

Vértigo y equilibrio: los senderos del escepticismo*

CARLOS J. MOYA**

Resumen: El escepticismo acerca del conocimiento, del que trata este artículo, tiene en su base la consideración de posibilidades que no estamos en condiciones de descartar y que son incompatibles con la verdad de nuestras creencias. Esta base es un componente de nuestro concepto cotidiano de saber o de conocimiento, no un añadido extraño a éste, con lo que la semilla escéptica arraiga en terreno cercano y familiar. Tras presentar y discutir argumentos escépticos clásicos y sacar a la luz su estructura común, exponemos una respuesta reciente al escepticismo: el contextualismo. En realidad, sostiene el contextualista, las atribuciones de conocimiento en la vida cotidiana no exigen, como pretende el escéptico, la exclusión de *cualquier* posibilidad incompatible con la verdad de nuestras creencias. Con esta pretensión, el escéptico da un nuevo significado a términos como «conocimiento» o «saber», pero no consigue poner realmente en cuestión la verdad de dichas atribuciones cotidianas. Concluimos, sin embargo, que, a pesar de su atractivo, el contextualismo no consigue disipar realmente las dudas escépticas.

Palabras clave: escepticismo, contextualismo, alternativas relevantes, conocimiento.

Abstract: Scepticism about knowledge, which is the main subject of this paper, has at its basis consideration of possibilities that we are not in a position to rule out and that are nonetheless incompatible with the truth of our beliefs. This basis is part and parcel of our everyday concept of knowledge, not something that adds to it from outside, so that the sceptical seeds root in nearby and familiar soil. After presenting and discussing classical sceptical arguments and putting to light their common structure, we deal with a recent response to scepticism, namely contextualism. According to contextualists, and contrary to the sceptic's view, ordinary ascriptions of knowledge do not require excluding *any* possibilities incompatible with the truth of our beliefs. In holding this view, the sceptic gives a new meaning to such terms as «knowledge» or «knowing», but does not actually succeed in questioning the truth of those ordinary ascriptions. We conclude, however, that, in spite of its attractive features, contextualism is not powerful enough to dispel sceptical doubts.

Key words: scepticism, contextualism, relevant alternatives, knowledge.

En esta conferencia voy a hablarles de un viejo problema filosófico: el problema del escepticismo. Al abordar esta cuestión, vamos a plantearnos situaciones y posibilidades bastante alejadas de nuestra vida cotidiana y de nuestras preocupaciones de cada día. Vamos a dedicarnos a la teoría pura o, si queremos, a la pura especulación y a dejar de lado durante unos momentos las cuestiones prác-

Fecha de recepción: 14 septiembre 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

* Con pequeñas modificaciones, el texto de este trabajo corresponde al de la conferencia que pronuncié el 21 de febrero de 2005 en el Aula de Cultura de la Fundación CajaMurcia, en el marco de la IX Semana de Filosofía, organizada por la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia. Agradezco a esta sociedad, y en particular al profesor Ángel García, su amable invitación. Y agradezco también a la audiencia sus interesantes preguntas y agudas observaciones sobre mi exposición.

** Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento. Avda. Blasco Ibáñez, 30. 46010 VALENCIA.

ticas. Sugiero que consideremos este viaje al reino del puro pensar como un pequeño lujo, sobre todo en un mundo como el nuestro, cada vez más acelerado y con una agenda cada vez más apretada. Intentemos disfrutar con esta actividad en la que vamos a ejercitar nuestra inteligencia e imaginación con vistas a comprendernos un poco mejor y a obtener una visión más amplia de nosotros mismos y de nuestro lugar en el mundo. Para lograrlo, no obstante, habremos de esforzarnos por no rendirnos y seguir adelante a pesar de la tentación, que sin duda nos asaltará, de volver atrás, al mundo familiar de nuestras certidumbres cotidianas, porque en estos parajes, a veces desolados, de la especulación filosófica el aire se torna en ocasiones muy enrarecido y la respiración se hace difícil. Si logramos vencer la tentación de volver atrás, el premio puede valer la pena. En cualquier caso, aun cuando no podamos finalmente ofrecer algo así como una solución al problema del escepticismo, siempre podremos decir que hemos visitado regiones poco frecuentadas, lo cual no es poco en estos tiempos de turismo masivo.

Iniciemos ya nuestro viaje tratando de entender en qué consiste el problema filosófico del escepticismo. En primer lugar, en nuestra vida diaria todos estamos convencidos de saber un gran número de cosas sobre la realidad y el mundo que nos rodea, tantas que su enumeración sería una tarea interminable. Por citar sólo unos cuantos ejemplos, estamos convencidos de saber que vivimos en un planeta llamado Tierra, en el que viven también otros seres humanos como nosotros y otros seres vivos, animales y vegetales; que en ese mundo que habitamos hay también muchas otras cosas, como casas, libros, tiendas, coches, mesas, butacas, bombillas, etc. Además de estas cosas de carácter general, estamos también convencidos de saber muchas cosas particulares en cada momento. Ahora, por ejemplo, yo sé que estoy en Murcia, dando una conferencia sobre el escepticismo, y mañana, cuando vuelva a Valencia, sabré que estoy allí y que he dejado de estar en Murcia, etc. Hay cuestiones mucho más complejas y difíciles que no nos atrevemos a decir que sabemos, pero el tipo de cosas que he mencionado forman parte sin duda de aquello que estamos convencidos de saber. De hecho, dudar seriamente de algunas de estas cosas nos convertiría en buenos candidatos para un tratamiento psiquiátrico.

Uno de los filósofos que plantearon el problema del escepticismo en la filosofía moderna, Renato Descartes, estaba tan convencido como nosotros de saber muchas de esas cosas. Así, hablando en primera persona, Descartes escribe que no puede razonablemente dudar de que, dice, «estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo» (Descartes 1977: 18). Sustituyamos las palabras de Descartes por las que serían apropiadas para nosotros, por ejemplo, «estoy aquí, sentado en una butaca, asistiendo a una conferencia» y estaremos en el tipo de situación que él intenta describirnos. Si pensamos en poner seriamente en duda estas cosas, nos vendrán a la mente pensamientos muy semejantes a los que Descartes expresa cuando dice a continuación: «Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo» (Descartes 1977: 18). Poner seriamente en cuestión el tipo de cosas de las que estamos hablando lo consideramos un síntoma de enfermedad mental, así que, incidentalmente, diré que plantear dudas de ese tipo es algo que sólo deberíamos hacer en ciertos contextos, como por ejemplo éste, un ciclo de conferencias sobre el escepticismo, a menos que queramos exponernos a ser encerrados en una institución psiquiátrica. Y, en conexión con ello, no menos importante será que no tratemos de trasladar a la vida práctica las dudas que nos puedan suscitar los argumentos escépticos. El propio Descartes sabía muy bien que las dudas escépticas sólo

deben plantearse en profundidad cuando, como él lo expresa, «no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer» (Descartes 1977: 21). Así, es muy aconsejable que no dudemos de nuestros sentidos cuando, por ejemplo, vamos a cruzar una calle y vemos que un coche se está acercando. Puede que sea una alucinación, pero es prudente que no tratemos de comprobarlo.

Pero, ¿sobre qué base podría un escéptico llevarnos a poner en cuestión esas certezas cotidianas sobre las que descansan nuestras acciones? Pensemos en una creencia cualquiera acerca de la situación particular en la que nos hallamos en un momento dado, por ejemplo la creencia que yo expresaría sinceramente diciendo: «Estoy sentado en una butaca». ¿Hay circunstancias posibles en las que esa creencia podría ser falsa aun cuando yo estuviera convencido de su verdad? Lo cierto es que sí las hay. Si tengo esa creencia mientras estoy realmente sentado en una butaca, la creencia es verdadera. Pero si, estando en la cama, estoy soñando que estoy sentado en una butaca y tengo esa creencia, la creencia es falsa. O supongamos que yo tuve un accidente hace algún tiempo y que ahora estoy en un hospital donde se me administran drogas contra el dolor que me mantienen en un estado de semiinconsciencia y me provocan experiencias alucinatorias. Supongamos que en un momento dado tengo las experiencias que tendría si estuviera realmente sentado en una butaca y que estoy convencido de hallarme en esa situación. En este caso, mi creencia de que estoy sentado en una butaca es también falsa, aun cuando yo esté tan seguro de su verdad como en la primera situación, en la que realmente estoy sentado en una butaca. Como tales, estas consideraciones no parecen muy inquietantes. Podemos aceptar que nuestra creencia de que estamos sentados en una butaca sería falsa si la tuviéramos mientras estamos soñando o debido a experiencias alucinatorias. Pero, podría continuar cada uno de nosotros, puesto que ahora ni estoy soñando ni estoy teniendo alucinaciones, puesto que ahora estoy perfectamente despierto y puedo tocar, notar e incluso ver la butaca, mi creencia de que estoy sentado en una butaca es verdadera. En realidad, que estoy sentado en una butaca no es simplemente algo que creo; no es una mera opinión; es algo que yo *sé*, un conocimiento que tengo sobre el mundo y mi relación con él.

Sin embargo, como ya sospecharán ustedes, la cosa no termina aquí. Porque, después de llevarme a reparar en esas posibilidades que, si se dieran, tendrían como consecuencia que mi creencia de que estoy sentado en una butaca sería falsa, el escéptico podría seguir preguntándome cómo es que estoy tan seguro de que esas posibilidades no se dan en este momento; cómo estoy tan seguro, por ejemplo, de que ahora no estoy soñando. ¿Acaso no nos ha ocurrido muchas veces, al despertar, darnos cuenta de que no nos estaba pasando realmente algo que estábamos soñando, por ejemplo que estábamos sentados en una butaca? Y, sin embargo, mientras lo estábamos soñando estábamos convencidos de que esa situación era real. Pensemos en la sensación de alivio que tenemos al despertar cuando estábamos soñando algo angustioso, por ejemplo que estábamos perdidos en una ciudad que no conocíamos. Esa sensación de alivio es un signo de que realmente estábamos convencidos, mientras soñábamos, de que esa situación era real. Pero es sólo entonces, al despertar, cuando nos damos cuenta de que, afortunadamente, era todo un sueño y de que nuestras creencias de hace unos momentos eran falsas. Ahora bien, si es sólo más tarde, al despertarnos, cuando nos damos cuenta de que nuestras creencias mientras soñábamos eran falsas, ¿cómo podemos descartar la posibilidad de que ahora mismo estemos soñando y de que nuestra creencia actual de que estamos sentados en una butaca sea falsa? Y si no podemos descartar esa posibilidad, no parece que estemos realmente autorizados a decir que *sabemos* que estamos sentados en una butaca. Sin duda tenemos esa creencia. Puede que sea verdadera porque resulta que de hecho no estamos soñando. Pero aunque sea verdadera, si no podemos saber que realmente no estamos soñando, si no podemos eliminar esa posibilidad, no *sabemos* tampoco que es verdadera. Que estamos sentados en una butaca, suponiendo que lo

estemos, no es un conocimiento que tengamos. Si acertamos, y de hecho estamos sentados en una butaca, es por suerte, por casualidad. Si estuviéramos soñando y nuestra creencia fuera falsa, la seguiríamos teniendo y estaríamos tan convencidos como ahora de que es verdadera. La cuestión se complica aún más si pensamos en la posibilidad de que, cuando creemos despertar, estemos realmente soñando que despertamos, de manera que nuestro sueño inicial se percibiría como falso desde un nuevo sueño que es asimismo falso, puesto que realmente no nos hemos despertado aunque creemos que sí lo hemos hecho.

Las consideraciones anteriores constituyen una versión de un viejo argumento escéptico, llamado normalmente «el argumento del sueño», que encontramos ya expuesto por Renato Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Si nos adentramos en estos pensamientos puede asaltarnos una sensación de vértigo, de falta de apoyo cercana a la que el propio Descartes expresa con estas palabras: «... [V]eo —dice Descartes— de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo» (Descartes 1977: 18). En realidad, cualquier prueba o indicio que pudiéramos emplear para convencernos de que no estamos soñando en un momento dado es una prueba o indicio que podríamos estar *soñando* que estamos empleando, y el soñar que lo empleamos nos convencería de que no estamos soñando. Así, si para convencernos de que nuestra creencia es verdadera nos decimos: «Está claro que ahora no estoy soñando y que realmente estoy sentado en una butaca, porque puedo tocarla, sentirla e incluso verla», ¿cómo sabemos que no estamos soñando que nos estamos diciendo esas mismas palabras y teniendo esas mismas sensaciones? Naturalmente, nuestra creencia de que, en un momento dado, estamos sentados en una butaca no tiene nada de especial, de modo que muchas otras creencias semejantes se ven también puestas en cuestión por el argumento del sueño.

Sin embargo, aun cuando es un argumento escéptico potente e inquietante, su alcance es limitado. Supongamos que el escéptico tiene razón y que no podemos distinguir concluyentemente, en un momento dado, entre el sueño y la vigilia. Esto pone en cuestión creencias del tipo de la que hemos tomado como ejemplo, creencias sobre circunstancias y situaciones particulares en que nos encontramos. Así, si el escéptico tiene razón, no puedo saber realmente si, en un momento dado, estoy sentado en una butaca, porque no puedo descartar la posibilidad de que esté soñando en ese momento. Pero muchas de mis creencias de carácter más general sobre el mundo parecen quedar a salvo de ese argumento. Así, puede que no sepa si estoy o no sentado en una butaca porque podría estar soñando, pero esté soñando o despierto, tengo dos manos, por ejemplo, y eso es algo que puedo saber aunque no sepa si, en un momento dado, estoy soñando o no. Por poner otros ejemplos, el argumento del sueño pone en cuestión mi creencia de que, en un momento dado, hay un árbol o una casa delante de mí, o de que estoy sentado en una butaca, pero no mi creencia de que en el mundo hay cosas tales como árboles, casas y butacas. Pero el escéptico tiene otros recursos. Recordemos que, además de la posibilidad de que estuviéramos soñando en un momento dado, hemos planteado otra posibilidad, a saber, que, tras haber sufrido un accidente, estemos ingresados en un hospital y que, debido a las drogas que se nos administran para calmarnos el dolor, nos hallamos en un estado de semiinconsciencia y tenemos casi constantemente alucinaciones que producen en nosotros creencias sistemáticamente falsas. Imaginemos que en ese accidente he perdido mis manos pero que sigo creyendo que tengo dos manos porque, en mis experiencias alucinatorias, noto y «veo» mis manos. En esa situación, no sólo podrían ser falsas muchas de mis creencias sobre lugares en los que me hallo o cosas que estoy haciendo, sino también creencias de carácter general sobre mis propiedades físicas, como que tengo dos manos. Y, sin embargo, yo estaría tan convencido como lo estoy

ahora de que unas y otras son verdaderas. «Bien», podría alguien decir, «si estuviera en esa situación, no podría decir justificadamente que sé que tengo dos manos, pero, como no estoy en esa situación, sé que las tengo». Esta respuesta es natural, pero el escéptico, ese molesto personaje, podría de nuevo preguntarnos cómo es que estamos tan seguros de que no estamos en esa situación. No estamos indefensos frente a una pregunta así. Podemos, por ejemplo, argüir que nuestras experiencias perceptivas presentes tienen un grado de coherencia y de estabilidad que no tendrían si fuesen experiencias alucinatorias causadas por drogas. Estas experiencias serían mucho más inconexas e inestables. En realidad, podríamos tratar de responder en estos mismos términos a la pregunta relativa a cómo sabemos que no estamos soñando ahora. Algunos sueños, cuando los recordamos, se nos presentan como bastante absurdos e incoherentes, aunque, mientras los teníamos, no los viviéramos como tales. En cuanto a las experiencias alucinatorias, aun cuando yo no recuerdo haber tenido ninguna, supongo que adolecen también de un alto grado de incoherencia, inestabilidad y desconexión interna. Así, pues, podríamos decir, puesto que mis experiencias actuales no tienen ese carácter inconexo, absurdo o inestable, puedo saber que ahora no estoy soñando o teniendo alucinaciones.

La respuesta anterior es razonable e interesante, pero no resulta suficiente para acallar las dudas escépticas. Puede que las experiencias alucinatorias u oníricas sean normalmente inconexas e incoherentes, pero no tienen por qué serlo. No es esencial a un sueño carecer de conexión y coherencia. Es perfectamente concebible un sueño tan coherente y conexo como las experiencias que tenemos estando despiertos, aun cuando éste no sea normalmente el caso. Y algo semejante cabría decir de las alucinaciones. Una serie de experiencias alucinatorias podría perfectamente tener un alto grado de conexión interna. Podemos concebir la posibilidad de una alucinación plenamente coherente, tanto como pueda serlo la experiencia perceptiva normal. De hecho Descartes concibió la posibilidad de que las experiencias sensoriales que de hecho tenemos fuesen en realidad una especie de alucinación sistemática pero plenamente coherente, al estar causadas en nosotros no por los objetos que representan sino por un Genio, «no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme» (Descartes 1977: 21). Puesto que, por hipótesis, las mismas experiencias conscientes que ahora tenemos, en el mismo orden y estructura y con la misma coherencia y conexión interna, podrían ser el resultado de la acción de este Genio Maligno, no podemos ya apelar a ningún rasgo de nuestras experiencias presentes, incluyendo su coherencia, para descartar que estamos siendo engañados incluso en las creencias que parecían quedar a salvo del argumento del sueño, como por ejemplo mi creencia de que tengo dos manos. Las mismas experiencias visuales, táctiles, etc. que me llevan a creer ahora que tengo dos manos podrían ser producidas en mí por el Genio Maligno aun cuando no tuviera realmente manos. Aparentemente, pues, a menos que sepa que no estoy siendo engañado por un Genio Maligno como el descrito por Descartes, o sufriendo una alucinación sistemática como la que produciría en mí un Genio semejante, no sé tampoco que tengo dos manos; no sé, en realidad, nada que sea incompatible con la verdad de esa hipótesis escéptica, así que, al parecer, no sé prácticamente nada sobre el mundo o sobre mi lugar y relación con él. Si no puedo descartar esa hipótesis, si no puedo saber que es falsa, no puedo descartar que las cosas sean enormemente distintas de como yo creo que son. Y el problema es que no vemos de qué modo podríamos eliminar esa hipótesis. Descartes trató de hacerlo mediante la demostración de la existencia de Dios, pero hay un acuerdo prácticamente general entre los filósofos según el cual ese intento no tuvo realmente éxito. Pensemos que demostrar la existencia de Dios requiere al menos aceptar la verdad de ciertas premisas y llevar a cabo inferencias a partir de ellas. Y el Genio Maligno tendría un amplio campo para engañar a Descartes, tanto sobre la verdad de esas premisas como sobre la corrección lógica de esas inferencias. Independientemente de lo que él pensara, Descartes no fue

capaz de vencer a los demonios escépticos que él mismo había sacado a la luz. Así, tienen algo de proféticas las palabras de Descartes al final de la Primera Meditación, cuando confiesa su miedo a que sus esfuerzos «no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover» (Descartes 1977: 21).

Puede, no obstante, que el Argumento del Genio Maligno nos resulte escasamente concebible. Suponiendo que un Genio así existiera, ¿cómo podría lograr engañarnos de ese modo sin que lo advirtiéramos? Una manera de responder a esta pregunta es presentar una versión contemporánea del Argumento del Genio Maligno. Esta versión se suele atribuir al filósofo Hilary Putnam (1988) y podemos denominarla el Argumento de los Cerebros en Cubetas. El argumento requiere un pequeño esfuerzo de imaginación, pero muestra cómo la hipótesis del Genio Maligno podría conciliarse con lo que hoy creemos saber sobre los mecanismos neurofisiológicos de la percepción sensorial y con las potencialidades de las nuevas tecnologías. Supongamos entonces que, mientras se encuentra en un hospital, a consecuencia de un accidente, una persona es sometida a una extraña operación por un malvado neurocirujano, que es también un gran experto en informática. Tras inyectarle un poderoso anestésico, el neurocirujano extrae cuidadosamente el cerebro del cráneo de esta persona y lo coloca en una cubeta con sustancias nutrientes que lo mantienen vivo. A continuación, recompone el cráneo y avisa a la enfermera de turno de que la persona en cuestión presenta un encefalograma plano. Se certifica la muerte del sujeto y el neurocirujano se lleva a su casa el cerebro, cuidadosamente camuflado. Una vez allí, conecta las terminaciones nerviosas a un potentísimo ordenador que envía impulsos electrónicos al cerebro de acuerdo con un avanzado programa de realidad virtual, a consecuencia de lo cual el cerebro comienza a tener experiencias sensoriales. Todo parece normal. En un momento dado, el cerebro comienza a experimentar las sensaciones que acompañan el desplazamiento de un cuerpo normal y su llegada a una sala de conferencias, más o menos como ésta. Al mismo tiempo, tiene las experiencias mnemónicas apropiadas que enlazan sin cortes lo que «hizo» previamente con lo que está haciendo ahora, por ejemplo sentarse en una butaca. En un momento dado, el sujeto cree estar sentado oyendo estas extravagantes especulaciones sobre neurólogos y cerebros. La pregunta que propongo que cada uno de nosotros nos hagamos ahora es la siguiente: «¿Cómo sé que no fui yo ese paciente que entró en el hospital y que no soy ahora ese cerebro?»¹ Desde luego, cada uno de nosotros está convencido de que él no es el cerebro en cuestión; el problema es que el cerebro en cuestión estaría tan convencido como cada uno de nosotros de que él no era tampoco el cerebro en cuestión; él estaría tan convencido como cualquiera de nosotros de ser una persona corpórea normal que estaba asistiendo a (o dando)² una conferencia sobre el escepticismo en una sala como ésta de la ciudad de Murcia. Dicho de otro modo: cualquier cosa que se nos ocurra para responder a la pregunta «¿Cómo sé que no soy un cerebro en una cubeta?» se le podría ocurrir igualmente a un cerebro en una cubeta. Por todo lo que podemos saber, cada uno de nosotros podría ser un cerebro en una cubeta.

La conclusión de estas consideraciones parece ser, pues, que no estamos en condiciones de excluir tajantemente la posibilidad de que seamos cerebros en cubetas y que, en consecuencia, no

1 Observarán que, astutamente, he planteado el ejemplo de modo que yo, a diferencia de ustedes, tengo una respuesta a esa pregunta: Sé que no soy *ese* cerebro porque el cerebro en cuestión tiene las experiencias correspondientes a *oír* la historia del cerebro en la cubeta, mientras que yo he tenido las experiencias correspondientes a *narrar* esa historia. Ser el conferenciante tiene, como ven, pequeñas ventajas. Desgraciadamente, no puedo responder a la pregunta si ésta se me plantea así: ¿Cómo sabes que no eres *un* cerebro en una cubeta que acaba de alucinar estar narrando la historia en cuestión?

2 O dando: voy a incluirme ya en el grupo de las posibles víctimas.

estamos en condiciones de afirmar y saber que no lo somos. No sabemos que no somos cerebros en cubetas. Y ésta es la posición generalmente aceptada por los filósofos. Sin duda creemos que no somos cerebros en cubetas. Seguramente es verdad que no lo somos. Pero no podemos ofrecer razones suficientes para excluir la posibilidad de que lo seamos. Y sin esas razones no podemos decir justificadamente que sabemos que no lo somos, sino sólo que lo creemos o que estamos firmemente convencidos de ello. Pero por desgracia la firmeza con la que sostenemos una creencia o convicción es compatible con su falsedad, a menos que podamos ofrecer razones concluyentes de su verdad. Y en el caso de nuestra creencia de que no somos cerebros en cubetas, no estamos en condiciones de ofrecer tales razones.

Pero que no sepamos que no somos cerebros en cubetas tiene consecuencias devastadoras para nuestra relación cognoscitiva con la realidad. En efecto, si no sabemos que no somos cerebros en cubetas, no sabemos prácticamente nada acerca del mundo y de nuestro lugar en él, porque la verdad (y tal vez la justificación) de casi todas nuestras creencias sobre el mundo³ es incompatible con que seamos cerebros en cubetas. A partir, pues, del hecho de que no sabemos que no somos cerebros en cubetas, la duda escéptica se extiende a prácticamente todas nuestras creencias sobre la realidad. Sorprendentemente, no sabemos apenas nada de lo que creíamos saber. Yo no sé, no sólo si en este momento estoy dando una conferencia sobre el escepticismo, sino tampoco si tengo dos manos, porque si soy un cerebro en una cubeta no tengo manos, y si no puedo excluir la posibilidad de que sea un cerebro en una cubeta no puedo tampoco excluir la posibilidad de que no tenga manos. Un cerebro en una cubeta estaría tan convencido como yo de que tiene dos manos, pero su creencia sería falsa.

A partir de lo dicho hasta ahora, podemos ya advertir cuál es la estructura general de los más importantes desafíos escépticos. El escéptico comienza planteando un posible estado de cosas, como que estemos soñando, o que estemos siendo engañados por un malvado y poderoso Genio, o que seamos cerebros en cubetas, que resulta incompatible con la verdad (o la justificación) de un determinado conjunto de nuestras creencias. A continuación sostiene que no estamos en condiciones de excluir esa posibilidad: que no sabemos que esa posibilidad no es real. Y finalmente arguye que, puesto que no sabemos tal cosa, no sabemos nada cuya verdad o justificación sea incompatible con esa posibilidad. Aplicando esto a mi creencia de que tengo dos manos, y partiendo de la narración de los cerebros en cubetas, el argumento escéptico tendría la siguiente forma:

1. No sé que no soy un cerebro en una cubeta.
2. Si no sé que no soy un cerebro en una cubeta, no sé que tengo dos manos. Luego,
3. No sé que tengo dos manos.

Sustituyamos «tengo dos manos» por cualquier cosa que creamos y estemos convencidos de saber y, siguiendo este argumento, llegaremos a la conclusión de que no sabemos prácticamente nada.

Este argumento es muy potente. Su estructura lógica es válida y sus premisas son realmente muy plausibles. Sin embargo, cuando llegamos a la conclusión, un impulso muy fuerte nos lleva a rechazarla. ¿Cómo no voy a saber que tengo dos manos? Hay muchas cosas que puedo no saber, pero ¿que tengo dos manos? Si hay algo que puedo decir que sé, es eso. Así que una de las tareas importantes de la teoría del conocimiento a lo largo de su historia, sobre todo a partir de Descartes, ha sido tratar de defender, frente al desafío escéptico, nuestra convicción natural de que muchas de nuestras

3 Con alguna excepción, como nuestra creencia de que tenemos neuronas, neurotransmisores y cosas por el estilo.

creencias sobre el mundo y sobre nosotros mismos son razonables y verdaderas, de modo que sabemos realmente muchas cosas que el escéptico niega que sepamos.

Ha habido distintos intentos de responder al reto escéptico, comenzando por el del propio Descartes, al que antes hemos hecho alusión. Grandes cabezas han hecho esfuerzos no menos grandes para responder al escepticismo. Sin embargo, hay un acuerdo general entre los filósofos según el cual ninguna de estas respuestas ha tenido hasta ahora un éxito indiscutible, lo que nos permite calibrar la magnitud y fuerza del reto escéptico. Un recorrido, aun de carácter introductorio, por estos intentos de respuesta al escepticismo sería más propio de un curso de teoría del conocimiento que de una conferencia⁴. Pero, para no dar la impresión de que el escepticismo es una posición inatacable, quisiera al menos presentarles una respuesta reciente al escepticismo que considero atractiva e interesante. Me refiero al llamado «contextualismo», defendido, entre otros autores, por Keith DeRose (1992, 1995) y David Lewis (1996).

Digamos, en primer lugar, que el escéptico se apoya, para llegar a su conclusión según la cual no sabemos prácticamente nada, en un requisito que efectivamente ponemos en juego en la vida cotidiana para afirmar de alguien que sabe o que no sabe algo. Según este requisito, para que una persona sepa efectivamente que algo es el caso, ha de estar en condiciones de excluir distintas posibilidades que serían incompatibles con la verdad de lo que supuestamente sabe. Supongamos, por ejemplo, que le pregunto a un compañero mío, Luis: «¿Sabes dónde está el director del departamento?» y me responde: «Sí, está en su despacho». «¿Cómo lo sabes?», le pregunto. «Bueno», contesta, «porque precisamente he estado hablando con él en su despacho hace una media hora». «Ya», le digo, «pero ¿no podría ser que entretanto se hubiera ido a casa y que ya no esté allí?». «Hombre», me responde, «podría ser. Yo supongo que está todavía allí, pero realmente no lo sé». Vemos en este ejemplo cómo, al plantearle una posibilidad incompatible con la verdad de lo que me dice, a saber, que el director se haya ido a casa, y no estar en condiciones de excluirla, mi compañero Luis retira su afirmación inicial según la cual sabía dónde estaba el director. Parece, pues, que forma parte de nuestra noción ordinaria de conocimiento o saber que una persona ha de estar en condiciones de excluir ciertas posibilidades incompatibles con la verdad de lo que dice o cree para que se pueda decir correctamente que sabe eso que dice o cree. Podemos llamar «posición epistémica» la capacidad que alguien tiene, en un momento y circunstancias dados, de excluir determinadas posibilidades. Esa posición puede ser más o menos fuerte, según que la persona en cuestión esté en condiciones de excluir más o menos posibilidades. En el ejemplo anterior, la posición epistémica de Luis habría sido mucho más fuerte si hubiera hablado con el director en su despacho medio minuto antes, en lugar de media hora. Vemos cómo el escéptico hace efectivamente uso de este rasgo de nuestro concepto común de conocimiento en el Argumento de los Cerebros en Cubetas. Frente a mi pretensión de saber que tengo dos manos, el escéptico me plantea una posibilidad, a saber, la posibilidad de que sea un cerebro en una cubeta, que es incompatible con que tenga dos manos y que no estoy en condiciones de excluir, para llevarme a reconocer que, en contra de lo que suponía, no sé realmente que tengo dos manos.

Sin embargo, según el contextualista, el escéptico pasa por alto un rasgo adicional de nuestro concepto cotidiano de conocimiento, a saber, que no todas las posibilidades incompatibles con la verdad de lo que un sujeto cree son pertinentes para la cuestión de si la creencia en cuestión consti-

4 Además de las obras de Descartes y de Putnam que ya hemos citado, el lector interesado debería consultar al menos las obras de Moore (1972), Wittgenstein (1983), Nozick (1981) y Davidson (1992). Ernesto Sosa, participante asimismo en este ciclo de conferencias, ha hecho también notables aportaciones a esta cuestión (ver, p. ej., Sosa 2000, 2004).

tuye conocimiento, de si el sujeto sabe realmente aquello que cree. Para el contextualista, cuán fuerte ha de ser la posición epistémica de un sujeto con respecto a aquello que cree para que sea verdad que lo sabe es algo que depende del contexto particular de que se trate. Volvamos a nuestro ejemplo. Supongamos que, después de plantearle a mi compañero Luis la posibilidad de que el director se haya ido, él me contesta: «No creo, porque me ha dicho que tenía trabajo y que se iba a quedar toda la mañana en el despacho». Me ha ofrecido una razón importante para excluir la posibilidad en cuestión. Llamemos a este caso el contexto A. En este contexto A, la posición epistémica de Luis es más fuerte que en el ejemplo original. Suponiendo que en realidad no es muy importante para mí hablar esta misma mañana con el director, y suponiendo que efectivamente el director se haya quedado en su despacho, sería verdad decir que Luis sabía que el director estaba en su despacho. Imaginemos ahora una situación que llamaremos el contexto B. Supongamos que en realidad es vital para mí hablar con el director esta misma mañana, porque, por ejemplo, me ha de firmar una solicitud para una beca cuyo plazo de presentación termina hoy y el registro de la Universidad cierra a las dos y media. Si le planteo así las cosas a mi compañero Luis, aun cuando él tenga la misma información que en el contexto A y sea de hecho verdad que el director está en su despacho, podría decir: «Bueno, me ha dicho que se iba a quedar en el despacho toda la mañana, pero a lo mejor ha cambiado de idea; creo que está en su despacho, pero realmente no lo sé; más vale que te asegures». En este nuevo contexto, B, a diferencia del contexto A, Luis no se atribuiría conocimiento, y yo tampoco diría que él sabía dónde estaba el director. Para que en el contexto B Luis sepa que el director está en su despacho, exigimos que su posición epistémica sea más fuerte, que sea capaz de excluir más posibilidades, y más remotas, que en el contexto A.

Sobre la base de reflexiones como las anteriores, el contextualista sostiene que las *condiciones de verdad* de una atribución de conocimiento, es decir, aquello que ha de cumplirse para que la atribución sea verdadera, no son invariables, sino que cambian según el contexto. Así, suponiendo que el director estuviera realmente en su despacho, sería verdad en el contexto A decir que Luis sabía tal cosa, pero no lo sería en el contexto B, aun cuando la información que tenga Luis y sus razones para creer que el director está en su despacho sean las mismas que en el contexto A. En relación con esto, para el contextualista las palabras «saber» o «conocimiento» no tienen un significado único en todos los contextos en que se emplean, sino que su significado varía según el contexto⁵.

Pues bien, lo que hace el escéptico, según el contextualista, es lo siguiente. Al presentarnos su hipótesis escéptica, nos hace pensar en una posibilidad, como que estemos soñando, o que seamos engañados por un malvado Genio, o que seamos cerebros en cubetas, en la que inicialmente no habíamos pensado. Se trata de una posibilidad que no estoy en condiciones de excluir y cuya realidad sería incompatible con la verdad de algo que estoy convencido de saber, por ejemplo, que tengo dos manos, de modo que me invita a reconocer que no sé que tengo dos manos. Aparentemente, la razón por la que el escéptico me invita a aceptar mi falta de conocimiento es la misma por la que, en el contexto B, Luis dice que no sabe que el director está en su despacho, a saber, que no puede excluir la posibilidad de que haya cambiado de planes y se haya ido a su casa. Pero la semejanza es sólo aparente. Porque, mientras que en el caso de Luis vemos cómo podría ponerse en condiciones de excluir esa posibilidad (por ejemplo, yendo directamente al despacho del director, o llamándole por teléfono), no vemos cómo podríamos estar en condiciones de excluir la posibilidad que nos plantea el

5 El escéptico, junto con otros filósofos, rechaza esta tesis. Las palabras «saber» o «conocimiento», según el escéptico, tienen un significado invariante, de modo que un individuo sabe algo o no lo sabe con independencia del contexto en el que se le atribuye o se le niega ese conocimiento.

escéptico, por ejemplo que seamos cerebros en cubetas. De modo que, al plantear esa posibilidad, el escéptico eleva enormemente los requisitos para tener conocimiento, hasta el punto de que nadie parecería capaz de satisfacerlos y de estar en una posición epistémica lo bastante fuerte como para saber que no es un cerebro en una cubeta. Pero, según el contextualista, al elevar de este modo los requisitos para tener conocimiento, el escéptico ha cambiado de hecho, quizá sin advertirlo él mismo, el significado del término «conocimiento» o «saber». Entendiendo «saber» en este nuevo sentido, puede que yo no sepa que tengo dos manos. Sin embargo, del hecho de que, en este nuevo sentido, que podríamos llamar «filosófico», no sea verdad decir que sé que tengo dos manos, no se sigue que, en el sentido ordinario del término, yo no sé que tengo dos manos. Pero lo que el escéptico pretende es precisamente mostrar que las atribuciones ordinarias de conocimiento son falsas. Y esto, según el contextualista, es algo que no consigue hacer, porque en el contexto cotidiano el sentido del término «saber» o «conocimiento» es distinto del que le da el escéptico y los requisitos para tener conocimiento son también distintos y mucho más relajados.

Posibilidades como la que plantea el escéptico no son pertinentes para atribuir o negar conocimiento en contextos cotidianos. Aunque hemos de estar en condiciones de excluir *algunas* posibilidades para saber algo, nuestra posición epistémica no necesita ser tan fuerte como para excluir *cualquier* posibilidad incompatible con lo que creemos. Para verlo, consideremos el siguiente ejemplo. Supongamos que, en un juicio, un testigo afirma que el acusado fue el autor del robo en la joyería X. El abogado defensor le pregunta: «¿Y usted cómo lo sabe?». El testigo contesta: «Porque pasaba justo al lado de la joyería y le vi con mis propios ojos romper el escaparate y llevarse las joyas». Pero imaginemos entonces que el abogado, que ha estudiado filosofía, continúa: «Pero, ¿cómo sabe usted que lo vio? ¿No sería posible que desde una nave espacial unos malvados extraterrestres estuvieran enviando señales electromagnéticas a su cerebro para que le pareciera a usted ver a mi defendido rompiendo el escaparate?». En este punto, si yo fuera el acusado, recusaría inmediatamente al abogado y pediría otro, aunque fuera de oficio. Porque, aun cuando ésa fuese una posibilidad y el testigo no pudiera excluirla, no pondríamos en cuestión por ello la afirmación del testigo según la cual el acusado fue el autor del robo. Sencillamente, ésa no es una posibilidad pertinente en ese contexto para determinar si el sujeto sabía o no tal cosa, en el sentido ordinario del término «saber»⁶.

Así, según el contextualista, lo que el abogado de nuestro ejemplo habría hecho es dar un nuevo significado al término «saber». Y algo parecido es lo que hace el escéptico. Pero, repitámoslo, aunque el escéptico pueda tener razón en que, en el nuevo y extraño sentido que él le da al término «saber», no sabemos prácticamente nada, esto es perfectamente compatible con que, en el sentido normal de ese término, el sentido que tiene en nuestro lenguaje común, sepamos realmente muchas cosas. Y del mismo modo que no tomamos en serio la posibilidad que plantea el abogado para valorar el testimonio del testigo, tampoco las posibilidades que plantea el escéptico deberían llevarnos a cuestionar seriamente muchas de nuestras atribuciones de conocimiento en la vida cotidiana.

Aunque la posición del contextualista es interesante, no estoy sin embargo seguro de que pueda acallar completamente las dudas escépticas. Para verlo, terminaré esta conferencia con el final de una pequeña historia. El principio pueden imaginarlo ustedes. El final es así: «... Y, tras ‘escuchar’

6 Naturalmente, en el contexto que consideramos, puede haber posibilidades pertinentes. Imaginemos, por ejemplo, que el acusado tuviera un hermano gemelo. En esta situación, el testigo tendría que poder excluir la posibilidad de que fuera el hermano gemelo, y no el acusado, la persona a la que vio robando la joyería. De otro modo, no sería verdad decir que sabe que fue el acusado quien cometió el robo.

los argumentos del contextualista, procedentes del ordenador al que estaba conectado, el cerebro en la cubeta se tranquilizó pensando que, si bien no en el extravagante sentido que el escéptico da al término 'saber', al menos en el sentido normal y corriente de ese término él sí sabía muchas cosas de las que estaba absolutamente convencido, por ejemplo, que tenía dos manos».

Referencias

- DAVIDSON, D. (1992): «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia». En *Mente, mundo y acción*, introducción y traducción de Carlos Moya, Barcelona: Paidós/UAB.
- DEROSE, K. (1992): «Contextualism and Knowledge Attributions». *Philosophy and Phenomenological Research* 52, pp. 91–123.
- (1995): «Solving the Skeptical Problem». *Philosophical Review* 104, pp. 17–52.
- DESCARTES, R. (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara.
- LEWIS, D. (1996): «Elusive Knowledge». *Australasian Journal of Philosophy* 74, pp. 549–67. (Reimpreso en E. Sosa y J. Kim, eds., *Epistemology: An Anthology*. Oxford: Blackwell, 2000).
- MOORE, G. (1972): «Prueba del mundo exterior». En *Defensa del sentido común y otros ensayos*, traducción de Carlos Solís, Madrid: Taurus.
- NOZICK, R. (1981): *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- PUTNAM, H. (1988): «Cerebros en una cubeta». En *Razón, verdad e historia*, traducción de J. M. Esteban, Madrid: Tecnos.
- SOSA, E. (2000): «Contextualism and Skepticism». *Philosophical Issues* 10, pp. 1–18. (Hay traducción castellana en *Teorema* XIX/3, pp. 9-25.)
- (2004): «Relevant Alternatives, Contextualism Included». *Philosophical Studies* 119, pp. 35-65.
- WITTGENSTEIN, L. (1983): *De la certesa*. Traducción de J. L. Prades y V. Raga, Barcelona: Edicions 62.

