones y el mundo vivido, sitúan a Wittgenstein en el campo opuesto<sup>106</sup>. No se trata de una disputa acerca de la *inteligibilidad de nuestras creencias perceptivas*: la defensa de la irreductibilidad de la experiencia a la razón (y viceversa) no equivale a un naturalismo de inspiración humeana; la certeza de nuestras creencias básicas podría contar con legitimidad *en el ámbito de la reflexión* (en tanto que *juicios*) sin que el carácter fenoménico de sus objetos intencionales resultase conceptualmente subsumible o epistémicamente interpretable. Sino de una disputa respecto a la *inteligibilidad tanto de lo que sentimos como del hecho de que lo sintamos*. En el caso de Davidson, porque el hecho de que poseamos creencias identificables depende de que la mayor parte de lo que creemos sea verdadero<sup>107</sup>, la sensación es racional. En el de Wittgenstein, la sensación es simplemente sensación, una forma de *hacer*, y no de *ver*, por nuestra parte; algo a lo que no sólo no nos da acceso la razón, sino que, sobre todo, porque pertenece al orden de las causas, no forma (ni puede formar) parte del de las razones<sup>108</sup>. Desde este punto

105 Soy consciente de que Davidson tiende a subrayar el *vínculo directo* entre racionalidad y realidad, de que en los casos de interpretación radical el papel de la “experiencia” se minimiza. Sin embargo, dos razones justifican la priorización de este tercer factor: (i) el que, aunque el intérprete radical pueda adscribir percepciones al sujeto sin por ello tener que adscribirle necesariamente creencias, la segunda adscripción no es posible sin la primera; (ii) el hecho de que afrontamos esta posición desde el paradigma cartesiano, paradigma de acuerdo al cual el divorcio entre racionalidad y mundo equivale a la escisión de razón y experiencia: nada se pierde, por tanto, en esta lectura; es tan intelectualista quien señala que las sensaciones son racionales como quien constata que, porque pertenece a la estructura de la razón, el mundo *de la experiencia corriente* es intrínsecamente racional.

106 Uno de los indicios más sólidos de que *On Certainty* no constituye una obra homogénea es la convivencia en sus páginas de elementos marcadamente racionalistas (por ejemplo, el intento de Wittgenstein de refutar el argumento del sueño a partir de su extensión a la racionalidad: de aquí se seguiría la vinculación conceptual entre operaciones racionales y percepciones verídicas) y de consideraciones “pragmatistas” y anti-intelectualistas como la arriba citada. La tarea del intérprete es la de evaluar el peso de ambos grupos, con el fin de determinar qué elementos son centrales y cuáles se deben a un dominio todavía inmaduro de su alcance y de sus consecuencias. En mi opinión, la tendencia anti-intelectualista es la dominante (tanto en extensión textual como en peso argumentativo). Si eso es cierto, las lecturas anti-escépticas de *On Certainty* deberían sustituirse por interpretaciones (moderadamente) anti-epistemológicas (y si epistemología implica racionalidad intrínseca -transparencia- de la experiencia).

107 Cf. D. Davidson, 1983, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en: D. Davidson, 2006, *The Essential Davidson* (Oxford / New York: Oxford University Press), p. 235.

108 El hecho de que, en vez de percibir racionalmente, sintamos, constituye la base a partir de la cual se sigue la altísima probabilidad (racional) de que exista un mundo externo. Pero ello no implica

de vista, el error de Davidson sería exactamente el opuesto al cometido por el escepticismo clásico: mientras en el último caso también la racionalidad se construía no epistémicamente, en el primero, *todas las apariencias se construyen epistémicamente*, de forma que se pierde tanto la autonomía de la racionalidad como la inmediatez y dimensión interna (particular, íntimamente humana) de la vivencia. Queda anulada así la distinción entre conocimiento animal y dimensión reflexiva, entre perspectiva externa y punto de vista *desde dentro*. Curiosamente, los procedimientos de Davidson poseen un trasfondo *hiper-racionalista*. No es extraño que, con el fin de compensar tendencias de este tipo, Wittgenstein nos invite a considerar también “al hombre como un animal, como un ser primitivo (...) cuya lógica es suficiente para medios primitivos de comunicación...”<sup>109</sup> Con ello no anula la epistemología, la *circumscribe*.

El *racionalismo mitigado* también caracteriza la actitud de Descartes. Una pura *res cogitans* “no tendría, a diferencia del hombre, sensaciones, sino que tan solo percibiría los movimientos causados por los objetos externos”<sup>110</sup>. De este modo, para Descartes, al igual que para Wittgenstein, la experiencia es *opaca* a la racionalidad, se trata de una forma de encuentro íntimo con la realidad irreproducible en términos epistemológicos e *ilegible* desde la perspectiva del investigador puro. La tarea central de las *Meditaciones* es lograr la justificación racional de este aspecto esencialmente irreductible a la razón preservando una opacidad que ilustra de forma inmediata y vívida que lo racional no es criterio de lo real. Se trata de ser fieles a dos intuiciones, de pacificar las exigencias de la racionalidad satisfaciendo al tiempo nuestra rebelión contra los límites que impone, reconociendo que ni nuestro pensamiento puede atar a Dios ni la razón, pese a su universalidad, es otra cosa que un fenómeno, en lo que a Aquél respecta, contingente. La omnipotencia divina, que equivale, tanto para Descartes como para Wittgenstein, al punto en el que las razones se acaban, al terreno en el que su necesidad y su posibilidad dejan de ser razón de lo necesario y de lo posible, hace *realmente posible* lo que es *conceptualmente ininteligible*. Demostrando a Dios la razón

---

que no pudiésemos pensar sin sentir, y, por tanto, que la sensación pertenezca a la estructura de la razón (o a la inversa). La certeza se alcanza exclusivamente en el ámbito de la reflexión. La vivencia, relevante en la justificación del derecho a creer, computa cero en la búsqueda tanto de seguridad como de indubitabilidad.

En cualquier caso: ¿Porque poseen representaciones, poseen también conceptos los animales? ¿Estamos forzados a afrontar el dilema kantiano, a *tener que decidir* entre dos alternativas igualmente insatisfactorias: negar sensación a los animales porque carecen de conceptos o adscribirles dominio conceptual con el fin de garantizar que sienten; cuando su origen es la confusión entre pensamiento y sensación, entre justificación epistémica y redes causales?...

109 OC, § 475.

110 *Carta a Regius* de enero de 1642. AT III: p. 493. CSMK III: p. 206.

puede asentir a la experiencia, aceptar racionalmente lo que no comprende: la existencia de un sujeto en el que conviven naturaleza y pensamiento, identidad y escisión. Ni naturalista ni racionalista, Descartes evita las aporías de Parménides sin sucumbir al empirismo pedestre de Epicuro. Entre la Escilla del proyecto spinozista de considerar “las acciones y apetitos humanos tal como si se tratase de líneas, planos y cuerpos”<sup>111</sup> y la Caribdis de una perspectiva (la humeana) que reduce los afectos a hechos brutos, Descartes explora una *vía intermedia* por la que los límites de la razón, al ser racionales, no constituyen limitaciones. Podría denominarse a esa *vía racionalismo circumspecto*.

(iii) *Respecto a las motivaciones del Meditador.*

La perspectiva reflexiva a la que el argumento del sueño le conduce hace del Meditador un *enigma* para sí mismo. Sujeto de juicio y sujeto de experiencia, capaz de no asentir a lo que percibe y de sumergirse tanto en la certidumbre animal como en la incertidumbre reflexiva, creyendo que investiga su conocimiento descubre que él es a la vez objeto y sujeto de la investigación. No sólo se pregunta si está soñando, sino cómo es posible que pueda soñar. No sólo si piensa, sino qué significa que piense. No sólo si es posible el Dios engañador, sino si puede (tal como sucede con su experiencia) disociarse también de su pensamiento, viéndose a sí mismo sin un sí mismo desde el que verse. Trabajar en epistemología es realmente trabajar sobre uno mismo<sup>112</sup>. Lo que significa que la misma intimidad del pensador con los problemas que afronta es la razón tanto de la necesidad de proseguir la meditación como de la tentación continua a abandonarla.

La conexión entre hipótesis escépticas y experiencia diaria desarma las excusas más frecuentes para no retomar el proyecto epistemológico. Pero se trata precisamente de eso: de excusas. Más que el conocimiento, es el autoconocimiento lo que mantiene la meditación en marcha. Más que la curiosidad, la autenticidad. La perspectiva reflexiva es tan natural para un *ser moral* como el punto de vista animal. Sus obstáculos no son ni conceptuales ni intelectivos. Son el imperio de la acción, que nos aleja de nosotros mismos, y la debilidad de una voluntad que frecuentemente escoge una ignorancia que nada le cuesta a un conocimiento que, además de exigir una “labor ardua”<sup>113</sup>, promete un tipo de satisfacción propio de *hombres libres*: cargado de deberes y responsabilidades; que, en trances siempre de disolverse, otorga culpa y virtud.

111 B. Spinoza, 1677, *Ethics* (London: Penguin Books 1996), III, Preface, p. 69.

112 “Trabajar en filosofía -como en muchos aspectos trabajar en arquitectura- es realmente trabajar sobre uno mismo. Sobre la concepción que uno tiene de sí mismo. Sobre cómo se ven las cosas. (Y lo que se espera de ellas.)” L. Wittgenstein, 1977, *op. cit.*, p. 24.

113 AT VII: p. 23. CSM II: p. 15.

La responsabilidad es el motor de la epistemología. También su finalidad. Aquí nos hacemos seres humanos.

## SUMARIO

A lo largo de este artículo hemos reconstruido el escenario epistemológico de la Primera Meditación, convirtiendo a Descartes en interlocutor sobresaliente de algunas de las discusiones más conspicuas de la epistemología contemporánea, en concreto, las que se han desarrollado a partir del neo-pirronismo de Robert Fogelin y de la epistemología virtuosa de Ernest Sosa.

Hemos constatado que: (i) Las hipótesis escépticas planteadas por Descartes no afectan al conocimiento animal, sino que se refieren al *conocimiento reflexivo*. (ii) Descartes no suscribe la dicotomía compulsión / racionalidad aceptada tanto por el naturalismo extremo como por la epistemología racionalista. (iii) La función de la recopilación de errores sensoriales que precede al argumento del sueño, más que iniciar el procedimiento escéptico, permite tanto ubicar la investigación en el área de las “proposiciones fundamentales” como distanciar al escepticismo cartesiano de sus predecesores pirrónicos. (iii) Existe una vinculación lógica y psicológica entre el escenario del sueño y la hipótesis del Dios engañador. (iv) Los límites impuestos por Descartes al argumento del sueño obedecen a razones poderosísimas, razones que ponen en entredicho la tesis de la vinculación conceptual entre racionalidad y realidad y la concepción intelectualista de la experiencia, características de estrategias anti-escépticas de filiación davidsoniana. En este sentido, la posición de Descartes responde a un racionalismo circunspecto afín al que podría atribuirse a Wittgenstein. (v) Finalmente, hemos subrayado la profunda conexión entre epistemología y ética, entre la búsqueda de la certeza y el intento del Meditador de auto-comprenderse, reconciliando sus naturalezas corporal y racional, la percepción racional que tiene de sí mismo y del mundo y su vivencia íntima de ambos aspectos.

Nuestro objetivo ha sido, no sólo ubicar el argumento del sueño en el lugar que le corresponde, sino apreciar la red de significados que posee en el inicio mismo del proyecto cartesiano.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

## BIBLIOGRAFÍA

- Adam, C.; Tannery, P., (eds.), 1971, *Oeuvres de Descartes (I-XI)* (Paris: J. Vrin 1996).
- Annas, J.; Barnes, J., (eds.), 2000, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).
- Baker, G.; Morris, K. J., 1996, *Descartes' Dualism* (London / New York: Routledge 2002).
- Bernecker, S; Dretske, F., (eds.), 2000, *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (Oxford: Oxford University Press 2007).
- Brittain, C., 2001, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- Broughton, J.; Carriero, J., (eds.), 2008, *A Companion to Descartes* (Malden / Oxford: Blackwell Publishing).
- Burnyeat, M., 1980, "Can the Sceptic Live His Scepticism?", en: Burnyeat, M.; Frede, M., (eds.), 1998 (v.), pp. 25-57.
- Burnyeat, M.; Frede, M., (eds.), 1998, *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Clifford, W. K., 1999, *The Ethics of Belief and Other Essays* (New York: Prometheus Books).
- , 1877, "The Ethics of Belief", en: Clifford, W. K., 1999 (v.), pp. 70-96.
- Cottingham, J., 2006, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- , 2006, "Descartes as Sage: Spiritual Askesis in Cartesian Philosophy", en: Cottingham, J., 2006 (v.) pp. 272-291.
- Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D., (eds.), 1985, *The Philosophical Writings of Descartes (I)* (Cambridge: Cambridge University Press 2007).
- Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D. (eds.), 1984, *The Philosophical Writings of Descartes (II)* (Cambridge: Cambridge University Press 2008).
- Cottingham, J.; Stoothoff, R.; Murdoch, D.; Kenny, A., (eds.), 1991, *The Philosophical Writings of Descartes (III)* (Cambridge: Cambridge University Press 1997).
- Curley, M., 1978, *Descartes Against the Skeptics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1999).
- Davidson, D., 2006, *The Essential Davidson* (Oxford / New York: Oxford University Press).

- , 1983, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en: Davidson, D., 2006 (v.), pp. 225-241.
- DeRose, K., 2009, *The Case for Contextualism. Knowledge, Skepticism, and Context, Vol. 1* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- Doney, W., (ed.), 1987, *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies* (New York / London: Garland Publishing).
- Fogelin, R. J., 2004, “The Sceptics are coming! The Sceptics are coming!”, en: Sinnott-Armstrong, W., (ed.), 2004 (v.), pp. 161-173.
- , 1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- , 1992, *Philosophical Interpretations* (Oxford / New York : Oxford University Press).
- , 1992, “Wittgenstein and Classical Scepticism”, en: Fogelin, R. J., 1992 (v.), pp. 214-231.
- , 1976, *Wittgenstein* (London / New York: Routledge 1987).
- Frede, M., 1984, “The Sceptic’s Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge”, en: Burnyeat, M.; Frede, M., (eds.), 1998 (v.) pp. 127-151.
- , 1979, “The Sceptic’s Belief”, en: Burnyeat, M.; Frede, M., (eds.), 1998 (v.), pp.1-24.
- Gewirth, A., 1971, “Descartes: Two Disputed Questions”, en: Doney, W., (ed.), 1987 (v.), pp. 116-124.
- , 1941, “The Cartesian Circle”, en: Doney, W., (ed.), 1987 (v.), pp. 2-29.
- Gettier, E. L., 1963, “Is Justified True Belief Knowledge?”, en: Bernecker, S.; Dretske, F., (eds.), 2000 (v.), pp. 13-15.
- Goldman, A. I., 1967, “A Casual Theory of Knowing”, en: Bernecker, S.; Dretske, F., (eds.), 2000 (v.), pp. 18-30.
- Grice, P., 1989, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Massachusetts / London, England: Harvard University Press 1991).
- James, W., 1956, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine* (New York: Dover Publications).
- , 1897, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, en: James, W., 1956 (v.) pp. 1-332.

- Klagge, J. C.; Nordmann, A., (eds.), 1993, *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Moore, G. E., 1959, *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin LTD).
- , 1925, “A Defence of Common Sense”, en: Moore, G. E., 1959 (v.), pp. 32-59.
- Nozick, R., 1981, “Knowledge and Skepticism”, en: Sosa, E.; Kim, J.; Fantl J.; McGrath M., (eds.), 2000 (v.), pp. 255-279.
- Perin, C., 2008, “Descartes and the Legacy of Ancient Skepticism”, en: Broughton, J.; Carriero, J., (eds.), 2008 (v.), pp. 52-65.
- Sinnott-Armstrong, W., (ed.), 2004, *Pyrrhonian Skepticism* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- Sosa, E., 2009, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- , 2007, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- Sosa, E.; Kim, J.; Fantl, J.; McGrath, M., (eds.), 2000, *Epistemology: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing 2008).
- Spinoza, B., 1677, *Ethics* (London: Penguin Books 1996).
- , 1677, *Political Treatise* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing 2000).
- , 1677, *Treatise on the Emendation of the Intellect* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing 1992).
- Wittgenstein, L., 1989, “Philosophy”, en: Klagge, J. C.; Nordmann, A. (eds.), 1993 (v.), pp. 160-199.
- , 1977, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell 2006).
- , 1969, *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004).
- , 1967, “Remarks on Frazer’s *Golden Bough*”, en: Klagge, J. C.; Nordmann, A., (eds.), 1993 (v.), pp. 118-155.
- , 1953, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 2001).