

Argumentos trascendentales e invulnerabilidad

Jesús Antonio Coll Mármol

ABSTRACT

Transcendental arguments have been considered as a powerful tool against skepticism because their aim is to establish a bridge between thought and reality in order to recover the latter. However, Stroud, in the sixties, cast serious doubts on them and these doubts make philosophers to abandon this kind of arguments at least considered as an answer against skepticism. However, in the nineties, Stroud has offered a new view on this issue by maintaining that transcendental arguments make us invulnerable against the skeptic. This paper tries to offer an examination and evaluation of this new position. I will defend that Stroud's arguments do not make us invulnerable against the sceptic, though they promise to be an alternative to a traditional view of thought and language.

RESUMEN

Los argumentos trascendentales han sido considerados como una poderosa herramienta contra el escepticismo, puesto que su misión sería establecer un puente entre pensamiento y realidad para recuperar a esta última. Sin embargo Stroud, en los sesenta, suscitó serias dudas sobre estos argumentos, dudas que llevaron a muchos abandonar este tipo de argumentación al menos como respuesta al escepticismo. Sin embargo, ya en los años noventa, Stroud ha ofrecido una nueva posición al respecto en la que mantiene que estos argumentos nos hacen invulnerables ante el escéptico. Este artículo pretende ser un examen y evaluación de esta nueva posición. En él mantendré que los argumentos ofrecidos por Stroud no nos hacen invulnerables en absoluto contra el escéptico, aunque sí prometen ser una alternativa a la visión tradicional del pensamiento y lenguaje.

Escenario final de la duda del genio maligno: el escéptico nos ha privado del mundo externo, incluido nuestro propio cuerpo pero, a pesar de ello, hay algo sobre lo que no nos puede hacer dudar: nuestra propia existencia, al menos en tanto que cosa que piensa. El yo pensante no está entre las cosas sobre las que el genio maligno me pueda engañar y es por ello por lo que Descartes descubre una primera verdad inmune a toda duda: ha de ser verdad que pienso y que tengo pensamientos para que la duda pueda ser siquiera formulada. El problema que se le plantea después a Descartes es un problema, si no *el* problema, de la epistemología moderna y contemporánea: cómo trazar un puente entre pensamiento y realidad que nos permita recuperar esta

última. Aunque la existencia del pensamiento pueda darse por sentada, esto parece ser muy poco para nuestras ambiciones epistemológicas. Necesitamos, partiendo de aquello que queda garantizado en niveles de duda radical, un argumento que recupere el mundo externo como parte de nuestro dominio epistémico.

Los argumentos trascendentales parecen ser una magnífica solución a este problema. Considerados en general, estos argumentos intentan establecer las condiciones de posibilidad de determinados hechos. Aplicados en particular al problema del escepticismo, estos argumentos afirmarían que la subjetividad que necesariamente se ha de presuponer para que pueda siquiera formularse la duda requiere ineludiblemente de, por ejemplo, un mundo externo para su existencia. Si estos argumentos funcionaran nos encontraríamos ante una disolución definitiva del escepticismo, pues lo que se le diría al escéptico es que lo que plantea como posible simplemente no lo es. No hemos de ofrecerle ningún conocimiento concreto que refute su posición porque su posición no es posible en absoluto.

Si este tipo de argumentos funcionara nos encontraríamos ante una victoria definitiva y contundente sobre el escepticismo. Sin embargo, parece que hay dudas más que fundadas acerca de la validez y alcance de estos argumentos. Barry Stroud, en un famoso artículo publicado en 1968, arrojó dudas acerca de la validez de estos argumentos y su utilidad contra el escepticismo. Como veremos, su principal crítica consiste en que dichos argumentos o bien no demuestran lo que pretenden demostrar, o bien caen en el verificacionismo, doctrina que es ella misma más que discutible y parece vaciar a los argumentos trascendentales de algo que les haga característicos.

A pesar de que los argumentos de Stroud convencieron a muchos, incluidos aquellos que, como Strawson, defendieron explícitamente el papel antiescético de los argumentos trascendentales, en los últimos años Stroud parece, si no cambiar de opinión, sí al menos matizarla y admitir que, aunque no refuten ni disuelvan la posibilidad del escenario escéptico, sí que nos podrían ayudar a enfrentarnos al escéptico y bloquearle al mostrarle por qué no podemos considerar coherentemente su reto. Los argumentos trascendentales nos harían en palabras de Stroud *invulnerables*. En este artículo deseo examinar esta nueva posición de Stroud acerca del papel de los argumentos trascendentales, en especial el examen que hace de los mismos en la crítica que realiza a los argumentos antiescéticos de Donald Davidson. Mi conclusión será que esta nueva consideración de Stroud de los argumentos trascendentales se muestra impotente ante el escéptico hasta el punto de que éste puede construir su escenario escéptico incluso admitiendo que la atribución de creencias en la interpretación radical supone necesariamente la atribución de verdades.

I. STROUD Y LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

Antes de abordar la nueva consideración de Stroud del papel de los argumentos trascendentales es conveniente echar la vista atrás y examinar su crítica a los mismos de la década de los sesenta. Stroud escribe en 1968 un influyente artículo [Stroud (1968)] en el que se examina un tipo de argumentación que, aunque hunde sus raíces de lleno en la filosofía kantiana, ya habían devuelto a la escena filosófica autores como Austin, Strawson o Shoemaker. Estos argumentos prometían algo que, en relación con el escepticismo, constituía un importante resultado filosófico: trazar un puente desde lo meramente subjetivo a la afirmación de la existencia de una realidad física y nuestro conocimiento de la misma. Los argumentos trascendentales tendrían como objetivo concluir que la negación de la posibilidad de conocimiento del mundo externo o de otras mentes por parte del escéptico es un sinsentido pues, si fuera correcta su posición, sería imposible que tuviéramos los estados y contenidos mentales que tenemos y que fuéramos capaces de formular ese mismísimo reto escéptico. De este modo, si aquello que mantiene el escéptico no es siquiera una posibilidad, su reto es simplemente un falso problema.

Stroud no cree que estos argumentos funcionen *en general*, sobre todo cuando lo que intentan demostrar es que poseemos la clase de conocimiento que el escéptico niega que poseamos. Para él estos argumentos, a diferencia de otros argumentos antiescéticos como por ejemplo los del *caso paradigmático*, no intentan mostrar mediante ejemplos que poseamos el conocimiento que el escéptico niega, sino mostrar que la duda escéptica no tiene sentido porque presupone el conocimiento mismo de aquello que en ella se niega. Sin embargo, Stroud cree que este tipo de argumentación no es en modo alguno concluyente, pues el escéptico siempre puede negar que el lenguaje que poseemos tenga sentido, lo cual le convertiría ante los ojos de Stroud en alguien aún más poderoso [Stroud (1968), p. 20]. Pero aún admitiendo que el lenguaje tenga sentido, el escéptico siempre tiene la salida de decir que la presunta verdad objetiva de aquello que se necesita para dar sentido al resto de lenguaje no tiene por qué ser tal, sino que *sólo* necesita ser creída como tal. Para cualquier candidato a ser considerado como condición de posibilidad del conocimiento o el lenguaje, siempre es posible que se afirme que lo único que se necesita es que sea tomado como cierto, no que realmente lo sea. El que yo necesite creer que existe el mundo externo para que las proposiciones acerca de mis propios estados mentales tengan sentido no significa que haya un mundo externo y menos aún que sea tal y como yo lo concibo. De este modo, lo que harían los argumentos trascendentales no sería demostrar la verdad de algo sino, en el mejor de los casos, sólo señalar la necesidad de que lo creamos así.

Stroud considera que al opositor al escepticismo que hace uso de esta argumentación aún le quedaría una salida para negar los postulados escépticos: apoyarse en una doctrina verificacionista del significado. De acuerdo

con esta doctrina “no es posible que algo tenga sentido a menos que nos sea posible establecer si S es verdadera o, alternativamente, que no nos es posible entender nada si sólo conocemos qué condiciones hacen parecer a todos que S es verdadera, pero que son todavía compatibles con la falsedad de S” [Stroud (1968), p. 24]. Esta apelación a una doctrina verificacionista del significado tiene dos problemas a juicio de Stroud. El primero es que ella misma es una doctrina filosófica altamente discutible y el escéptico puede presentar multitud de argumentos para no aceptarla. Pero el mayor problema es que la apelación a dicha doctrina vacía a los argumentos trascendentales de la función que tenían encomendada y los convierte en meras aplicaciones de dicha doctrina filosófica. Interpretados de ese modo, los argumentos trascendentales no tendrían nada que les fuera característico y Stroud parece tener justificación para afirmar que, a pesar de que el examen que hace en su artículo de los argumentos trascendentales es un análisis de obras de los años sesenta pertenecientes a autores como Strawson o Shoemaker, “no estamos tan lejos como podríamos pensar de la Viena de los años 20” [Stroud (1968), p. 25].

II. STROUD, STRAWSON Y LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

Tal como ha sido señalado por R. Stern [Stern (2000), pp. 45-6], el artículo de Stroud convenció a muchos de que los proponentes de argumentos trascendentales se enfrentaban a un dilema poco acogedor: o bien no hacer uso del principio verificacionista de significado y así quedarse cortos en lo que debía ser una refutación del escepticismo, o bien aceptar el verificacionismo y vaciar, como mínimo, a los argumentos trascendentales de contenido. Sin embargo, en varios artículos publicados en la década de los noventa [véase Stroud (1994), (1999) y (1999b)], Stroud ha cambiado su estrategia en lo que se refiere a la relevancia de los argumentos trascendentales en relación con el escepticismo. Esto no quiere decir que renuncie a las críticas realizadas en su artículo de 1968; muy al contrario, Stroud considera que el único problema de dicho artículo es que está “muy comprimido” pero que el “dilema básico todavía se mantiene claramente para generar convicción” [Stroud (2000), p. xii]. Su nueva estrategia es, aún aceptando el dilema al que se enfrentan los argumentos trascendentales, defender que éstos pueden ser todavía útiles contra el escepticismo. Para ello se inspira en la posición que Strawson mantiene en un escrito de mediados de los ochenta en el que parece renunciar a las aspiraciones metafísicas de escritos anteriores como *The Bounds of Sense*. Desde esta nueva posición Strawson reconoce, movido por las críticas de Stroud a los argumentos trascendentales, que la pretensión de obtener consecuencias metafísicas desde premisas psicológicas es una tarea imposible. Sin embargo, considera que el tema del escepticismo es un tema completamente “ocioso” [Strawson (1985), p. 19] desde un punto de vista no

sólo práctico, sino filosófico. Como ha señalado M. Williams [Williams (1991), pp. 10 y ss.], Strawson considera desde una perspectiva plenamente neo-humeana que la cuestión propuesta por el escéptico ha de ser vista como algo irreal, como algo que no podemos aceptar debido a una inclinación natural de la que no podemos desprendernos. No son ahora necesarios argumentos filosóficos que demuestren este hecho. Somos invulnerables a la duda escéptica por naturaleza: como mantenía Hume, la naturaleza nos ha hecho lo suficientemente fuertes donde la filosofía nos hace débiles. Esto no significa para Strawson, siguiendo el espíritu kantiano que inspiró escritos anteriores, que no sea posible una investigación filosófica que produzca argumentos trascendentales, pero éstos juegan ahora un papel distinto. Los argumentos trascendentales no han de proporcionar “un rechazo razonado al que el escéptico perversamente invita” [Strawson (1985), p. 25]. Los argumentos trascendentales son todavía posibles, pero ahora este tipo de investigación no tiene consecuencias sobre la realidad, sino que es una investigación *interna* al propio pensamiento. Así, se trataría de establecer “un cierto tipo de interdependencia de capacidades conceptuales y creencias: por ejemplo [...] que para que la formulación de las dudas escépticas sea posible o, de modo más general, para que el pensamiento autoconsciente y la experiencia sean posibles, debemos tomar, o *crear* que tenemos conocimiento de objetos físicos externos o de otras mentes” [Strawson (1985), p. 21]. Los argumentos trascendentales sólo mostrarían conexiones internas al propio pensamiento y no tendrían ningún papel antiescéptico, pues “nuestro naturalista repudia la posibilidad de refutar al escéptico” [Strawson (1985), p. 22].

Stroud considera positivo el abandono que hace Strawson de las pretensiones metafísicas que previamente atribuía a los argumentos trascendentales, pero rechaza ahora la idea de que la argumentación filosófica no tenga nada que decir acerca del escepticismo, más en concreto que los argumentos trascendentales no tengan nada que decir al respecto. Stroud considera que Strawson cree que no es posible argumentar contra el escéptico por una idea que Strawson comparte con Kant: la idea de que “el escepticismo será desarmado a través de una argumentación sólo si puede ser refutado y positivamente probadas las proposiciones que retaría, y por lo tanto puestas fuera de ese camino dañino” [Stroud (1994), p. 165]. Stroud piensa que hay dos cuestiones con respecto al escepticismo que han de ser separadas y que Strawson no separa. La primera es la cuestión de la seguridad o invulnerabilidad de nuestras creencias y la segunda si esa seguridad puede ser establecida a través de resultados metafísicos positivos. La primera cuestión hace referencia sólo a una característica de nuestras creencias, mientras que la segunda habla de una característica de nuestras creencias en relación con una realidad distinta de ellas. Al separar estas cuestiones Stroud plantea una nueva posición a medio camino entre los argumentos trascendentales que podemos llamar *ambiciosos*, cuya pretensión sería conseguir resultados metafísicos partiendo de

premisas psicológicas, y la prácticamente nula tarea encomendada a la argumentación filosófica contra el escepticismo por Strawson. Se trataría de lo que podríamos denominar argumentos trascendentales *modestos*. Aunque los argumentos trascendentales no puedan ofrecernos conclusiones metafísicas, quizá sí que puedan ofrecernos razones por las que consideremos que nuestras creencias son *invulnerables* al reto escéptico, que hagan de nuestro naturalismo un naturalismo *razonado*. En opinión de Stroud estos argumentos ayudarían a establecer una respuesta a la primera pregunta, mostrando cómo las creencias que pone en riesgo el escéptico con su duda son invulnerables a su reto, aunque sin tener como resultado una tesis metafísica acerca de cómo es el mundo y la posibilidad de nuestro conocimiento del mismo. Estos argumentos nos ayudarían a establecer conexiones dentro del pensamiento que mostrarán cómo algunas de nuestras creencias son invulnerables al ataque escéptico, no porque haya una demostración de que sean verdaderas, sino porque nos es imposible tener las creencias que tenemos y al mismo tiempo considerar que éstas puedan ser falsas. Según Stroud nos encontraríamos en una situación similar a la de la paradójica oración “Creo que está lloviendo, y no está lloviendo” [Stroud (1994), p. 170]. Esto no es algo que alguien pueda decir o creer nunca, no porque lo que se afirma sea algo que no pueda ocurrir, que sí lo puede, pues es posible creer que está lloviendo cuando no lo está. Pero no puede ocurrir que alguien encuentre ambos miembros de la conjunción ciertos a la vez. El tipo de defensa antiescéptica que darían los argumentos trascendentales para Stroud es similar a esta situación. Aunque no demostrarían que tenemos conocimiento efectivo del mundo externo, ni de otras mentes, sí que mostrarían que es imposible descubrir que tenemos las creencias que tenemos y que podamos consistentemente creer que no haya un mundo externo de objetos materiales o de otras mentes sobre los que nuestras creencias sean verdaderas. Estos argumentos no refutarían así al escepticismo, pues su posibilidad no estaría descartada, pero sí que mostrarían argumentalmente la nula convicción que generan en nosotros.

III. STROUD, DAVIDSON Y EL ESCEPTICISMO

Aunque como hemos visto el tema de la invulnerabilidad aparece en otros lugares, el artículo en el Stroud que mejor expone su posición es “Radical Interpretation and Skepticism”, un artículo destinado a evaluar los argumentos antiescépticos ofrecidos por Davidson en relación con el caso de la interpretación radical. Los argumentos de Stroud son deudores con la obra de Davidson y en este artículo sale a relucir dicha deuda y la novedad introducida por Stroud en ellos.

Davidson ha ofrecido a lo largo de su obra una visión del lenguaje y el conocimiento que promete tener importantes consecuencias antiescéticas.¹ En estas reflexiones se toma como central el caso de la interpretación radical, en el que el principio de caridad juega un papel decisivo. Este principio nos dice que, para comprender a alguien de quien desconocemos tanto el significado que da a sus palabras como el contenido de sus creencias, es necesario que se presuponga que la mayor parte de sus creencias son verdaderas, al menos consideradas bajo el prisma del intérprete. Si esto es así, parecería imposible en dicho caso que podamos afirmar que exista alguien con un conjunto de creencias que sean falsas en su mayoría, pues ello supondría que le comprendemos y, al mismo tiempo, consideramos que sus creencias son mayoritariamente falsas. Si el principio de caridad es un requisito ineludible en la comprensión de otros, entonces parece que la posibilidad contemplada por el escéptico no es siquiera una posibilidad y tendría razón Davidson al afirmar que la creencia es por naturaleza verídica. La verdad masiva en las creencias es condición de posibilidad en la atribución de un lenguaje y de pensamiento a otros.

Stroud relaciona directamente el tipo de argumento que Davidson ofrece contra el escepticismo con los ofrecidos por Kant, pues Davidson se centra en “las condiciones para nuestra posesión de las ideas mismas que constituyen el objeto de evaluación epistemológica tradicional” [Stroud (1999)], p. 141]. Uno de los aspectos más interesantes del examen de Stroud es que en ningún momento cuestiona las premisas desde las que parte Davidson, sino que las asume y formula desde ellas su propia respuesta al escepticismo. De lo que no está seguro Stroud es de que, aceptadas las premisas, la conclusión a la que realmente parecen llegar los argumentos davidsonianos sea la correcta. Stroud ofrece distintos pasajes de la obra de Davidson de los que se siguen dos lecturas como conclusión antiescética que Stroud denomina *fuerte y débil*. La lectura débil de la conclusión sería la de que alguien que interprete con éxito a otra persona debe adscribir, desde su propio punto de vista, mayoritariamente verdades. Stroud examina varios pasajes en los que esta conclusión parece seguirse [Stroud (1999), pp. 144-5], pero a renglón seguido señala otros fragmentos de Davidson que parecen ir bastante más allá de dicha conclusión y afirman que esas creencias atribuidas son verdaderas *en general* y que poseemos una visión esencialmente correcta del mundo. Esto parece ir bastante más lejos de lo que se afirmaba más arriba, pues pasamos de lo que un intérprete que tenga éxito en su empresa ha de encontrar en su interpretado para hacerlo inteligible a afirmar la verdad de la mayoría de nuestras creencias, esta vez sin referencia alguna al punto de vista del intérprete radical.

Stroud considera que la conclusión de la lectura fuerte no se sigue de las consideraciones davidsonianas acerca de la interpretación radical, incluida la apelación al papel que juega la causalidad en ella y que supondría una baza

a favor del externismo. Expuesta brevemente, su crítica se basa en que el principio de caridad entendido como una apelación a aquello que causa las creencias de otro hace referencia no a un concepto puro de causalidad, sino a lo que alguien ha de considerar o creer acerca de lo que causa las creencias de otro. El concepto de causa es indispensable en la interpretación radical, pero lo hace dentro del ámbito de verbos de corte psicológico. Esto significa en opinión de Stroud que es posible que tanto intérprete como interpretado crean que algo causó su asentimiento a una determinada oración sin que realmente sea la verdadera causa de su asentimiento [Stroud (1999), p. 153]. Se trataría de nuevo de un intento fallido de pasar de lo subjetivo a lo objetivo que cae en la crítica general de Stroud a los argumentos trascendentales. Como vimos en la crítica general a dichos argumentos, siempre puede considerarse que las conclusiones obtenidas establecen límites a lo que puede ser creído, no a una necesaria caracterización del conocimiento y la realidad. De este modo la apelación a la causalidad en la interpretación radical no ayudaría a establecer la conclusión fuerte propugnada por Davidson.

Pero —y es aquí en donde encontramos el punto novedoso— para Stroud esto no ha de ser un obstáculo para frenar al escepticismo, porque desde la lectura débil de los argumentos davidsonianos que Stroud asume como esencialmente correcta podemos obtener importantes resultados antiescépticos que hagan innecesaria la consecución de la conclusión fuerte. Lo primero que se pregunta Stroud es qué efectos tendría la versión fuerte en caso de seguirse de la argumentación davidsoniana. Desde luego, no demostraría que tengamos conocimiento. El que la creencia sea por naturaleza verídica no implica que esas creencias constituyan todavía conocimiento pues el escéptico niega que tengamos buenas razones para creer algo y, afirmando meramente el carácter verídico de la creencia, no se seguiría la falsedad del escepticismo. Lo que haría la conclusión fuerte en el mejor de los casos sería bloquear al escepticismo “justo al principio” [Stroud (1999), p. 155] al mantener que no es posible que todas o la mayoría de nuestras creencias sean falsas. Esto es algo que, según Stroud, ningún argumento puede tener como conclusión —si no es amenazando el carácter objetivo de nuestro pensamiento— y es por ello por lo que hay que garantizar la posibilidad abstracta de un conjunto mayoritariamente falso de creencias. Sin embargo, Stroud considera que no necesitamos echar mano de la lectura fuerte para conseguir este efecto de bloqueo contra el escéptico. Davidson habría mostrado que la atribución de creencias en el caso de la interpretación radical es una tarea que, necesariamente, supone la adscripción de verdades. Esto significa que es imposible atribuir, al menos en los primeros estadios de la interpretación, creencias a alguien sin considerar al mismo tiempo que tales creencias sean verdaderas, al menos desde el punto de vista del intérprete. Por otro lado, aunque el escéptico se base en la mera posibilidad lógica de que un conjunto de creencias pueda ser falso, su reto está dirigido no a *cualquier* conjunto de creencias

considerado en abstracto, sino a las creencias que *de hecho* tenemos. Así, lo que el escéptico estaría manteniendo es que podemos tener las mismas creencias que de hecho tenemos y que éstas sean mayoritariamente falsas. Pero esto es precisamente lo que los argumentos de Davidson mostrarían que no podemos hacer. La posibilidad escéptica tiene dos partes. La primera es que partamos de las creencias que tenemos y atribuimos; la segunda que sea posible considerar que esas creencias sean en su mayor parte falsas. Y eso es algo que no podemos hacer ni nosotros ni el escéptico. Nos encontraríamos ante una situación similar a la que vimos anteriormente: afirmar que creemos que está lloviendo y afirmar al mismo tiempo que no lo está. Se trataría de una imposibilidad que explicaría por qué no podemos considerar coherentemente el reto escéptico y ser, a la vez, invulnerables ante él. La invulnerabilidad de nuestras creencias hace que no podamos considerar la duda consistentemente y por tanto bloquear al escepticismo en la mismísima línea de salida. Desde luego, el que no podamos considerar esa posibilidad no tiene como consecuencia que venzamos al escepticismo, pues no mostramos que el escéptico esté equivocado al mantener la posibilidad de que un conjunto de creencias pueda ser falso. Pero eso no ha de ser un problema, pues la lectura fuerte de Davidson tampoco lo hacía.

El escepticismo, como su opuesto, la afirmación general del conocimiento, comparten, en opinión de Stroud, un espacio común: la posibilidad de ocupar un lugar *desenganchado* epistemológica y metafísicamente desde el cual evaluar todas nuestras creencias de un golpe. Si no es posible ocupar dicho lugar, si sólo puedo atribuir creencias desde las creencias que poseo y considero ciertas, no me puedo plantear esa cuestión epistemológica porque la adscripción de creencias consiste en la adscripción de verdades y ni yo ni nadie podría descubrirme como ser pensante y al mismo tiempo masivamente equivocado. Esto, de nuevo, no constituye una victoria ante el escéptico, sólo muestra la causa de la falta de convicción que generan sus argumentos. De este modo, el escepticismo no resultaría refutado, sino bloqueado en la mismísima línea de salida.

IV. EVALUACIÓN DE LOS ARGUMENTOS DE STROUD

Se podría pensar que esta lectura débil es, tal como su nombre indica, demasiado débil, y que nada que no sea descartar completamente la posibilidad escéptica podría conseguir bloquear al escéptico. Ésta es la opinión de Sosa, quien rechaza por la vía rápida la argumentación de Stroud porque considera que no muestra en absoluto que produzca el efecto de bloquear al escéptico [Sosa (2003), pp. 170-1]. Que el objetivo de los argumentos trascendentales ambiciosos vaya dirigido a demostrar la verdad de la tesis que se considera necesaria y que el objetivo de los argumentos transcendentales

les modestos sea simplemente demostrar la imposibilidad de creer consistentemente algo parece indicar que los argumentos trascendentales modestos son simplemente reconstrucciones realistas de sus hermanos ambiciosos que muestran a las claras simplemente que el escepticismo es invencible. El cambio de ambicioso a modesto vendría a pagar de ese modo un precio epistemológico importantísimo y no conseguiría el objetivo pretendido por Stroud.

Sin embargo, esto no tiene por qué ser considerado así. C. Hookway, en un instructivo artículo [Hookway (1999)], ha señalado que el cambio de objetivo en los argumentos trascendentales va acompañado de un cambio de estrategia antiescéptica. Hookway distingue entre dos formas de responder al escepticismo. En la primera, los epistemólogos son vistos como “miembros del servicio de rescate” [Hookway (1999), p. 175] que tienen la tarea de rescatar al escéptico de su juicio negativo en torno al conocimiento y persuadirle de su error. Esta tarea, como reconoce el propio Hookway, es extremadamente complicada pues el material con el que contamos es racionado por el escéptico y no podemos elegirlo nosotros mismos. Además, “la idea de que alguien en esta posición [la del escéptico] vaya a abandonar el cogito y abrazar en su lugar la teoría de la interpretación de Davidson o una teoría externalista del contenido como línea vital es simplemente absurdo” [Hookway (1999), p. 175]. Pero no es ésta la única forma de considerar al escéptico. El escéptico puede ser visto como alguien que reclama ayuda para abandonar su posición escéptica, pero también como quien pretende atraernos a ella. Sus razones para dudar son razones para *hacernos* dudar. La cuestión está en que, si no podemos rescatarle, al menos podríamos intentar mostrarle por qué no podemos tomar en serio su posición o mostrarnos a nosotros mismos por qué su reto ha de ser considerado irrelevante. Esta segunda forma de enfrentarnos al escepticismo es, o debería ser, previa a la primera. Sólo cuando considero que el reto escéptico constituye una amenaza real es cuando necesito darle una respuesta, necesito refutarlo, asumir funciones de servicio epistemológico de rescate. Pero si muestro que, incluso asumiendo la pobreza de recursos que me permite el escéptico, nunca me podré encontrar en posición de tener las creencias que tengo y considerar que sean todas o en su gran mayoría falsas, entonces no necesitaría *adicionalmente* refutar su posición. Desde luego que lo podría intentar, pero no sería necesario hacerlo.

Cuando se tiene la sensación de que la reconstrucción de Stroud de la posición davidsoniana es muy poca cosa para enfrentarnos al escéptico, se hace desde la perspectiva del hermano vigoroso de los argumentos trascendentales modestos. El objetivo de dichos argumentos ambiciosos es refutar al escéptico, intentar salvar el escándalo filosófico al que se refería Kant en su *Crítica de la razón pura* [KrV Bxxxix]. Vistos desde esa perspectiva, los argumentos trascendentales modestos no sirven de ayuda en absoluto. Más bien son un mero reconocimiento de que los argumentos de ese tipo nunca cumplirán la tarea que tenían encomendada. Pero que se cambie como objetivo en

estos argumentos la verdad por la creencia va acompañado de un cambio en el modo de concebir el enfrentamiento con el escéptico. Ahora no se intentaría refutarlo, sino mostrarle que la posibilidad meramente lógica en la que se apoya es una posibilidad que, dadas las creencias que tenemos y atribuimos, nos es imposible considerar. Estos argumentos son absolutamente *defensivos*. No tratan de justificar como sus hermanos vigorosos que haya un mundo externo o que tengamos conocimiento efectivo del mismo; sólo que no podemos dejar de creer que tal mundo exista y que sea como lo concebimos. No afirman que todas nuestras creencias sean de hecho verdaderas, cosa que disolvería al escepticismo definitivamente; sólo que nunca estaremos en posición de considerar consistentemente que puedan ser todas falsas —el escéptico tampoco—.

Pero, aún admitiendo el carácter absolutamente defensivo de estos argumentos, ¿es esto *realmente* una respuesta al escepticismo? La respuesta ha de ser negativa. La idea de bloquear al escéptico es una idea atractiva pero, en el caso de la argumentación de Stroud, aunque funcionara, a lo máximo que llegaría sería a una mera constatación acerca de lo que es posible —imposible— de creer o considerar en el caso de la interpretación radical; no demostraría que la posibilidad escéptica no sea una posibilidad. Si se reconoce que lo planteado por el escéptico es posible, aunque sea de modo general, ¿por qué no podría serlo en un caso en concreto? El argumento podría funcionar en la medida en que se intentara adscribir contenido a mis pensamientos, pero la posibilidad de que todas mis creencias fueran falsas se mantendría, aunque de ello se siguiera que nadie pudiera reconocerlas como tales. Así, en el mejor de los casos, la argumentación de Stroud tendría una validez condicional: si alguien intentara interpretarnos radicalmente, no podría encontrar que todas nuestras creencias fueran falsas al unísono.

¿Pero funcionaría el argumento en el caso de la interpretación radical? ¿En qué consiste exactamente la invulnerabilidad de nuestras creencias en ese caso? ¿Qué es lo que Stroud dice exactamente al escéptico? Desde el punto de vista del escéptico o de otras personas que intenten interpretarnos, lo que en el caso de la interpretación radical se seguiría de la necesidad de adscribir verdades es que, si fuéramos cerebros en una cubeta y alguien nos tuviera que interpretar radicalmente, éste no podría descubrir que tenemos las creencias que tenemos y, al mismo tiempo, considerarlas falsas. Al genio maligno cartesiano se le podría decir que, aparte de ser necesaria la existencia del pensamiento para poder ser engañados, es necesario que nos atribuya una gran cantidad de verdades si es que ha de descubrirme como ser pensante. En el caso de la interpretación radical descubrir que tenemos las creencias que tenemos y considerarlas mayormente falsas es simplemente una tarea imposible —aunque de ahí no se siga que no sean falsas pues, como se dijo, puede no haber interpretación—.

¿Tiene algo que decir el escéptico ante esta argumentación? Desde luego que sí. El escéptico no tiene por qué aceptar que el caso de la interpretación radical sea paradigmático, al menos en el sentido que sea la única manera para descubrir las creencias del cerebro en la cubeta. El escéptico podría aceptar que, en el caso de la interpretación radical, la tarea de descubrir creencias conlleva, al menos en los primeros estadios, considerarlas como ciertas. Podría aceptar incluso que ésta sea la única forma de acceder a los pensamientos de otros cuando éstos son radicalmente desconocidos. Pero ése no tiene por qué ser el caso en el que él se encuentre. Podría suceder, por ejemplo, que nuestra habla estuviera fijada por el escéptico de antemano² —siguiendo el modelo de la interpretación radical— junto a los estados cerebrales asociados a ella y, desde ahí, intentar crear un contexto en el que se generen idénticos estados cerebrales a los generados en el caso normal, pero esta vez con la ayuda de un ordenador. Al estar garantizada la comprensión de nuestras palabras se podría considerar que las creencias del cerebro eran falsas con respecto a aquello que, de hecho, las causaba. Desde este punto de vista nuestras creencias no serían invulnerables en absoluto, pues los significados de las palabras están fijados de antemano y las creencias expresadas en ellos podrían ser masivamente falsas. Para que la idea de que la adscripción de creencias consiste en la atribución de verdades pudiera ser de utilidad, el interpretado debería ser capaz de mostrar o bien que todos los casos de interpretación son casos de interpretación radical, o bien que nos encontráramos en un caso de interpretación radical y no en otro en el que el habla estaba ya fijada. Y esto es algo que nadie está en posición de probar en contra del escéptico.³

Esto también pone de manifiesto que el escéptico no necesita adoptar como cree Stroud una posición *desenganchada* para plantear su reto. Es cierto que el escéptico necesita de una posición epistemológica *privilegiada* para relatar sus hipótesis escépticas, pero eso no le compromete con una concepción del conocimiento que se halle más allá de los poderes humanos ni con una concepción de la realidad absoluta.⁴ De hecho, nuestro escéptico puede aceptar con Stroud que la atribución de creencias a otros en el caso de la interpretación radical supone necesariamente la atribución de verdades al interpretado. Podría aceptar que esta consideración se aplica correctamente a él y al científico que maneja nuestro cerebro a su antojo, incluso a aquellos que escuchan atónitos su historia. Puede aceptar incluso que hubo un tiempo en el que nuestras creencias perceptivas fueron, en general, correctas, tal como mantiene Davidson en su defensa del externismo mínimo ante Stroud.⁵ Pero su reto no consiste en eso, sino en que le demostremos que estamos en *este momento* en ese contexto que convierte a nuestras creencias en correctas y no el contexto del cerebro en la cubeta. Y si no le mostramos eso, nuestra invulnerabilidad es mero humo para él.

El escepticismo sí que parece ser una posición invulnerable y nadie como Stroud ha contribuido en los últimos años a comprender su reto. ¿Cabe esperar alguna ayuda de los argumentos trascendentales contra el escepticismo? La respuesta ha de ser negativa pues el dilema que planteó Stroud a estos argumentos sigue vigente. Cabe, sin embargo, y dentro del espíritu absolutamente defensivo apuntado por Hookway, recuperar las consideraciones davidsonianas acerca de la interpretación radical como un intento de minimizar las pérdidas ante el reto escéptico. Éstas no muestran que lo que el escéptico mantiene sea un sinsentido, ni que seamos psicológicamente invulnerables a su reto. Pero sí ofrecen un modo de concebir el pensamiento y la comunicación que no invitan *per se* al escepticismo. Lo que el caso de la interpretación radical habría mostrado es una mejor comprensión del fenómeno de la comunicación y con ello de la naturaleza del lenguaje y el pensamiento desde una perspectiva externista que no invita de un modo directo al escepticismo como sí que lo hacen otras posiciones. Davidson habría ofrecido una *alternativa* a la visión del pensamiento dominada por la perspectiva egocéntrica y esencialmente internista que tiene como consecuencia inevitable al escepticismo. Esta concepción alternativa no será de ayuda al escéptico que desea seguir siéndolo, pero evitaría que nosotros nos viéramos arrastrados a su posición. Así, se le podría reprochar a él que su historia escéptica cobra sentido sólo en la medida en que se asume que el pensamiento está ahí dado⁶ y que, a diferencia de lo expuesto en el caso de la interpretación radical, no dispone de una explicación que haga posible el pensamiento de un modo general. También se le podría reprochar que sus historias escépticas asuman, de un modo u otro, el internismo y la existencia de representaciones mentales, doctrinas que están lejos de ser indiscutibles. De este modo se mostraría que, como mínimo, el escepticismo no es obligatorio. Desde luego, esto no constituye en sí mismo una solución al problema escéptico y quizá pueda parecer bien poco a aquel que desee convencer al escéptico de que abandone sus postulados. Pero, al menos, puede evitar que el escepticismo sea considerado como el final obligatorio de cualquier reflexión acerca de la naturaleza del pensamiento humano.⁷

IES Manuel Tárrega Escribano
C/ Sancho Panza s/n
San Pedro del Pinatar, 3740 Murcia
E-mail: jesuscoll@hotmail.com

NOTAS

¹ Stroud examina fundamentalmente Davidson (1983) y (1991) en su artículo.

² Véase Foley (2003) para un caso de estas características.

³ Se podría pensar, con razón, que la historia del cerebro en la cubeta depende de asumir posiciones internistas con respecto al contenido mental y que se podría argüir contra ellas. Esto es cierto, pero hay que señalar que Stroud reconstruye su posición sin hacer uso del externismo davidsoniano —que, como vimos, considera que no se sigue de las reflexiones en torno a la interpretación radical—. Por otro lado, un rechazo del internismo y una defensa del externismo nos harían algo más que invulnerables al reto escéptico pues, como mínimo, descartarían escenarios de falsedad masiva como el del cerebro en una cubeta.

⁴ Stroud aplica la invulnerabilidad no sólo a la posibilidad de considerar falsas a la mayor parte de nuestras creencias, sino que también aplica el término a conjuntos de creencias que no pueden ser reducidas a otras y no se pueden mostrar como masivamente falsas o eliminables con respecto a la idea de una realidad absoluta. Esto es lo que hace Stroud en su libro *La búsqueda de la realidad* [Stroud (1999a)]. En ese libro Stroud examina lo que denomina el *proyecto metafísico desenmascarador*, el proyecto de descubrir, dentro de las creencias que tenemos, cuáles de ellas representan correctamente la realidad tal cual es en sí misma y cuáles no. Las candidatas tradicionales a ser eliminadas de entre esas creencias del mundo son las referidas a los colores, y Stroud examina si tal cosa puede hacerse. La conclusión de Stroud es afirmar que el metafísico desenmascarador no puede atribuirme esas creencias y, al mismo tiempo, considerar que sean falsas o no pertenezcan a la realidad, no porque de hecho le pertenezcan sino porque, como en el caso del escéptico, tales cosas no pueden hacerse al unísono. Las creencias sobre colores no pueden ser eliminadas de nuestra visión del mundo por alguien que me las atribuya porque para atribúrmelas necesita considerarlas ciertas. Eso no significa que esas creencias pertenezcan realmente al mundo, ni tampoco que no lo hagan: sólo son invulnerables al proyecto de desterrarlas como falsas de nuestra visión del mundo por parte del metafísico desenmascarador. La idea que subyace aquí es de nuevo la de que una concepción absoluta de la realidad necesita de un lugar desenganchado para poder ser formulada y que tal lugar no es posible. Lo que ocurre es que Stroud parece hacer imposible atribuir errores o falsedades a otros. Yo puedo llegar a comprender los criterios utilizados en la Edad Media para determinar cuándo se estaba delante de una bruja o no. Transplantado a la época, podría ver incluso si se aplican bien o mal dichos criterios. Pero eso no quiere decir que yo haya de compartir con ellos la creencia en brujas y sus características. Stroud se equivoca al considerar que las creencias en colores sólo pueden ser atacadas desde la idea de una concepción absoluta de la realidad. Lo único que se necesita para desechar esas creencias es la idea de que desde el punto de vista de otro se considere que los colores no son reales, aun cuando pueda atribuir creencias acerca de los mismos y ver casos de error y acierto, como en el caso de la persecución de brujas.

⁵ Este externismo mínimo consiste en mantener que si la historia causal de nuestros pensamientos hubiera sido distinta, sus contenidos habrían sido diferentes [Davidson (1999), p. 165]. Esto es perfectamente compatible con que las causas de dichos pensamientos puedan ser ahora distintas y que su contenido, parasitariamente, dependa de la historia causal previa.

⁶ Véase Ramberg (2001) para un desarrollo de esta idea.

⁷ Deseo agradecer a Ángel García Rodríguez y Manuel Hernández Iglesias sus comentarios y sugerencias a este artículo. También desearía agradecer sus comentarios y sugerencias a un evaluador anónimo de **teorema**.

REFERENCIAS

- DAVIDSON, D. (1983), "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en Henrich D. (ed.), *Kant oder Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 423-38.
- (1991), "Three Varieties of Knowledge", en Phillips Griffith, A. (ed.), *A.J. Ayer Memorial Essays: Royal Institute for Philosophy Supplement 30*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 153-66.
- (1999) "Reply to Stroud", en Hahn, E.L., (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Illinois, Open Court Publishing, pp. 162-6.
- FOLEY, R. (2003), "Three Attempts to Refute Skepticism and Why They Fail", en Luper, S. (ed.), *The Sceptics*, Hampshire, Ashgate Publishing, pp. 61-73.
- HOOKEYWAY, C. (1999), "Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts: A Reply to Stroud", en Stern R. (ed), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford, Oxford University Press, pp. 173-88.
- KANT, I. (1781,1787), *Kritic der reinen Vernunft*, edición en castellano de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- RAMBERG, B. (2001), "What Davidson Said to the Skeptic or: Anti-Representationalism, Triangulation and the Naturalization of the Subjective", en Kotatko, P., Pagin, P. and Segal, G. (eds.) (2001), *Interpreting Davidson*, Stanford, CSLI Publications, pp. 213-36.
- SOSA, E. (2003), "Knowledge of Self, Others, and World", en Ludwig, K. (ed.) (2003), *Donald Davidson*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 163-82.
- STERN, R. (2000), *Transcendental Arguments and Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- STRAWSON, P. (1985), *Skepticism and Naturalism*, New York, Columbia University Press.
- STROUD, B. (1968), "Transcendental Arguments", *The Journal of Philosophy* 65, 1968, pp. 241-56. Referencias a su compilación en Stroud (2000).
- (1994), "Kantian Arguments, Conceptual Capacities and Invulnerability", en Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht, Kluwer, pp. 231-51. Referencias a su compilación en Stroud (2000).
- (1999), "Radical Interpretation and Philosophical Skepticism", en Hahn, E.L., (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Illinois, Open Court Publishing, pp. 139-61.
- (1999a), *The Quest of Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, Oxford, Oxford University Press.
- (1999b), "The Goal of Transcendental Arguments", en Stern, R.(ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford, Oxford University Press, pp. 155-72.
- (2000), *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS, M. (1991), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell.