

teorema

Vol. XXXVI/2, 2017, pp. 69-104

ISSN: 0210-1602

[BIBLID 0210-1602 (2017) 36:2; pp. 69-104]

El desafío del escepticismo cartesiano

Miguel Ángel Fernández Vargas

ABSTRACT

Contrary to a widespread view, I argue that Cartesian scepticism does not pose a challenge to our knowledge of the world. My arguments take as their starting point the universally underestimated fact that the sceptic doesn't offer any *evidence* that the error possibilities he describes might occur; it is ultimately because of this that the sceptic's reasoning cannot defeat our knowledge of the world. However, I explain how Cartesian scepticism *does* pose a challenge but for another type of knowledge: the philosophical knowledge that the epistemic principles involved in the sceptical reasoning may be combined in a paradox-free epistemological theory. Section I sets forth a map of various diagnoses of Cartesian scepticism and places within it the diagnosis that I defend; section II explains what it means to conceive Cartesian scepticism as a philosophical paradox; section III explains the notions of *defeater* and *evidence* that my arguments presuppose; section IV argues that the sceptical reasoning doesn't generate defeating evidence of our knowledge of the world; section V argues that only defeating evidence constitutes a successful epistemic challenge; section VI brings together the central conclusions of this work.

KEY WORDS: *Cartesian Scepticism, Defeaters, Evidence, Possibility of Error, Philosophical Paradoxes.*

RESUMEN

En contra de una posición ampliamente extendida, argumento que el escepticismo cartesiano no plantea un desafío a nuestro conocimiento del mundo. Mis argumentos parten del hecho, universalmente subestimado, de que el escéptico no presenta *evidencia* de que las posibilidades de error que introduce podrían ocurrir y es esta carencia la que, en última instancia, hace que su razonamiento no pueda derrotar nuestro conocimiento del mundo. Sin embargo, explico cómo el escepticismo cartesiano *sí* plantea un desafío, pero para otro tipo de conocimiento: el conocimiento filosófico de que los principios epistémicos involucrados en el razonamiento escéptico pueden combinarse en una teoría epistemológica que no produzca paradojas. La sección I presenta un mapa de distintos tipos de diagnóstico del escepticismo cartesiano y ubica en él el diagnóstico que defiendo; la sección II explica qué significa concebir al escepticismo cartesiano como una paradoja filosófica; la sección III explica las nociones de *derrotante* y *evidencia*, que mi argumentación presupone; la sección IV argumenta que el razonamiento escéptico no genera evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo; la sección V argumenta que sólo evidencia derrotante constituye un desafío epistémico exitoso; la sección VI reúne las conclusiones centrales del trabajo.

PALABRAS CLAVE: *escepticismo cartesiano, derrotantes, evidencia, posibilidad de error, paradojas filosóficas.*

I. DIAGNÓSTICOS DEL ESCEPTICISMO CARTESIANO

Según una concepción ampliamente aceptada, existe un razonamiento escéptico de raigambre cartesiana que combina una ejemplificación del principio de clausura para el conocimiento con ciertas posibilidades de error masivo, para concluir que nadie sabe nada acerca de una amplia región de hechos; por ejemplo, acerca del mundo externo circundante o de las mentes ajenas. Las actitudes que los filósofos han adoptado frente a ese razonamiento pueden clasificarse de distintas maneras. No me parece que tenga sentido hablar de una forma de clasificar las respuestas que se han dado al escepticismo cartesiano que sea *la* clasificación correcta; lo que tenemos son distintas formas de clasificarlas que son útiles para apreciar distintos problemas que se desprenden del razonamiento escéptico. Dependiendo de cuál sea el problema que a uno le interese discutir, encontrará de mayor o menor utilidad una u otra forma de clasificar las respuestas al razonamiento escéptico. En este trabajo clasificaré algunas actitudes bien conocidas ante el razonamiento escéptico de una manera particular que será de utilidad para explicar por qué pienso que hay algo desencaminado en cada una de ellas, pero simultáneamente me permitirá tomarlas como punto de partida para desarrollar un nuevo diagnóstico del escepticismo cartesiano que, argumento, es el correcto.

Entre los filósofos que han analizado el razonamiento del escéptico cartesiano se encuentran, por un lado, aquellos que sostienen que ese razonamiento plantea un genuino desafío a nuestro conocimiento del mundo; entre ellos algunos consideran que el desafío puede responderse [p. ej., Sosa (1999), (2007) y De Rose (1995)] y otros que dudan de que se haya respondido satisfactoriamente [p. ej., Stroud (1984a), (1984b)]. Los miembros optimistas de este bando piensan que la “respuesta” en cuestión supone que la teoría del conocimiento correcta, típicamente la que ellos mismos proponen, nos enseña cómo reconciliar la fuerza del razonamiento escéptico con la verdad de la convicción ordinaria de que sabemos muchas cosas acerca del mundo; por su parte, los miembros pesimistas de este bando piensan que la teoría del conocimiento aun no consigue enseñarnos cómo efectuar esa reconciliación.

Frente a ese primer bando se encuentran otros filósofos que han argumentado que el razonamiento escéptico no consigue plantear ningún desafío exitoso a nuestro conocimiento del mundo, ya sea porque ese razonamiento descansa sobre presuposiciones teóricas cuestionables [p. ej., Williams (1996)], porque tiene alguna premisa falsa¹, o porque de algún modo incurre en algún tipo de sinsentido². Los miembros de este bando

generalmente piensan que la teoría del conocimiento correcta ha respondido plenamente al escepticismo cartesiano una vez que ha identificado el error que anida en su interior y ha explicado por qué es un error; en particular, no piensan que la respuesta en cuestión tenga que reconciliar algo del razonamiento escéptico con la convicción ordinaria de que sabemos muchas cosas.

Debo insistir en que no pretendo que la clasificación anterior proporcione un formato que permita clasificar con justicia *todas* las respuestas que se han dado al escepticismo cartesiano³. Utilizo esa clasificación porque el diagnóstico que desarrollaré puede caracterizarse diciendo que combina algunas actitudes que se encuentran en los dos bandos que he distinguido, pero prescinde de otras. Por un lado, mi diagnóstico trata de mostrar, como los miembros del *segundo bando* sostienen, que el razonamiento escéptico no consigue plantear un desafío exitoso a nuestro conocimiento del mundo. Sin embargo, las razones por las que creo que esto es así son muy diferentes de las que han tenido para mantener esa opinión los diversos miembros del segundo bando. Pero, simultáneamente, mi diagnóstico insiste, como lo hacen los miembros del *primer bando*, en que la teoría del conocimiento correcta tiene que efectuar un trabajo de reconciliación. Sin embargo, la reconciliación que creo que tiene que realizarse no es entre el razonamiento escéptico y el sentido común, que es en la que piensan los miembros del primer bando. Al final del trabajo emergerá cual es la reconciliación que la teoría del conocimiento tiene que realizar al responder al desafío del escepticismo cartesiano.

II. EL ESCEPTICISMO CARTESIANO COMO PARADOJA FILOSÓFICA

Comencemos con la formulación estándar del razonamiento escéptico cartesiano. Ese razonamiento utiliza dos principios básicos:

El Principio de Clausura del Conocimiento (PCC):

Si S sabe que p , y S sabe que p implica q , entonces S sabe que q .

El Principio Epistémico de la Indiscernibilidad (PEI):

Si S es incapaz de discernir entre las situaciones X y X' , entonces S no sabe que no se encuentra en X' , aun cuando de hecho se encuentre en X , y *viceversa*.

El razonamiento que lleva a la conclusión escéptica de que nadie sabe nada sobre una vasta región de hechos es este:

[RE]

1. Si S sabe que p , y S sabe que p implica $\neg H$,
entonces S sabe que $\neg H$ (Ejemplificación de [PCC])
2. S sabe que p implica $\neg H$ (Premisa fáctica)
3. S no sabe que $\neg H$ (Justificado mediante [PEI])
4. S no sabe que p (De 1, 2 y 3, Modus Ponendo Tollens)

Donde ' S ' es cualquier sujeto, ' p ' cualquier proposición acerca de la región de hechos cuyo conocimiento es el blanco del escéptico, por ejemplo, el mundo material circundante, y ' H ' es una hipótesis escéptica de error como "soy un cerebro sin cuerpo en una cubeta cuyas creencias sobre el mundo externo son falsas, pero es estimulado artificialmente para que su experiencia y toda su vida mental le haga parecer que son verdaderas"⁴. En lo que sigue me ocuparé exclusivamente de la aplicación de [RE] a nuestro conocimiento del mundo externo, pero será claro cómo extender mis conclusiones a la aplicación de [RE] a otras regiones de nuestro conocimiento que usualmente se piensa que pueden ser objeto del razonamiento escéptico, como las otras mentes o el pasado.

Algunos filósofos que pertenecen al segundo bando que distinguí en la sección (I) se apresurarían a objetar la verdad de al menos uno de los principios que justifican las premisas de [RE]. De hecho, las versiones de ambos principios que he formulado son las más rudimentarias que pueden encontrarse en la bibliografía relevante, y para sobrevivir a diversos contraejemplos tendrían que refinarse. Pero algunos de esos filósofos argumentarían que aun después de ser máximamente refinados habría serias dudas acerca de si los principios resultantes podrían ser usados por el escéptico para obtener válidamente la conclusión que busca⁵. En este trabajo no tengo el objetivo de entablar una discusión con los miembros del segundo bando para determinar cuales sean los méritos y las deficiencias de sus diagnósticos del escepticismo cartesiano. Puesto que mi objetivo es presentar un diagnóstico que coincide con el de ellos en sostener que el escéptico no consigue presentar un desafío exitoso a nuestro conocimiento del mundo, pero que *difiere* del de ellos en la medida que se basa en razones diferentes de las que los han conducido a esta opinión, lo que deseo hacer

es ser lo más concesivo que sea posible con el escéptico en lo que se refiere a la verdad y a la justificación de las premisas de su razonamiento. Es decir, quiero conceder al escéptico justo todo aquello que los miembros del segundo bando le objetan y mostrar que, aun dadas esas concesiones, puede mostrarse que no consigue plantear un desafío exitoso a nuestro conocimiento del mundo.

Dadas las concesiones anteriores tenemos que [RE] constituye un razonamiento deductivamente válido, con premisas verdaderas sólidamente justificadas en los principios (PCC) y (PEI), que lleva a una conclusión totalmente inaceptable. Estos rasgos de [RE] lo convierten en una *paradoja filosófica* típica: es paradójico que a partir de premisas y principios que tenemos sólida razón para aceptar podamos deducir correctamente algo que es evidentemente falso.

El diagnóstico del escepticismo cartesiano que quiero presentar se inspira en la idea de que la significación filosófica del razonamiento escéptico es análoga a la significación filosófica de otras paradojas prototípicas de la filosofía occidental. En particular, la razón por la que el razonamiento escéptico *no* plantea un desafío a nuestro conocimiento ordinario, es análoga a la razón por la que otras paradojas filosóficas no constituyen desafíos para ninguna práctica o convicción ordinaria. Del mismo modo que la paradoja sorites no plantea un desafío a nuestras prácticas y convicciones *ordinarias* en las que usamos conceptos vagos, o que las paradojas de Zenón no representan un desafío a nuestras prácticas y convicciones ordinarias acerca del movimiento, así tampoco la paradoja escéptica constituye un desafío para nuestro conocimiento ordinario del mundo. Dicho de otro modo, así como tales paradojas no constituyen ni proporcionan razones para abandonar esos conceptos o esas convicciones ordinarias, así tampoco el razonamiento escéptico proporciona razones para abandonar nuestras creencias sobre el mundo exterior⁶.

Al igual que las otras paradojas filosóficas, la paradoja escéptica no plantea un problema para nuestras prácticas o convicciones ordinarias, sino para la ambición filosófica que busca ofrecer un cierto tipo de teoría sistemática acerca de esas prácticas o convicciones. En particular, puesto que [RE] es deductivamente válido y lo que subyace a la justificación de sus premisas es un principio sobre el conocimiento deductivo (i.e. (PCC)) y un principio epistémico sobre la indiscernibilidad (i.e. (PEI)), la paradoja que [RE] plantea constituye un problema para cualquier teoría *positiva* y *sistemática* del conocimiento que pretenda dar cuenta de las consecuencias de la deducción y de la indiscernibilidad, pues [RE] parece mostrar que las consecuencias combinadas de ambas llevan a la conclusión de que no sa-

bemos nada sobre el mundo, y ninguna teoría positiva y sistemática puede aceptar esta conclusión, pues hacerlo equivaldría a aceptar que su materia de estudio no existe. En resumen, la idea rectora de este trabajo es que [RE] no presenta un desafío epistémico exitoso a *nuestro conocimiento del mundo*, sino que presenta un desafío epistémico exitoso *al intento de integrar (PCC) y (PEI) dentro de una teoría positiva y sistemática del conocimiento sin caer en la paradoja*.

No obstante, [RE] *parece* ser un argumento que sí *pone en duda, cuestiona o desafía* nuestro conocimiento del mundo y así les ha parecido a muchos filósofos que han reflexionado sobre él. Dado el diagnóstico que propongo, estoy comprometido a sostener que esta apariencia es una *mera apariencia*. En este trabajo no llevaré a cabo la tarea de explicar porqué esta apariencia ha convencido a tantos filósofos, me concentraré exclusivamente en argumentar que *es una mera apariencia*, es decir en argumentar que [RE] *realmente no consigue* poner en duda o desafiar nuestro conocimiento del mundo. La base de mi argumentación es en el fondo un hecho simple e incuestionable, pero universalmente subestimado, acerca de [RE]: el escéptico no presenta *ninguna evidencia* de que la hipótesis o posibilidad de error que introduce pueda ser el caso. En general, para que una posibilidad de error sea una amenaza real a nuestro conocimiento se requiere que se presente algún tipo de evidencia de que podría ocurrir⁷, simplemente idear una posibilidad de error y mencionarla no es suficiente para convertirla en una amenaza⁸.

En este punto es ilustrativo volver a la comparación con otras paradojas filosóficas. Imagínesse que alguien quisiera utilizar las paradojas de Zenón sobre el movimiento para poner en duda o desafiar las convicciones que alguien tiene de que las cosas a su alrededor pueden moverse. Es claro que el intento fracasaría, la explicación natural de este fracaso es que al exponer la paradoja en ningún momento se ofreció *evidencia* en contra de que las cosas circundantes puedan moverse. Un desafío epistémico genuino en contra de alguna creencia sobre el movimiento de algo tiene que consistir en evidencia en contra de su motilidad. Si creo que una pelota puede botar, alguien puede desafiar mi convicción ofreciendo evidencia de que no puede botar (por ejemplo, haciéndome ver que le falta aire) y yo puedo responder a ese desafío ofreciendo evidencia de que la pelota sí puede botar (por ejemplo, haciéndola botar frente a tus ojos). Este es el tipo de dialéctica típica de los desafíos epistémicos y no es en absoluto lo que encontramos en un tratamiento adecuado de las paradojas filosóficas, simplemente porque no presentan evidencia alguna en contra de nuestras convicciones ordinarias. La función e importancia de las paradojas filosófi-

cas no radica en que pongan en duda nuestras convicciones ordinarias (no pueden hacerlo porque no presentan evidencia en su contra), sino en que constituyen obstáculos centrales en la construcción de teorías sistemáticas sobre, por ejemplo, la metafísica del movimiento (paradojas de Zenón), la lógica y la semántica de los términos vagos (paradoja sorites) o la epistemología de la deducción y de la indiscernibilidad (paradoja del escepticismo cartesiano).

Dije que la base de mi argumentación para sostener que [RE] no consigue presentar un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo reside en el hecho de que el escéptico no presenta evidencia de que la posibilidad de error que introduce podría ocurrir. Pero esta es sólo la *base* de la argumentación, queda mostrar en detalle que [RE], en efecto, no consigue generar un desafío a nuestro conocimiento. Pues aun cuando se conceda que para que una posibilidad de error se convierta en una amenaza a nuestro conocimiento no es suficiente con que se mencione, sino que es necesario que se presente evidencia de que podría ocurrir, el hecho es que el escéptico no se limita a *meramente mencionar* la posibilidad que contempla, sino que *la utiliza* en [RE] de un modo que le permite derivar la conclusión de que no sabemos nada del mundo. Si el modo como utiliza la posibilidad de error, combinándola con los principios (PCC) y (PEI), generase una amenaza o desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento, a pesar de que la posibilidad en sí misma carece de apoyo evidencial, mi diagnóstico del escepticismo cartesiano sería incorrecto. De modo que tengo que mostrar que el *razonamiento completo* en el que se utiliza la posibilidad escéptica de error, no consigue generar un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo.

La forma más natural en la que uno puede pensar que [RE] genera un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo es pensando que pone a nuestra disposición un *derrotante* de nuestro conocimiento. Pues si uno acepta las premisas de [RE] uno tiene que aceptar su conclusión, que es la *negación* de que sabemos algo del mundo; por lo tanto, si uno acepta las premisas del argumento parecería que uno tiene un *derrotante* de cualquier pretendido conocimiento del mundo. En el resto de este trabajo argumentaré que esto no es así, [RE] no genera ningún derrotante de nuestro conocimiento. Primero argumentaré que el *conjunto completo* de las premisas de [RE] no consigue generar un derrotante de nuestro conocimiento y luego que ninguna de esas premisas, considerada *individualmente*, genera un derrotante tal. La conclusión es que ninguna de las consideraciones involucradas en [RE], ni colectiva ni individualmente, generan un derrotante de nuestro conocimiento del mundo, lo cual con-

firma mi diagnóstico: [RE] no consigue plantear un desafío o amenaza a nuestro conocimiento del mundo.

III. DERROTANTES, EVIDENCIA, PROBABILIDAD

Mi defensa de la tesis de que [RE] no presenta un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo, consiste en el siguiente argumento:

- (A) Únicamente un derrotante de $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$ constituye un desafío epistémico exitoso de $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$.
- (B) [RE] no consigue presentar un derrotante de $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$, para cualquier sujeto y cualquier proposición sobre el mundo externo.
- (C) [RE] no plantea un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo externo.

Llamaré a este argumento el “Argumento Maestro”. Claramente, la conclusión se sigue válidamente de las premisas, de modo que en lo que sigue elucidaré el contenido de las dos premisas y explicaré por qué pienso que son verdaderas. Pero para poder llevar a cabo esto, primero debo explicar la concepción de *derrotantes* que mi exposición ulterior presupondrá.

En la teoría de los derrotantes epistémicos hay tres preguntas básicas: 1) ¿cuáles son los ítems capaces de derrotar?, 2) ¿qué es lo que derrotan? y 3) ¿de qué maneras puede ocurrir el derrotamiento? En lo que sigue explicaré qué respuestas daré a cada una de estas preguntas.

1) En la bibliografía relevante se han discutido tres tipos de derrotantes¹²: *los derrotantes doxástico*, que son algún tipo de creencia que el sujeto de hecho tiene; *los derrotantes normativos* que son creencias que el sujeto no tiene pero debería tener, y *los derrotantes fácticos* que son meramente proposiciones verdaderas [véanse, por ejemplo, Lackey (2008), pp. 44-47, pp. 253-263 y Grundmann (2011), pp. 157-160]. Puesto que existen dudas sobre la realidad de los derrotantes fácticos, los dejaré a un lado y me concentraré sólo en los doxásticos y los normativos⁹. Lo que distingue a estos dos tipos de derrotantes es que los doxásticos son creencias que *de hecho* ocurren, mientras que los normativos son creencias potenciales que *deberían* actualizarse y que tienen la capacidad de derrotar aun cuando de hecho no se actualicen. En nuestra discusión los derrotantes relevantes serán los doxásticos, pues el ti-

po de situación que consideraremos siempre será una en la que *de hecho* formamos las creencias relevantes acerca de las premisas, la conclusión y todas las consideraciones involucradas en [RE]. Si nuestro repaso consciente de *todas* las consideraciones involucradas en [RE] no produce una creencia que derrote nuestro conocimiento, esto es buena evidencia de que no hay alguna creencia, que de hecho no formemos pero que *deberíamos* formar en relación a [RE], tal que derrotaría nuestro conocimiento. De modo que si alguien considera que existe un derrotante normativo tal asociado a [RE], creo que la carga de la prueba estaría sobre tal objetor.

Una cuestión final en relación con los ítems que son capaces de derrotar: Algunos filósofos [cf. Lackey (2008), pp. 44-45, pp. 257-263; Bergman (2006), pp. 153-177] piensan que existen derrotantes “puramente doxásticos”, que son creencias de un sujeto que tienen el poder de derrotar aun cuando carezcan de respaldo epistémico. En este trabajo no tengo el espacio para argumentar en contra de esta posición, simplemente asumiré que no existen los derrotantes puramente doxásticos: para que una creencia derrote es *necesario* que esté epistémicamente respaldada. De modo que si un sujeto se obstina en creer que [RE] proporciona evidencia de que no sabemos nada del mundo, pasando por alto los argumentos que ofreceré y sin ofrecer ninguna razón a favor de su creencia, esa creencia infundada del sujeto no constituye un derrotante de su conocimiento.

2) ¿Qué es lo que un derrotante derrota? Una creencia respaldada en p derrota el respaldo que uno tiene para creer en q . Puesto que asumo que tener una creencia respaldada en q es necesario para saber q , al derrotar el respaldo para creer q se derrota *ipso facto* el conocimiento de q .

3) ¿De qué maneras puede ocurrir el derrotamiento? Una teoría completa del derrotamiento epistémico daría cabida al hecho de que el derrotamiento puede ser gradual. Sin embargo, la conclusión de [RE] pretende ubicarse en el extremo de esa escala de gradación: no dice que sea *poco probable que sepamos* algo del mundo, o que esto sea *menos probable* de lo que generalmente pensamos que es, sino que dice que *no sabemos* nada del mundo. De modo que, si el escéptico en verdad presentara algún derrotante de nuestro conocimiento del mundo como sustento de su conclusión, ese derrotante tendría que *implicar* que no sabemos. Por esta razón ignoraré los casos graduales o parciales de derrotamiento, y siempre que hable de derrotamiento estaré pensando en el tipo de caso extremo en el que una creencia respaldada derrota a un conocimiento anulándolo. De modo que cuando hable de que una creencia respaldada en p derrota mi conocimiento de que q , estaré pensando en el tipo de caso en el que adquirir la creencia respaldada en p *implica* que dejo de saber q .

El derrotamiento puede ocurrir de dos maneras diferentes, dependiendo de si la creencia derrotante habla en contra de la *verdad* de la creencia derrotada o en contra de la *fiabilidad* del modo en que se forma/sustenta. A los primeros derrotantes los llamaré *refutadores* y a los segundos *socavadores*¹⁰. He dicho que sólo creencias respaldadas tienen el poder de derrotar, sin embargo, muchos autores se expresan cómo si lo que derrotara a un conocimiento fuese la *proposición* que es el contenido de la creencia respaldada derrotante y conciben a esa proposición como la *evidencia* que derrota el conocimiento. Así pues, dirían que una evidencia derrotante puede derrotar un conocimiento refutándolo o socavándolo:

REFUTADORES: Evidencia E refuta a $\langle S$ sabe que $p \rangle$ solo si E es evidencia de que p es falsa.

SOCAVADORES: Evidencia E socava a $\langle S$ sabe que $p \rangle$ solo si E es evidencia de que el modo mediante el que S formó la creencia de que p no es suficientemente fiable.

Nótese que estas son condiciones solo necesarias, no suficientes, para que una evidencia refute o socave; para que una evidencia surta alguno de estos efectos derrotantes se requiere además que el sujeto *la tenga de manera apropiada*. El sujeto tiene una evidencia cuando la *cree*, y la tiene de manera apropiada cuando su creencia en ella está *respaldada*, de modo que lo que imparte efectos derrotantes es que *tengas un derrotante*, es decir que *creas respaldadamente* que una cierta evidencia derrotante se da^{11,12}. Esta es exactamente la concepción general de los ítems que tienen el poder de derrotar que describí en el punto 1 de esta sección.

Ahora es necesario explicar la noción de *evidencia* que figura en las caracterizaciones de derrotantes. Como ocurre de manera estándar con respecto a nociones clave en filosofía, existen concepciones diferentes de la evidencia, algunas de las cuales difieren significativamente de la noción que usaré aquí. Puesto que los argumentos que ofreceré como sustento de mi diagnóstico del escepticismo cartesiano dependen de que se acepte la noción de evidencia que esbozaré, quien la rechace tampoco aceptará esos argumentos. En este trabajo no tengo espacio para ofrecer una explicación y defensa plenas de la noción de evidencia que asumiré, lo único que haré será subrayar sus principales características para que al menos estén claras las presuposiciones de mi argumentación subsiguiente. Pero quiero subrayar que mi elección no es meramente *ad hoc*, hecha únicamente porque sirva para sustentar el diagnóstico que propongo,

pues se trata de una concepción de la evidencia con un enorme poder explicativo, que es independiente del proyecto de diagnóstico para el cual la uso en este trabajo. Creo que el hecho de que nos permita sustentar el diagnóstico del escepticismo cartesiano que aquí presento extiende en una nueva dirección ese poder explicativo.

La noción de evidencia que asumiré es proposicional, solo proposiciones o hechos constituyen evidencia. Hay una diferencia entre estas dos situaciones:

- (i) La situación en la que p es evidencia de H .
- (ii) La situación en la que S tiene evidencia p de que H .

La situación (i) es más fundamental que la (ii) porque (i) puede ocurrir sin que ocurra (ii), pero no viceversa. El que una proposición sea evidencia de la verdad de otra es una relación objetiva entre esas proposiciones que puede darse sin que haya un sujeto que tenga a una como evidencia de la otra. Pero para que un sujeto tenga la evidencia p a favor de otra proposición, la relación evidencial objetiva tiene que darse entre las proposiciones involucradas; de lo contrario el sujeto se estará equivocando al considerar que una es evidencia de la otra.

Según la noción que asumiré, p es evidencia de H sólo si p hace *suficientemente más probable a H* : $P(H/p) > P(H)$, y se cumplen además algunas otras condiciones. Puesto que aquí no puedo entrar en la discusión de los detalles concernientes a cuáles son esas otras condiciones, las dejaré de lado y me quedaré sólo con la idea burda de que p tiene que hacer suficientemente más probable a H ¹³. Esta idea burda será suficiente para que quede claro por qué usaré la noción de evidencia como lo haré en el resto del trabajo.

Otra condición necesaria para que p sea evidencia de H es que p sea verdadera. Esto no significa que uno no pueda a veces equivocarse y tomar una proposición que de hecho es falsa como si fuera evidencia de H , este tipo de equivocaciones son totalmente posibles. Si tengo la alucinación de que el gasómetro marca “vacío”, la proposición *el gasómetro marca “vacío”* no es evidencia de que el tanque de combustible esté vacío simplemente porque es una proposición falsa y, como tal, no hace más probable en absoluto que el tanque esté vacío.

Ahora bien, para que alguien *tenga evidencia p* de que H , no es suficiente que p de hecho sea evidencia de H , tampoco es suficiente añadir que el sujeto sepa que p es verdadera. Puedo saber que tienes ciertas

marcas sobre la piel y puede ser verdad, sin que yo lo sepa, que esas marcas hacen muy probable que tengas varicela. En un caso así aun no *tengo* evidencia de que tienes varicela, para que tenga tal evidencia es necesario que además sea consciente de la conexión evidencial entre las marcas y la varicela. Una forma de concebir esta condición es diciendo que el sujeto tiene que *creer con respaldo que p es evidencia de H* , i.e. que p hace suficientemente más probable a H .

Para los argumentos que presentaré en lo que sigue de este trabajo, una consecuencia importante de la concepción de tener evidencia que he formulado es que el hecho de que en dos situaciones X y X' un sujeto tenga evidencia que resulta *indistinguible* para él, no implica que tenga la *misma* evidencia en ambas situaciones. Por ejemplo, si en X el sujeto percibe verídicamente que el gasómetro marca “vacío” y en X' sufre la alucinación de que el gasómetro marca “vacío”, donde la alucinación es indistinguible de la percepción verídica, entonces el sujeto tiene distinta evidencia en cada caso: en X su evidencia incluye la proposición verdadera *que el gasómetro marca “vacío”* (llamémosla E) y en X' sólo incluye la diferente proposición verdadera *que parece visualmente como si el gasómetro marcara “vacío”* (llamémosla E'). E es mejor evidencia que E' de que el gasómetro está vacío, porque E hace más probable que E' que el gasómetro esté vacío. Sin embargo, puesto que E y E' son indistinguibles para S , es predecible que S se equivocará al juzgar esta cuestión y creará que la evidencia que tiene en X y la que tiene en X' hacen igualmente probable que el tanque esté vacío. Así, es totalmente posible que un sujeto se equivoque al juzgar qué evidencia tiene en un caso dado.

La noción de evidencia que he esbozado hace uso del concepto de *probabilidad* para explicar cuando una proposición es evidencia de otra. El concepto de probabilidad no es unívoco, ha sido objeto de interpretaciones divergentes que suelen clasificarse en una escala de objetividad. En el extremo más objetivo de esta escala se encuentran las interpretaciones basadas en *frecuencias* y en *propensiones*, según las cuales las adscripciones de probabilidad que son legítimas son en el fondo adscripciones de frecuencias relativas y de propensiones. Por ejemplo, decir que la probabilidad de que, al lanzar al aire una moneda limpia, salga cara es la misma que la de que salga cruz, equivale a decir que la frecuencia relativa a largo plazo de caídas en cara es la misma que la de caídas en cruz; o que dadas las propiedades físicas y geométricas de la moneda y del espacio donde es arrojada, tiene la misma propensión a caer de cara que a caer de cruz. Lo sobresaliente de esta forma de interpretar el vocabulario probabilístico es que las probabilidades, es decir las frecuencias relativas de eventos

o las propensiones que tienen los objetos a comportarse de ciertas formas, son rasgos *objetivos* del mundo que se dan independientemente de las creencias y demás estados mentales que alguien tenga. En el otro extremo de la escala se encuentran las interpretaciones subjetivas del vocabulario probabilístico, según las cuales las adscripciones de probabilidad consisten en el fondo en adscripciones del grado en el que alguien cree algo relativamente a otras cosas que cree. Por ejemplo, decir que es probable que tengas varicela sería en el fondo decir que dadas otras creencias más acerca de ti debo creer con cierto grado de firmeza X la proposición de que tienes varicela. Según estas concepciones la probabilidad es una representación de un grado de creencia. Lo sobresaliente de esta forma de interpretar el vocabulario probabilístico es que las probabilidades, es decir los grados de creencia, obviamente no pueden darse independientemente de las creencias y demás estados mentales de algún sujeto.

La noción de probabilidad que asumo en este trabajo se parece a las concepciones subjetivas recién aludidas en que hace que las adscripciones de probabilidad sean *relativas*. Se trata de la probabilidad que H tiene dada p , o relativamente a p , y se le denomina “probabilidad condicional”. De hecho, la fórmula con la que hemos expresado que H es más probable dada p : $P(H/p) > P(H)$, es interpretada por los defensores de las concepciones subjetivas mencionadas como si dijera que nuestra aceptación de p vuelve más firme nuestra creencia en H . Pero la concepción de probabilidad condicional que adopto en este trabajo no es la puramente subjetiva, pues hay dos razones que hacen que tenga un cariz claramente objetivista: 1) Como ya he señalado, ‘ p ’ se interpreta como *evidencia* y, por lo tanto, como una proposición *verdadera*, lo cual hace que el modo como el mundo es, y no nuestras meras creencias sobre él, entre en la determinación de la probabilidad de H ; 2) la relación probabilística misma entre las proposiciones H y p es un hecho objetivo, en el sentido de que se da independientemente de que alguien crea que se dé. Si unas marcas en la piel hacen más probable que su portador tenga varicela, esta relación se sostiene, aunque nadie crea que se da. En este sentido de “objetividad” la relación probabilística entre p y H es tan objetiva como las frecuencias relativas de sucesos y las propensiones de los objetos, pues éstas también se dan independientemente de que alguien crea que se den¹⁴. A la probabilidad condicional que tiene estas dos características, i.e. que es la probabilidad de H dada cierta evidencia p , donde la relación probabilística entre p y H es objetiva, suele llamársele “probabilidad epistémica” [véase, por ejemplo, Mellor (2005), pp. 8, 11-12]. Es claro que esta concepción objetivista de la proba-

bilidad condicional tiene consecuencias sobre las creencias que es permisible tener: si p hace objetivamente más probable a H , entonces un incremento en tu grado de creencia acerca de H podrá obtener respaldo en el hecho de que *tengas* la evidencia p en favor de H , es decir en que creas respaldadamente en la verdad de p y en la relación probabilística que existe entre p y H . La relación probabilística entre p y H es uno de los hechos objetivos del mundo a los que uno debe ser sensible para ajustar de manera respaldada el grado en el que cree en H .

Las observaciones precedentes nos hacen regresar a la diferencia entre el hecho de que p sea evidencia de H y el hecho de que *tengas* evidencia p de que H . Según las explicaciones que hemos dado, el primer hecho consiste en que la verdad de p objetivamente haga (suficientemente) más probable a H , mientras que el segundo hecho ocurre cuando, además de que p sea evidencia de H , crees con respaldo que p y que p hace (suficientemente) más probable a H .

Una vez que hemos explicado cómo entenderemos la noción de evidencia, apliquemos esa explicación a la caracterización de derrotantes ofrecida antes en esta sección:

REFUTADORES: La evidencia E refuta a $\langle S$ sabe que $p \rangle$ sólo si E es evidencia de que p es falsa.

SOCAVADORES: La evidencia E socava a $\langle S$ sabe que $p \rangle$ sólo si E es evidencia de que el modo mediante el que S formó la creencia de que p no es suficientemente fiable.

Tenemos entonces que un *refutador* es evidencia de que p es falsa en el sentido de que hace suficientemente más probable que p sea falsa, y un *socavador* es evidencia de que el modo mediante el que S formó la creencia de que p no es lo suficientemente fiable, en el sentido de que hace suficientemente más probable que el modo mediante el que S formó esa creencia no es lo suficientemente fiable. *Tener un refutador* consiste en *tener evidencia refutatoria* R , es decir, en que R de hecho haga suficientemente más probable que p sea falsa y en creer respaldadamente tanto R como que R hace suficientemente más probable que p sea falsa; *tener un socavador* consiste en *tener evidencia socavadora* V , es decir, en que V de hecho haga suficientemente más probable que el modo mediante el que S formó la creencia en p no es suficientemente fiable y en creer respaldadamente tanto V como que V hace suficientemente más probable que el modo mediante el que S formó la creencia en p no es suficientemente fiable¹⁵. *Tener un de-*

rotante de alguno de estos dos tipos derrota un presunto conocimiento $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$ en el sentido de que las creencias respaldadas de S que definen qué es tener un refutador o un socavador, hacen que ingrese en el *corpus* cognitivo de S la información (verdadera) de que la probabilidad de que la probabilidad de las siguientes proposiciones es suficientemente alta: que p sea falsa, o que el modo mediante el que formó la creencia en p es suficientemente no-fiable, lo cual es incompatible con que S sepa que p : no puedes continuar sabiendo que p cuando sabes que la probabilidad de que te equivoques es suficientemente alta¹⁶.

IV. EL ARGUMENTO ESCÉPTICO NO GENERA EVIDENCIA DERROTANTE DEL CONOCIMIENTO DEL MUNDO

Dada la concepción de derrotantes que he esbozado, la premisa (B) del “Argumento Maestro” se convierte en la tesis de que [RE] no presenta evidencia refutatoria ni evidencia socavadora de nuestros conocimientos del mundo externo.

Como adelanté al final de la sección II, primero argumentaré que el *razonamiento escéptico completo* no consigue generar evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo y luego que las premisas del argumento *consideradas individualmente* tampoco lo consiguen. Como podrá apreciarse, mis argumentos para mostrar la esterilidad de [RE] para generar evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo echan mano, de un modo u otro, del hecho simple y fundamental que señalé en la sección II: la posibilidad escéptica de error carece por completo de apoyo evidencial.

IV. 1. *Las premisas conjuntas de [RE]*

La idea inicial que motiva el pensamiento de que las premisas de [RE] dan lugar a un derrotante de nuestro conocimiento del mundo es que la conclusión de [RE], llamémosla ‘ C ’: *S no sabe que p* , parece ser un derrotante de nuestro conocimiento de cualquier proposición del mundo porque la combinación de C con cualquier creencia correspondiente de que p tiene como resultado que no sepamos que p . Pero, ¿qué tipo de derrotante es C ?, ¿es un refutador o un socavador de nuestro conocimiento de p ?, es decir, ¿qué es lo que C hace que sea más probable, que p sea falsa o que el modo mediante el que se llega a creer p no es fiable? Estas preguntas no pueden responderse atendiendo solo a C , porque más que *ser un derrotante* de nuestro conocimiento de p , C es la *enunciación del presunto hecho de que el conocimiento de p ha sido derrotado*. Lo que tenemos que hacer

es ver qué ha dado lugar a este presunto derrotamiento. Así es como podremos determinar qué tipo de derrotante (si es que en verdad hay alguno) ha dado lugar al presunto derrotamiento enunciado en *C*. Esto significa que tenemos que examinar las premisas de [RE], pues son ellas las que dan lugar al presunto derrotamiento. Esto es exactamente lo que haré más adelante: determinar si las premisas de [RE], consideradas individualmente, generan algún derrotante de nuestro conocimiento del mundo. Antes quiero argumentar que, consideradas colectivamente, no generan un derrotante tal, sino un problema muy diferente que confirma mi hipótesis inicial de que el problema generado por [RE] es del mismo tipo que el que generan otras paradojas filosóficas.

Nuestra pregunta es si las premisas de [RE] pueden convertir a *H* en una amenaza para nuestro conocimiento, a pesar de que *H* carezca de apoyo evidencial. Podría sostenerse una respuesta positiva del siguiente modo: una forma de leer lo que la premisa 1 de [RE] dice es que cuando sabes que *p* y que *p* implica *no-H*, saber que *no-H* se convierte en *condición necesaria* de saber que *p*. De modo que la premisa 3 de [RE] diría que esa condición necesaria de tu saber que *p* *no se cumple*, y así parece que tendríamos ya una amenaza a tu conocimiento de *p*. Quiero explicar porqué la situación con la que nos confronta [RE] es más compleja de lo que esta apreciación simplista la hace parecer. Si bien la premisa 3 dice que no cumplimos con la condición necesaria en cuestión, la mismísima premisa 1 pone a nuestra disposición una forma de cumplirla, a saber, deduciendo *no-H* a partir de cualquier *p* que sepamos y de nuestro conocimiento de que *p* implica *no-H*. Muchos filósofos que escriben sobre este asunto sostienen que *ésta* deducción no es una manera legítima de llegar a saber que *no-H*. Sin embargo, las diversas explicaciones de por qué esto supuestamente es así generalmente ignoran que el escéptico no ha presentado evidencia alguna de que *H* pueda ocurrir, *H* es un refutador *meramente imaginado* de nuestros conocimientos del mundo. Dado que esto es así, ¿porqué no podría eliminar ese refutador imaginado deduciendo su negación a partir de algo más que sepa del mundo?¹⁷ No puede objetarse que ese conocimiento del mundo es justo lo que el escéptico pone en cuestión y que por lo tanto sería dialécticamente incorrecto hacer uso inferencial de él, pues en este momento el escéptico *aun no* ha logrado poner nada en cuestión. Nos encontramos apenas en la formulación de la primera premisa de su argumento y lo que estamos notando es que ella misma pone a nuestra disposición una forma de satisfacer lo que el escéptico desea imponer como condición necesaria de nuestro conocimiento del mundo: saber que *no-H*. En general, no hay una razón que nos impida utilizar cualquier *p* que sepamos para deducir la

falsedad de una cantidad innumerable de refutadores imaginados de nuestro saber que p . Es verdad que al ejecutar esas deducciones automáticamente convertimos el conocimiento de que esos refutadores imaginados no ocurren en condición necesaria de nuestro saber que p , pero la mismísima operación lógica mediante la que hemos hecho esto es la forma en la que satisfacemos la condición necesaria en cuestión¹⁸.

El párrafo anterior, esbozó un tipo de consideración que puede usarse para defender la idea de que la premisa 1 de [RE] pone a nuestra disposición una manera de satisfacer la condición escéptica del conocimiento del mundo: saber que $no-H$. No obstante, la premisa 3 de [RE], apoyándose en otro tipo de consideraciones, i.e. las que justifican el principio (PEI)¹⁹, dice que no sabemos $no-H$. La situación que de esta forma resulta es tal que el principio que justifica la premisa 1, i.e. (PCC), lleva a la conclusión de que cumplimos con la condición necesaria de saber que p que está en discusión, mientras que el principio que justifica la premisa 3, i.e. (PEI), lleva a la conclusión opuesta, que no cumplimos con esa condición necesaria de saber que p . De esta manera, el intento de convertir la posibilidad H en una amenaza a nuestro conocimiento mediante las premisas conjuntas de [RE], tiene en realidad un resultado muy diferente: en lugar de generar un derrotante de nuestro conocimiento del mundo, las premisas de [RE] generan un conflicto entre dos principios filosóficos sobre el conocimiento. Al percatarnos de esto hemos comenzado a mirar a [RE] como lo que señalé en la sección 1 que realmente es: una paradoja filosófica y no una amenaza a nuestro conocimiento del mundo.

El hecho de que la *consideración conjunta* de las premisas de [RE] genere, en lugar de un derrotante de nuestro conocimiento del mundo, un conflicto entre principios filosóficos, deja abierta la posibilidad de que alguna de esas premisas *considerada individualmente* sí produzca un derrotante tal. En lo que sigue cerraré esta posibilidad argumentando que ninguna de las premisas de [RE] genera dicho derrotante.

IV. 2. La premisa 1 de [RE]

Es claro que la premisa 1 de [RE] no genera evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo, ya que se trata de la enunciación meramente *condicional* de lo que un sujeto *llegaría* a saber si dedujera algo de una cierta premisa, *si fuese el caso* que la conociera. La verdad de un enunciado condicional de ese tipo, por sí sola, no hace más probable que alguna de las creencias de un sujeto acerca del mundo externo sean falsas, ni que alguna de esas creencias haya sido formada de un modo que no sea suficientemente fiable. La verdad de la premisa 1 de [RE] no consti-

tuye evidencia refutatoria ni socavadora de ningún conocimiento del mundo externo.

IV. 3. *La premisa 2 de [RE]*

En lo que sigue utilizaré, para efectos de ilustración, un caso particular de conocimiento del mundo externo: <*S* sabe que tiene una cicatriz en el codo derecho>.

La premisa 2 de [RE] registra el mero hecho de que, dada la comprensión que *S* tiene de la *proposición tengo una cicatriz en el codo derecho* y de la proposición que expresa la posibilidad escéptica, *S* es capaz de deducir la segunda a partir de la primera. La premisa 2 da expresión al conocimiento conceptual que *S* tiene de que la proposición *tengo una cicatriz en el codo derecho* implica la negación de la hipótesis escéptica. Ahora bien, es claro que este conocimiento conceptual de *S* no constituye evidencia derrotante de sus conocimientos sobre el mundo externo. En general, el conocimiento conceptual en cuestión no afecta, ni positiva ni negativamente, a la probabilidad de que la fuente de una creencia sobre el mundo externo no sea lo suficientemente fiable, ni a la probabilidad de que alguna creencia tal sea falsa. Por lo tanto, el conocimiento conceptual en cuestión no constituye evidencia socavadora ni evidencia refutatoria de nuestro conocimiento del mundo. El hecho de que obtener el conocimiento conceptual que la premisa 2 consigna no modifique la probabilidad de que la fuente de una creencia sobre el mundo externo no sea lo suficientemente fiable, ni la probabilidad de que alguna creencia tal sea falsa, no es sorprendente si consideramos que la fiabilidad de una fuente de creencias sobre el mundo externo, así como el valor de verdad de tales creencias, son cuestiones empíricas cuya probabilidad depende enteramente de otras cuestiones empíricas, y no de que uno descubra sentado en un sillón relaciones lógicas y/o conceptuales entre los contenidos proposicionales de nuestras creencias sobre el mundo externo y las posibilidades escépticas de error.

IV. 4. *La premisa 3 de [RE]*

La premisa 3 de [RE], junto con las consideraciones usuales que se aducen en su favor, pueden parecer los mejores candidatos, de entre todas las consideraciones incluidas en [RE], para generar derrotantes de <*S* sabe que *p*>.

En lo que sigue utilizaré la expresión “caso malo” para referirme al caso en el que *S* se encuentra en la posibilidad escéptica de error, creyendo falsamente que tiene una cicatriz en el codo derecho, y la expresión “caso

bueno” para referirme al caso en el que *S* se encuentra en un escenario normal, creyendo verdaderamente que tiene una cicatriz en el codo derecho.

Tal como el escéptico define el caso malo, *S* es incapaz de discernir entre éste y el caso bueno, de manera que (PEI) implica que *S* no sabe que no se encuentra en el caso bueno, aun cuando de hecho se encuentre en el caso malo y *viceversa*. Por ejemplo, si de hecho me encuentro en el caso malo, siendo un cerebro sin cuerpo en una cubeta, estoy siendo estimulado artificialmente para que mi experiencia y toda mi vida mental me parezca que es como sería si estuviera en el caso bueno; y a la inversa, si de hecho me encuentro en el caso bueno mi experiencia y toda mi vida mental me parece que es como sería si estuviera en el caso malo. De modo que, para mí, estar en cualquiera de los dos casos sería indistinguible de estar en el otro. La intuición a la que apela (PEI) es que debido a esa indistinguibilidad no puedo saber en qué caso me encuentro de hecho.

(PEI) ha sido cuestionado sobre distintas bases. Por ejemplo, Williamson (2000), pp. 165-168, sostiene que el caso bueno y el malo no son epistémicamente simétricos, como (PEI) asume que lo son, pues, según él, si uno está en el caso malo, efectivamente *no puede saber* que no está en el caso bueno, pero si uno está en el caso bueno *sí puede saber* que no está en el caso malo. Por otra parte, Williamson piensa que el escéptico necesita de hecho un principio más fuerte que (PEI), uno que postule no meramente que la evidencia de uno en el caso bueno y en el malo es *indistinguible*, sino que postule que es la *misma*. Llamemos a ese principio “mismidad de evidencia”. Williamson argumenta en detalle [Williamson (2000), pp. 169-183] que el mejor argumento en favor de mismidad de evidencia fracasa²⁰. En este trabajo no puedo detenerme a examinar los argumentos de Williamson con el detalle que merecen. Sin embargo, quiero argumentar brevemente que el razonamiento escéptico *no necesita* un principio tan fuerte como el de la mismidad de evidencia, sino que le basta un principio de indiscernibilidad como (PEI). Existe una manera de entender los efectos que la indiscernibilidad tiene sobre nuestro conocimiento, que la discusión de Williamson no considera, y que reivindica a (PEI) como un principio que el escéptico puede utilizar racionalmente.

Uno puede rechazar la tesis de la mismidad de evidencia adoptando una concepción de evidencia como la que esboqué en la sección 2 de este trabajo, la cual implica que *S* tiene diferente, aunque indistinguible, evidencia en el caso bueno y en el caso malo. Por ejemplo, mientras que en el caso bueno *S* tiene como evidencia la proposición *tengo una cicatriz en el codo derecho*, en el caso malo no tiene esa proposición como evidencia sino sólo la proposición *las cosas me aparecen como si tuviera una cicatriz en el codo*

derecho. Adoptando esta concepción de la evidencia, uno puede seguir aceptando (PEI) sobre la siguiente base. El hecho de que uno sepa que la evidencia que uno tiene en un caso particular (sea cual sea) es indistinguible de la evidencia que uno tendría si ese caso particular fuera el caso malo, hace que la evidencia que uno tiene en ese caso particular (sea cual sea) se vuelva *inutilizable* para inferir a partir de ella que uno no está en el caso malo. Veamos por qué esto es así.

Aunque uno de hecho esté en el caso bueno, y por lo tanto la evidencia que uno de hecho tiene implique que no está en el caso malo, el conocimiento que uno tiene sobre la indiscernibilidad de la evidencia disponible en ambos casos hace que no pueda utilizar la evidencia que de hecho tiene en el caso bueno para concluir que no está en el caso malo. La razón por la que es inutilizable de esa manera la evidencia que se tiene en el caso bueno es que uno sabe que, si estuviera en el caso malo, trataría de utilizar la (diferente pero indistinguible) evidencia que tiene en tal caso para concluir *también* (aunque ahora falsamente) que no está en el caso malo. Uno sabe que procedería inferencialmente de la *misma manera* en ambos casos, a pesar de que la evidencia que tendría en cada caso sería *diferente*. Es esta *insensibilidad* del propio proceder inferencial relativamente a las diferencias de evidencia en cada caso, lo que hace que uno no pueda utilizar la evidencia que tiene en el caso bueno para concluir, mediante ese proceder inferencial, que no está en el caso malo.

Quiero enfatizar que mi objetivo no es argumentar que (PEI) sea verdadero; para esto tendría que discutir diferentes maneras de matizar su formulación y responder objeciones en su contra, y no he hecho nada de esto. Solo he querido esbozar una manera racional de aceptarlo que no suponga un compromiso con una tesis tan fuerte como la de la misma de la evidencia. Como he señalado desde el principio, mi objetivo no es discutir si los principios usados en [RE] son verdaderos o no, quiero conceder que lo son y mostrar que aun así [RE] no produce derrotante alguno de nuestro conocimiento del mundo²¹.

Lo que ahora debemos investigar es si, dada la concepción de evidencia con la que estamos trabajando, que implica que *S* tiene diferente evidencia en el caso bueno y en el malo, (PEI) y la premisa 3 de [RE] a la que justifica, constituyen o generan alguna evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo.

Creo que podemos eliminar la hipótesis de que la premisa (3) *en sí misma* constituya evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo. En primer lugar, no constituye evidencia *refutatoria*: el hecho de que no sepa que no soy un cerebro en una cubeta ('CEC', de aquí en adelan-

te) no hace más probable que mi creencia de que tengo una cicatriz en el codo derecho sea falsa. Podemos ver que esto es así si notamos que, de acuerdo con (PEI), aun estando en el caso bueno no sé que no soy un CEC, sin embargo, dada la evidencia (perceptiva, testimonial, etc.) que *de hecho* tengo en el caso bueno, la probabilidad de que mi creencia de que tengo una cicatriz en el codo derecho sea falsa es extremadamente baja. El razonamiento filosófico de sillón que esboqué tres párrafos más arriba y que me convence de que aun en el caso bueno no sé que no soy un CEC, no altera el hecho de que, en el caso bueno, dada la evidencia que en él tengo, la probabilidad de que mi creencia sobre la cicatriz sea falsa es extremadamente baja. Por lo tanto, el que no sepa que no soy un CEC no hace más probable que mi creencia sobre la cicatriz sea falsa, es decir que el que no sepa que no soy un CEC no constituye evidencia refutatoria de mi conocimiento sobre la cicatriz.

La explicación de que el hecho de que no sepa que *no-H* no altere las relaciones probabilísticas entre la evidencia que de hecho tengo y la proposición p que pretendo saber, y que por lo tanto no constituya evidencia refutatoria de mi conocimiento de p , radica en *el modo como* he llegado a la conclusión de que no sé que *no-H*. Una forma en la que puedo llegar a la conclusión de que no sé que una posibilidad de error no ocurre es cuando se me ha presentado evidencia de que podría ocurrir y yo no consigo descartarla. Cuando llego a la conclusión de que no sé que *no-PE* (donde 'PE' es una determinada posibilidad de error en la que p es falsa) de esa manera *evidencial*, el hecho de que no sepa que *no-PE* sí cambia las relaciones probabilísticas entre mi evidencia y p , pues la evidencia en favor de *PE* que hace verdad que no sepa que *no-PE* automáticamente también hace más probable que mi creencia en p sea falsa. Por ejemplo, si alguien me muestra una grabación en la que, mientras dormía, un grupo de especialistas en VFX me colocaba un maquillaje excelentemente logrado de cicatriz en mi codo, y no hago nada para descartar esta evidencia, entonces esta no solo hace que sea verdad que no sé que ese episodio no ocurrió, sino que simultáneamente hace más probable que mi creencia sobre la cicatriz en mi codo sea falsa y, por lo tanto, constituye evidencia refutatoria de mi pretendido conocimiento sobre la cicatriz. Pero esto es justo lo que no ocurre en el caso escéptico: he llegado a la conclusión de que no sé que *no-H*, no porque me haya percatado de que no he descartado evidencia en favor de *H*, pues tal evidencia nunca se presentó; he llegado a esa conclusión de un modo totalmente *no evidencial*, a través de un argumento *a priori* acerca de ciertas (pretendidas) consecuencias cognitivas de la indiscernibilidad. Es el origen no evidencial de

mi conclusión de que no sé que *no-H* lo que impide que pueda alterar las relaciones probabilísticas entre la evidencia que de hecho tengo y la proposición sobre mi cicatriz, en particular, es lo que impide que haga más probable que mi creencia sea falsa y que así pueda constituir un refutador de mi conocimiento sobre la cicatriz.

Por razones similares, el que no sepa que no soy un CEC no constituye evidencia *socavadora* de mi conocimiento del mundo: el hecho de que no sepa que no soy un CEC no hace más probable que mi creencia de que tengo una cicatriz en el codo provenga de una fuente que no sea lo suficientemente fiable. El razonamiento filosófico de sillón que me convence de que aun en el caso bueno no sé que no soy un CEC, no altera el hecho de que dada la evidencia (perceptiva, testimonial, etc.), que en tengo en ese caso, la probabilidad de que mi creencia sobre la cicatriz provenga de una fuente que no sea lo suficientemente fiable es extremadamente baja. Nuevamente, lo que explica que mi conclusión de que no sé *no-H* no haga más probable que mi creencia sobre p provenga de una fuente que no sea fiable, es la forma totalmente no evidencial en la que llegué a esa conclusión. Por lo tanto, el que no sepa que *no-H* no constituye evidencia *socavadora* de mi conocimiento de que p .

Ahora quiero examinar si las consideraciones de indistinguibilidad sobre las que se apoya (PEI) pueden generar alguna evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo de alguna otra manera, *que no sea a través de la premisa (3)* a la cual (PEI) justifica.

Comencemos con la cuestión de si las consideraciones que sustentan (PEI) pueden generar evidencia *socavadora* de nuestro conocimiento del mundo. Asumamos que de hecho estoy en el caso bueno en la que p es verdadera y que formo entonces la creencia de que p . Ahora bien, puesto que el caso malo es *indistinguible para mí* de la situación en la que de hecho formé la creencia de que p , se sigue que si formé la creencia de que p en el caso bueno también la formaré en el caso malo. Pero si esto es así, de ello parece seguirse que la forma como llegué a creer que p en el caso bueno no es suficientemente fiable, pues me habría llevado a creer p aun en el caso malo, donde p es *falsa*. Esto parecería sugerir que bastaría con que me percatara de esta (presunta) consecuencia que la indistinguibilidad tiene sobre la fiabilidad del modo como llego a creer que p , para que tuviese un *socavador* de mi conocimiento de que p .

Creo que pueden ofrecerse tres líneas de respuesta al razonamiento anterior:

(i) En primer lugar, uno puede cuestionar que la forma como se llega a creer que p en el caso bueno sea la *misma* forma como se llega a creer que p en el caso malo. Después de todo, cada una de esas formas de llegar a creer que p involucra *diferentes mecanismos causales* (en el caso malo se trata de las estimulaciones artificiales de distintas partes del cerebro en la cubeta, mientras que en el caso bueno se trata de los mecanismos típicos de la percepción verídica) y cada una de esas formas de llegar a creer incorpora como datos de entrada *diferentes evidencias* (en el caso malo, la mera apariencia sensorial de que p , mientras que en el caso bueno es la percepción verídica de que p). Si uno tipifica las formas de llegar a creer que p en términos de los mecanismos cognitivos involucrados y de las evidencias que funcionan como datos de entrada en cada caso, entonces la forma de llegar a creer que p en el caso bueno es de un *tipo diferente* de la del caso malo. Por lo tanto, el hecho de que la forma de llegar a creer que p usada en el caso malo lleve sistemáticamente a la falsedad no es evidencia alguna de que la (diferente) forma de llegar a creer que p usada en el caso bueno no sea lo suficientemente fiable.

(ii) Pero aun cuando uno se resista a tipificar las formas de llegar a creer que p del modo sugerido en el párrafo anterior, y piense que las formas de llegar a creer que p que figuran en el caso bueno y en el malo son del *mismo tipo*, todavía puede responderse al argumento de arriba sobre las siguientes bases. El hecho de que la forma de llegar a creer que p usada en el caso malo me lleve a creer falsedades en el caso malo, no implica por sí solo que esa forma de llegar a creer que p no sea *suficientemente* fiable. Si la posibilidad escéptica de hecho no ocurriera y el mundo fuera como creemos que es, entonces la posibilidad escéptica sería una posibilidad de error *extremadamente remota* con respecto al mundo que de hecho es el caso. Por lo tanto, el hecho de que la forma de llegar a creer que p condujera sistemáticamente al error en esa posibilidad remota no constituiría evidencia de que esa forma de creer *de hecho* no sea lo *suficientemente* fiable. Una forma de creer que p puede ser suficientemente fiable porque es fiable en el mundo tal como de hecho es, así como en posibilidades cercanas, aun cuando en una posibilidad extremadamente remota conduzca sistemáticamente al error²². El umbral de suficiencia para la fiabilidad de una forma de creer que p no tiene que extenderse a cualquier posibilidad imaginable. Desde luego, el escéptico replicaría que esta respuesta depende de asumir que el mundo que de hecho es el caso es uno con respecto al cual la posibilidad escéptica sea extremadamente remota, y dado el argumento escéptico, al asumir eso, nos

acercamos peligrosamente a cometer una petición de principio. Pero si mantenemos un estricto agnosticismo (como desearía el escéptico) acerca de cuán lejana o cercana sea la posibilidad escéptica con respecto al mundo que de hecho sea el caso, entonces de ello se sigue que simplemente no puede saberse si la forma en la que se llega a creer que p es o no suficientemente fiable: si la posibilidad escéptica fuera *cercana* al mundo real, entonces esa forma de creer no sería suficientemente fiable (porque conduciría sistemáticamente al error en una posibilidad cercana); pero si la posibilidad escéptica fuera *remota* con respecto al mundo real, entonces esa forma de creer sí sería lo suficientemente fiable (porque no conduciría al error en ninguna posibilidad cercana). Simplemente no sabemos cual es el caso que de hecho ocurre. Pero este agnosticismo respecto de si la forma de creer que p es lo suficientemente fiable, es algo muy diferente de la propuesta inicial según la cual *la mera consideración* de que en el caso malo la forma de creer que p nos llevaría sistemáticamente al error constituye un socavador de nuestro conocimiento, i.e. evidencia de que no es una forma de creer que sea lo suficientemente fiable. Es claro en sí mismo que el agnosticismo sobre la fiabilidad real del modo de llegar a creer que p , que el escéptico está dispuesto a aceptar, no es *evidencia* de que esa forma de creer no sea de hecho lo suficientemente fiable. Pero el asunto crucial es que en medio de esta discusión no se nos ha dado una razón para pensar que aquella *mera consideración contrafáctica* sobre cómo sería la fiabilidad de la forma de llegar a creer que p en el caso malo, constituya *evidencia* de que esa forma de creer no sea lo suficientemente fiable y, por el contrario, podemos articular la siguiente razón para pensar que tal consideración contrafáctica no constituye tal evidencia.

(iii) Un socavador se define como evidencia que hace *más probable* que la forma como se llega a creer no sea lo suficientemente fiable. Para obtener evidencia de este tipo en contra de la fiabilidad de una forma de llegar a creer que p tenemos que conocer el *registro real* de esa forma de llegar a creer, tenemos que saber que *de hecho* esa forma de creer no se ha comportado fiablemente en un rango de situaciones que sea relevante para evaluar si es o no suficientemente fiable²³. Este tipo de evidencia, relativa a cómo se ha comportado de hecho una forma de llegar a creer que p en un rango de situaciones relevantes, sí puede hacer más probable que esa forma de creer no sea lo suficientemente fiable. En cambio, la mera consideración *contrafáctica* de que la forma de creer me llevaría a creer sistemáticamente falsedades en una cierta situación ima-

ginaria *no* hace más probable que esa forma de creer no sea lo suficientemente fiable, es decir, no hace más probable que esa forma de creer no sea fiable en su rango de situaciones relevantes. Si fuera posible producir evidencia de que una forma de llegar a creer no es suficientemente fiable mediante el tipo de consideraciones contrafácticas que estamos discutiendo, entonces podríamos producir evidencia de que *cualquier* forma de llegar a creer algo sobre el mundo no es suficientemente fiable simplemente *imaginando* situaciones en las que esa forma de llegar a creer nos llevaría sistemáticamente a creer falsedades. Pero obviamente es imposible producir evidencia en contra de la fiabilidad real de una forma de llegar a creer usando la imaginación de esa manera.

En vista de las tres razones previas creo que podemos concluir que las consideraciones sobre indistinguibilidad de casos que sustentan (PEI) no ponen a nuestra disposición un socavador de nuestros conocimientos del mundo.

Pasemos, finalmente, a la cuestión de si las consideraciones que sustentan (PEI) pueden generar alguna evidencia *refutatoria* de nuestro conocimiento del mundo. Nuevamente asumamos que de hecho estoy en el caso bueno, en el que p es verdadera y que formo entonces la creencia de que p . Ahora bien, según (PEI), estando en el caso bueno *no sé* que no me encuentro en el caso malo, de manera que, *relativamente a lo que sé* en el caso bueno *podría* estar en el caso malo, que es una situación en la que mi creencia de que p sería falsa. Pero si esto es así, de ello se sigue que, *relativamente a lo que sé* en el caso bueno, mi creencia de que p *podría* ser falsa. Esta breve reflexión sobre las consecuencias de (PEI) con respecto a lo que no sé estando en el caso bueno parecería garantizar que en tal caso estaría a mi disposición un *refutador* de mi supuesto conocimiento de que p ; ese refutador sería la creencia respaldada de que p podría ser falsa.

Creo que el razonamiento anterior no es correcto por la siguiente razón. Un refutador está definido como evidencia que hace más probable que la proposición creída sea falsa. Ahora bien, el razonamiento anterior simplemente señala la *posibilidad lógica* de que mi creencia sea falsa, es decir, simplemente señala que hay una situación posible, que no puedo eliminar, a raíz de que es indistinguible de la situación presente en la que mi creencia sería falsa²⁴. Pero el mero hecho de que una posibilidad en la que lo que creo sea falsa, no sea inferencialmente eliminable, no constituye evidencia de que mi creencia sea falsa simplemente porque no hace más probable que lo sea. La razón de que esto sea así es que la posibilidad en cuestión nunca deja de ser *meramente lógica*, debido a que nunca se presenta evidencia

de que podría ocurrir. Si se presentara evidencia en favor de esa posibilidad la situación cambiaría, pues entonces el hecho de que no pudiera descartarla inferencialmente sí implicaría que es más probable que mi creencia en p fuera falsa, debido a que la evidencia no descartada en favor de la posibilidad haría más probable que p fuese falsa. Pero dado que nunca se presenta evidencia en favor de la posibilidad escéptica, el hecho de que no podamos eliminarla inferencialmente no afecta a cuán probable sea mi creencia en p , dada la evidencia que de hecho tengo. Como puede apreciarse, la razón por la cual las consideraciones de indistinguibilidad que sustentan (PEI) no generan un refutador de nuestro conocimiento del mundo es fundamentalmente la misma por la que la premisa (3) de [RE], en sí misma, no genera un refutador tal: esas consideraciones constituyen un modo totalmente *no evidencial* de concluir que no sé que *no-H*. Si fuera posible producir evidencia de que una creencia es falsa mediante el procedimiento de imaginar una posibilidad lógica incompatible con la verdad de esa creencia y señalando que esa posibilidad no es inferencialmente eliminable, en vista de las consideraciones que sustentan a (PEI), entonces podríamos producir evidencia de que *cualquiera* de nuestras creencias sobre el mundo es falsa simplemente imaginando posibilidades incompatibles con su verdad, pero indistinguibles de ella, y que no son inferencialmente eliminables debido a las consideraciones que sustentan a (PEI). Pero obviamente no es posible producir *evidencia* en contra de la verdad de una creencia meramente utilizando la imaginación de esa manera.

Por estas razones, la reflexión señalada dos párrafos arriba sobre las consecuencias de (PEI) con respecto a lo que uno no sabe estando en el caso bueno, no pone a nuestra disposición un *refutador* de nuestros conocimientos del mundo.

Con esto concluye mi defensa de la premisa (B) del “Argumento Maestro” que formulé en la sección III de este trabajo:

- (A) Únicamente un derrotante de $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$ constituye un desafío epistémico exitoso a $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$.
- (B) (RE) no consigue presentar ningún derrotante de $\langle S \text{ sabe que } p \rangle$, para cualquier sujeto y cualquier proposición sobre el mundo externo.
- (C) (RE) no plantea un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo externo.

Ya que he justificado plenamente que el razonamiento escéptico no consigue presentar ningún derrotante de nuestro conocimiento del mundo externo, sólo resta que justifique la premisa (A) del “Argumento Maestro” para que el presente diagnóstico del escepticismo cartesiano esté completo.

V. SÓLO EVIDENCIA DERROTANTE CONSTITUYE UN DESAFÍO EPISTÉMICO EXITOSO

Dado que los derrotantes son o bien evidencia socavadora o bien evidencia refutatoria, la premisa (A) del “argumento Maestro” es equivalente a la tesis de que sólo evidencia que socava o que refuta a un pretendido conocimiento constituye un desafío epistémico exitoso a ese pretendido conocimiento. Tal vez podría pensarse que esta es una concepción demasiado estrecha y restrictiva sobre qué cuenta como un “desafío epistémico exitoso” a nuestro conocimiento del mundo. Después de todo, a pesar de todo el trabajo que he hecho en las secciones precedentes, mostrando que [RE] no presenta evidencia derrotante de nuestro conocimiento del mundo, ese razonamiento puede seguir pareciendo a muchos que constituye un desafío epistémico *en algún otro sentido*. Y creo que esto es correcto: [RE] sin duda plantea un desafío epistémico de algún tipo, la tesis de este trabajo es simplemente que no plantea un desafío epistémico *a nuestro conocimiento del mundo*. Quienes siguen convencidos de que [RE] presenta un desafío epistémico a nuestro conocimiento del mundo, no se equivocan con respecto a que [RE] presente un desafío epistémico, sino con respecto a que ese desafío epistémico concierna a nuestro conocimiento del mundo. De modo que el sentido en el que [RE] sí presenta un desafío epistémico no nos obliga a revisar lo que sea o cuente como un “desafío epistémico exitoso”, sino a aclarar qué es lo que está siendo desafiado. Podemos preservar la concepción de “desafío epistémico exitoso” formulada en [A], según la cual sólo un derrotante constituye un desafío epistémico exitoso al conocimiento, y con ella explicar cuál es el conocimiento que [RE] verdaderamente desafía.

Como señalé en la sección II, al igual que otras paradojas filosóficas, la paradoja [RE] plantea un problema para un cierto estilo de teorización sistemática. Utilizando la terminología que hemos introducido en este trabajo, podemos decir que el problema en cuestión es un desafío epistémico que [RE] plantea a la creencia filosófica de que puede construirse una teoría sistemática del conocimiento que incorpore en su arsenal de principios explicativos un principio sobre el conocimiento deductivo, como (PCC), y

un principio sobre las consecuencias de la indiscernibilidad para el conocimiento, como (PEI), *sin incurrir en paradoja*. El desafío que [RE] genera en contra de esa creencia filosófica consiste en que el teórico que asume aquellos dos principios puede deducir la conclusión *paradójica* de que nadie sabe nada sobre el mundo externo. Ese teórico se encuentra en la *paradójica* posición de que algunos principios de su teoría, que están independientemente vindicados por su poder explicativo, al combinarse conducen deductivamente a una conclusión inaceptable.

Así pues, el conocimiento que [RE] verdaderamente desafía, es el conocimiento filosófico de que (PCC) y (PEI) pueden combinarse en una teoría sistemática del conocimiento sin producir una paradoja. [RE] constituye un desafío epistémico exitoso de este conocimiento filosófico en el sentido de *desafío epistémico* que señala la premisa [A] del “Argumento Maestro”: genera un derrotante (más exactamente, un refutador) del conocimiento de que (PCC) y (PEI) pueden combinarse de un modo no *paradójico*.

El escepticismo cartesiano no derrota nuestro *conocimiento del mundo*, sino el *conocimiento filosófico* según el cual podemos construir una cierta teoría sistemática acerca de nuestro conocimiento del mundo.

VI. CONCLUSIONES

La tesis central en favor de la cual este trabajo ha argumentado puede formularse brevemente así: el escéptico cartesiano no presenta ninguna evidencia en contra de que sepamos algo acerca del mundo externo; por lo tanto, no presenta ningún desafío epistémico exitoso a nuestro *conocimiento del mundo*. Sin embargo, el escepticismo cartesiano sí presenta un desafío epistémico exitoso en contra de otro tipo de conocimiento, el *conocimiento filosófico* según el cual se pueden combinar, en una teoría sistemática del conocimiento, las verdades elementales de la deducción y de la indiscernibilidad sin incurrir en paradoja.

Un corolario de esta conclusión es que las potenciales modificaciones de los principios (PCC) y (PEI), que pueden proponerse, en parte, con el fin de que los principios resultantes sean inutilizables para llegar a la conclusión de [RE], no se encuentran adecuadamente motivadas por el deseo de “proteger” nuestro conocimiento del mundo de la “amenaza” del escepticismo cartesiano, pues tal amenaza a *nuestro conocimiento del mundo* no existe. La motivación genuina de esas maniobras de modificación tiene que encontrarse en que, como teóricos del conocimiento, con ellas buscamos evitar la paradoja a la que (PCC) y (PEI) conducen y, de esta ma-

nera, rescatar el *conocimiento filosófico*, que ha sido derrotado por el escepticismo cartesiano, según el cual las verdades elementales de la deducción y de la indiscernibilidad pueden combinarse sin paradoja.

Así pues, una teoría del conocimiento busca responder al escepticismo cartesiano en la medida que busca conciliar estas tres ambiciones teóricas: incorporar un principio que haga justicia a las intuiciones sobre la posibilidad del conocimiento deductivo que inicialmente dan lugar a (PCC); incorporar un principio que haga justicia a las intuiciones sobre cómo la indiscernibilidad puede conducir a la ignorancia, que inicialmente dan lugar a (PEI) y obtener una teoría que no dé lugar a paradojas.

En la sección II de este trabajo distinguí a los filósofos que piensan que el escepticismo cartesiano consigue plantear un desafío a nuestro conocimiento del mundo de aquellos que piensan que no lo consigue. Señalé que una característica de los primeros es que piensan que la teoría del conocimiento verdadera debe enseñarnos cómo reconciliar la fuerza del razonamiento escéptico con la convicción ordinaria de que sabemos muchas cosas sobre el mundo, mientras que los segundos no asignan a la teoría del conocimiento esa tarea reconciliadora. Mi posición combina actitudes que encontramos en las posiciones de ambos bandos. Estoy de acuerdo con el segundo bando –y en desacuerdo con el primero– en que el escepticismo cartesiano no plantea un desafío epistémico exitoso a nuestro conocimiento del mundo, aunque por razones muy diferentes de las que cualquiera de los miembros del segundo bando haya esgrimido. Pero estoy de acuerdo con el primer bando –y en desacuerdo con el segundo– en que la teoría del conocimiento verdadera tiene que efectuar una tarea reconciliadora; aunque ahora puede apreciarse que la reconciliación en cuestión no es entre la teoría filosófica y el sentido común, como sostienen los miembros del primer bando, sino entre distintas partes o ambiciones de la teoría filosófica misma²⁵.

Instituto de Investigaciones Filosóficas–UNAM

Ciudad Universitaria

Coyacán, CDMX, México

E-mail: miguelangel.fernandezvarga@gmail.com

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido escrito gracias al financiamiento otorgado por el proyecto PAPIIT IN-400513, “Conocimiento y escepticismo”, de la DGAPA, UNAM.

NOTAS

¹ En este grupo se incluyen, por ejemplo, quienes piensan que ninguna ejemplificación correcta del principio de clausura puede combinarse con las posibilidades escépticas de error para generar la conclusión escéptica deseada; véase Leite (2004), Blome-Tillmann (2006), David & Warfield (2008). Más antiguamente Dretske (1970) y Nozick (1981) propusieron teorías del conocimiento en las cuales el principio de clausura tiene contraejemplos, uno de los cuales ocurre, según ellos, precisamente cuando el escéptico cartesiano trata de usarlo en la premisa mayor de su razonamiento.

² En una lectura de Carnap (1958), (1967), él haría un diagnóstico de este tipo; las posiciones de Putnam (1981) y Davidson (1986) también pueden clasificarse en este grupo.

³ Se han ofrecido respuestas al escepticismo cartesiano que no se dejan clasificar felizmente en el esquema bipartito que utilizo. Piénsese, por ejemplo, en la respuesta de Moore (1939). En ocasiones Moore parece conceder al escéptico las premisas que necesita para derivar la conclusión de que no sabemos nada del mundo [Moore (1939), p. 169], lo cual parecería equivaler a conceder que el escéptico consigue plantear un problema genuino. Pero en otras partes, como es bien sabido, Moore señala que es *obvio* que la conclusión del escéptico es falsa, sin dar mayores explicaciones, lo cual parece equivaler a sostener que el escéptico realmente no consigue plantear un problema genuino para nuestro conocimiento.

⁴ Puesto que el escéptico busca la conclusión universal de que no sabemos *ninguna* proposición del mundo exterior, la hipótesis del error que ha de usarse en [RE] tiene que ser tal que sea incompatible con la verdad de *cualquier* proposición sobre el mundo exterior; de lo contrario habría algunas proposiciones sobre el mundo exterior con respecto a las cuales el segundo conjunto del antecedente de la premisa 1 no podría satisfacerse, por lo cual no se cumplirían las condiciones para la aplicación del principio de clausura; además de que la premisa 2 del argumento sería falsa. Una hipótesis escéptica del error que *no* es apta para usarse en [RE] con el fin de alcanzar la conclusión universal señalada, es la hipótesis del sueño, pues hay muchas proposiciones sobre el mundo exterior que pensamos que sabemos y cuya verdad no es incompatible con la hipótesis de que estamos soñando. En este trabajo dejo de lado la cuestión de si hipótesis como la del sueño podrían usarse para alcanzar la conclusión que busca el escéptico y de cómo sería exactamente el argumento escéptico apto para tal propósito.

⁵ En David y Warfield (2008), puede encontrarse una ilustración de esta estrategia con respecto al principio de clausura.

⁶ De aquí en adelante usaré de manera intercambiable las expresiones “desafiar exitosamente X”, “dar razones para abandonar X” y “poner en duda X”; si al lector le parece que el uso ordinario no valida estas asimilaciones, pueden verse como una estipulación lingüística.

⁷ Podría pensarse que un tipo de fenómeno asociado con la “intrusión pragmática” [*pragmatic encroachment*] milita en contra de mi afirmación en el texto

principal: si lo que está en juego es algo muy importante, entonces mi pretendido conocimiento de que el banco abrirá el sábado y podré depositar mi cheque, podría verse amenazado por la mera contemplación de la posibilidad de que de hecho esté cerrado, aun cuando no tenga evidencia que apunte en esa dirección. Quiero responder a esta sugerencia con dos observaciones. En primer lugar, en la descripción canónica de este tipo de caso de “alta importancia” [*high stakes*], el sujeto de hecho sí tiene presente algún tipo de evidencia a favor de la posibilidad que contempla. Al sujeto que dice saber, alguien le recuerda que “... a veces los bancos cambian sus horarios” [Stanley (2005), p. 4] y como resultado el sujeto concede que no sabe que el banco estará abierto el sábado, pues no puede descartar la posibilidad de que el banco haya cambiado de horario. La posibilidad que le han hecho contemplar no es meramente imaginada, sino que se presenta como algo que hay alguna razón para pensar que podría ocurrir. Claro que podríamos describir un caso en el que no exista absolutamente ninguna evidencia en favor de la posibilidad de error que el sujeto contempla, pero entonces, por más importante que sea lo que esté en juego, no es para nada claro que la intuición dicte que, en un caso así, el conocimiento del sujeto esté amenazado. En segundo lugar, aun cuando fuese verdad que la importancia de lo que está en juego hiciera enteramente prescindible la evidencia como elemento que convierte a la posibilidad de error contemplada en una amenaza a nuestro conocimiento, este hecho tendría escaso valor para el escéptico, pues él desea llegar a la conclusión de que no conocemos *ninguna* proposición del mundo externo, incluidas todas aquellas de cuyo conocimiento *nada importante* depende. En éstos casos no existiría la razón que (estamos suponiendo) hace prescindible la evidencia como factor que convierte la posibilidad contemplada en una amenaza para nuestro conocimiento. Entonces resurgiría la pregunta de por qué deberíamos aceptar que la mera consideración de la posibilidad constituya una amenaza tal.

⁸ Algunos contextualistas sobre las atribuciones de conocimiento [cf. Lewis (1996)] negarían mi afirmación en el texto principal, pues piensan que basta con idear y mencionar una posibilidad de error para alterar los “estándares” de conocimiento de tal forma que mi conocimiento se vea genuinamente amenazado por esa mera mención. El diagnóstico del escepticismo cartesiano que presento en este trabajo me compromete a rechazar al menos *este componente* de esas teorías contextualistas. Puesto que en este trabajo no tengo el espacio para argumentar por qué el enfoque que prefiero es superior al del contextualismo en lo que se refiere a explicar qué hace que una posibilidad de error se convierta en una amenaza real a nuestro conocimiento, debo limitarme a advertir que todo lo que viene a continuación simplemente asume la falsedad de esa parte del contextualismo. De modo que de aquí en adelante la audiencia a la que me dirijo incluye solo aquellos que rechazan esa parte del contextualismo que, estoy seguro, son la mayoría.

⁹ Grundmann (2011), p. 157, argumenta que “no existen derrotantes fácticos”. La idea de que la mera existencia de ciertas proposiciones verdaderas, independientemente de si el sujeto las cree o debería creerlas, puede derrotar su justificación para creer algo, es una idea que se desarrolló como parte de una res-

puesta a los contraejemplos Gettier. La propuesta era definir el conocimiento como una creencia verdadera cuya justificación no está derrotada, y se interpretaba ‘derrotar’ en términos de derrotantes fácticos. Pueden verse ejemplos de este tipo de teoría en Lehrer y Paxson (1969) y Klein (1976). Hasta donde sé, la idea de que hay derrotantes fácticos sólo ha sido usada en el contexto de esas teorías que buscan responder a los contraejemplos Gettier.

¹⁰ Pollock & Cruz (1999), pp. 196-197, introducen una distinción semejante a la que aquí uso. Traduzco sus términos “undermining defeater” como *socavador* y “undercutting defeater” como *refutador*. Algunos autores distinguen un tercer tipo de derrotantes que podríamos denominar “refutadores de razones” [cf. Grundmann (2011), p. 158]. Estos consisten en creencias respaldadas acerca de que las razones sobre las que se basa una creencia son falsas; en este sentido los “refutadores de razones” podrían verse como si cuestionaran que realmente tengas razones para sostener tu creencia. Dejo a estos “refutadores de razones” fuera de la discusión extensa porque pueden entenderse de tal forma que sean una subespecie de los socavadores: si creer que p sobre la base de R se concibe como el modo en el que llegas a creer que p , entonces la evidencia en contra de la verdad de R (refutador de razón), automáticamente es evidencia en contra de la fiabilidad del correspondiente modo de llegar a creer que p (socavador). En cualquier caso, será claro cómo extender mis argumentos para mostrar que [RE] no genera refutadores de razones; omito llevar a cabo esa extensión en el trabajo pues éste es ya demasiado largo en su forma presente.

¹¹ Esta afirmación ignora a los derrotantes normativos, pero ya expliqué en el punto 1 de esta sección por qué me concentraré exclusivamente en los derrotantes doxásticos.

¹² Estrictamente hablando, según la concepción que adoptaré, para *tener un derrotante* de alguno de sus conocimientos, además de que S crea respaldadamente una cierta evidencia que de hecho es derrotante, se requiere que cumpla una condición más: tiene que *creer respaldadamente que esa evidencia es derrotante*, i.e. que es evidencia que hace suficientemente más probable que p sea falsa o que el modo como llegó a creer que p no sea lo suficientemente fiable. En este momento no cito aun esta condición adicional para *tener un derrotante* porque se desprende del modo como explicaré la noción de *tener evidencia p de que H* , y aun no he llegado a ésta explicación, que es justo lo que sigue en el texto principal. En los dos párrafos finales de la presente sección pueden verse las formulaciones completas de en qué consiste *tener un derrotante*.

¹³ Puede verse en Zalabardo (2012), pp. 74-86, una discusión de un conjunto de condiciones que en general me parece que se encuentran en la dirección correcta para ser condiciones probabilísticas suficientes para que p sea evidencia de H . En Achinstein (2001), pp. 69-94, puede verse una discusión de algunas críticas al uso de la probabilidad para elucidar la noción de evidencia.

¹⁴ Queda abierta la cuestión de si hay un sentido sustancial de ‘objetivo’ en el que las frecuencias relativas y las propensiones sean objetivas, mientras que la relación probabilística entre H y la evidencia p en su favor *no* lo sea. Véanse en Hacking

(2001), pp. 130-133, algunas observaciones críticas en relación con lo poco fructífero que puede resultar usar la dicotomía “objetivo”/“subjetivo” para clasificar las diferentes interpretaciones de la probabilidad. Aquí decidí usarla en parte porque hacerlo es una práctica extendida, pero sobre todo para enfatizar que la probabilidad evidencial posee los rasgos de la “objetividad”: que p puede ser evidencia de H aunque nadie lo crea, y que alguien puede creer que lo es cuando en realidad no lo sea. En Mellor (2005), cap. 1; Hacking (2001), pp. 127-150 y Childres (2013), caps. 1-3, pueden encontrarse exposiciones de las concepciones “objetivas” y “subjetivas” de la probabilidad.

¹⁵ Hay una noción diferente de *tener un derrotante*, según la cual para tener un derrotante D es suficiente con creer D y que D de hecho haga más probable que p sea falsa o que el modo mediante el que S formó la creencia en p no sea lo suficientemente fiable, sin que el sujeto tenga que *ser consciente* de que D tiene alguno de estos efectos. Esta concepción me parece equivocada por la misma razón que sería erróneo decir que *tiene evidencia* de que tengo varicela, cuando sólo crees que tengo ciertas marcas en la piel y de hecho la presencia de esas marcas hace más probable que tenga varicela, sin que seas consciente de que existe esta conexión entre las marcas y la enfermedad.

¹⁶ Así que para que un derrotante derrote un presunto conocimiento de que p , tiene que elevar la probabilidad de que p sea falsa o de que el modo de creer que p no sea lo suficientemente fiable en *un grado suficientemente alto*. Dejo abierta la cuestión de en qué grado exactamente un derrotante tiene que elevar esas probabilidades para que derrote un presunto conocimiento. Esta es una cuestión compleja que no puedo discutir aquí. Afortunadamente en este trabajo no es necesario que dé precisión a este asunto, pues en los argumentos que siguen alego que el razonamiento escéptico no consigue presentar derrotantes de nuestro conocimiento del mundo *en absoluto*, es decir, que no consigue presentar evidencia que eleve en *ningún grado* la probabilidad de que las cosas que creemos sobre el mundo externo sean falsas o que nuestros modos de formar creencias sobre el mundo externo no sean fiables.

¹⁷ El caso sería muy diferente si se nos diera evidencia de que el refutador podría ocurrir, pues entonces deja de ser meramente imaginado y pasa a ser un refutador real que derrota nuestro conocimiento de p . Esto haría que p dejara de estar disponible como premisa para realizar cualquier inferencia, en particular para inferir la falsedad del refutador en cuestión.

¹⁸ Evidentemente las ideas de este párrafo están meramente esbozadas, requerirían una explicación y defensa mucho más extensas si lo que buscara fuese *mostrar* que la premisa 1 de [RE] es verdadera. Pero recuérdese que no busco mostrar que las premisas de [RE] sean verdaderas; en última instancia quiero *conceder* su verdad y mostrar que aun así no consiguen plantear un desafío a nuestro conocimiento del mundo. Cuando explico el tipo de razones que pueden aducirse en favor de esas premisas, lo hago solo con el fin de ilustrar cómo pueden aceptarse racionalmente. El examen pleno de las razones que sustentan esas premisas pertenece más al proyecto de cómo *resolver la paradoja* que [RE] genera, que no es tema

del presente trabajo. El tema de este trabajo es argumentar que [RE] no genera otro problema: *un desafío epistémico a nuestro conocimiento del mundo*.

¹⁹ Véanse esas consideraciones en la sección IV. 4 más abajo.

²⁰ Silins (2005) alega que hay mejores argumentos, diferentes del que Williamson critica, a favor de la mismidad de la evidencia.

²¹ Véase la nota 18.

²² Aquí estoy echando mano de las intuiciones que generalmente apoyan la llamada condición de seguridad [*safety*] para el conocimiento. Una creencia es segura cuando no es fácil que pudiese haber resultado falsa, es decir, cuando en un conjunto relevante de posibilidades cercanas, si tienes la creencia, esta es verdadera. Estoy aplicando la noción de seguridad a los modos de creer que p : un modo de creer que p es seguro cuando no es fácil que conduzca al error, es decir, cuando en un conjunto relevante de posibilidades cercanas, si se usa conduce a la verdad. Lo que digo en el texto principal es que la fiabilidad *suficiente* que nos interesa que tenga un modo de creer que p , es la que está implicada por el hecho de que ese modo de creer sea seguro, en el sentido anterior; lo que ocurra a la fiabilidad de ese modo de creer más allá del conjunto relevante de posibilidades cercanas, no es relevante para determinar si es *suficientemente* fiable. Numerosos filósofos actuales piensan que la seguridad [*safety*] es necesaria para el conocimiento [véanse Williamson (2000), pp. 124, 147; Sosa (1999), p. 146; Pritchard (2009)]. En este trabajo no deseo comprometerme con esa posición; como acabo de señalar, uso el concepto de seguridad únicamente para identificar el alcance que la fiabilidad de un modo de creer que p tiene que tener para que lo consideremos *suficientemente* fiable.

²³ El caso del testimonio experto parecería contraejemplificar mis afirmaciones en el texto principal, pues parece que el testimonio de un experto puede poner en cuestión el modo de formación de creencias que se utiliza, aun cuando este desconozca el registro real de su fiabilidad. Sin embargo, hay que hacer un par de distinciones. Parece haber dos formas en las que un testimonio experto puede poner en duda mi modo de formación de creencias: informándome que ese modo no es suficientemente fiable, o informándome de algo que contradice el resultado que obtengo siguiendo mi modo de formación de creencias. En el primer caso el testimonio experto es simplemente una forma alternativa, indirecta, de conocer el registro real de mi modo de formación de creencias, por lo cual, lo que digo en el texto principal se sostiene; en el segundo caso lo que tenemos es que el testimonio experto me ofrece evidencia de que lo que llego a creer usando mi modo de creer es falso, de manera que en este caso el testimonio me ofrece un *refutador*, mas *no un socavador*, que es el tipo derrotante que estoy discutiendo en el texto principal.

²⁴ Como vimos en la subsección IV. 1, pueden usarse otro tipo de consideraciones para sostener que la posibilidad escéptica de error H *sí* es inferencialmente eliminable. Lo que estoy haciendo en la parte presente del texto principal es conceder que H *no* es inferencialmente eliminable (como se alega en la justificación de la premisa 3 de [RE]) y argumentar que, aun así, ese hecho no genera un refutador de nuestro conocimiento del mundo.

²⁵ Quiero dar las gracias a Elia Zardini, a José Zalabardo y a dos dictaminadores anónimos de **teorema**, por sus comentarios críticos a una versión previa de este trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHINSTEIN, P. (2001), *The Book of Evidence*, Oxford, Oxford University Press.
- BERGMAN, M. (2006), *Justification Without Awareness*, Oxford, Oxford University Press.
- BLOME-TILLMANN, M. (2006), “A Closer Look at Closure Scepticism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, CVI, pp. 383-392.
- CARNAP, R. (1967), “Pseudoproblems in Philosophy”, en su *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1958), “Empiricism, Semantics and Ontology”, suplemento de su *Meaning and Necessity*, segunda edición, Chicago, The University of Chicago Press.
- CHILDRES, T. (2013), *Philosophy and Probability*, Oxford, Oxford University Press.
- DAVID, M. & WARFIELD, T. A. (2008), “Knowledge-Closure and Skepticism”, en Q. Smith (comp.), *Epistemology. New Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- DAVIDSON, D. (1986), “Empirical Content”, en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation: Essays on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell.
- DE ROSE, K. (1995), “Solving the Sceptical Problem”, *The Philosophical Review*, vol. 104, pp. 1-51.
- DRETSKE, F. (1970), “Epistemic Operators”, *The Journal of Philosophy*, vol. 67, pp. 1007-1023.
- GRUNDMANN, T. (2011), “Defeasibility Theory”, en S. Bernecker y D. Pritchard (comps.), *The Routledge Companion to Epistemology*, Oxford y Nueva York, Routledge, pp. 156-166.
- HACKING, I. (2001), *An Introduction to Probability and Inductive Logic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KLEIN, P. (1976), “Knowledge, Causality and Defeasibility”, *The Journal of Philosophy*, vol. 73, pp. 792-812.
- LACKEY, J. (2008), *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- LEHRER, K. & PAXON, T. (1969), “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”, *The Journal of Philosophy*, vol. 66, pp. 225-237.
- LEITE, A. (2004), “Scepticism, Sensitivity and Closure or Why the Closure Principle is Irrelevant to External World Scepticism”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4, pp. 335-350.
- LEWIS, D. (1996), “Elusive Knowledge”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 74, pp. 549-567.
- MELLOR, H. (2005), *Probability: A Philosophical Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge.

- MOORE, G. E. (1939), "Proof of an External World", reimpresso en T. Baldwin (comp.), *G. E. Moore: Selected Writings*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, pp. 147-70. Las referencias son a la reimpresión.
- NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- POLLOCK, J. & CRUZ, J. (1999), *Contemporary Theories of Knowledge*, segunda edición, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.
- PRITCHARD, D. (2009), "Safety-Based Epistemology: Whither Now?", *Journal of Philosophical Research*, vol. 34, pp. 33-45.
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Nueva York, Cambridge University Press.
- SILINS, N. (2005), "Deception and Evidence", *Philosophical Perspectives*, 19, Epistemology, pp. 375-404.
- SOSA, E. (1999), "How to Defeat Opposition to Moore", en J. Tomberlin (comp.), *Philosophical Perspectives*, 13, Epistemology, pp. 141-153.
- (2007), *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, volume I, Oxford, Clarendon Press.
- STANLEY, J. (2005), *Knowledge and Practical Interests*, Oxford, Oxford University Press.
- STROUD, B. (1984a), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press.
- (1984b), "Skepticism and the Possibility of Knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. 81, pp. 545-551.
- WILLIAMS, M. (1996), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton, Princeton University Press.
- WILLIAMSON, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.
- ZALABARDO, J. (2012), *Scepticism and Reliable Belief*, Oxford, Oxford University Press.