

CREENCIA, SIGNIFICADO Y ESCEPTICISMO*

CARLOS J. MOYA

DEPARTAMENT DE METAFÍSICA I TEORIA DEL CONEIXEMENT
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Carlos.Moya@uv.es

Resumen:

Las consideraciones antiescéticas desarrolladas por Davidson, como las de Putnam, tienen un carácter trascendental: parten de hechos que el escéptico ha de aceptar y tratan de mostrar que tales hechos no lo serían si las hipótesis escéticas fuesen verdaderas. Es dudoso que dichas consideraciones consigan realmente su objetivo. Sin embargo, no creo que Davidson estuviera realmente interesado en una refutación detallada del escepticismo. Su interés se centra más bien en el contexto del que surge: la imagen cartesiana de las relaciones entre subjetividad, intersubjetividad y objetividad. Y el verdadero valor de las reflexiones antiescéticas de Davidson reside en la imagen alternativa que las inspira, a cuya luz el escepticismo deja de verse como un problema urgente e interesante.

Palabras claves: Davidson, escepticismo, verdad, coherencia, interpretación radical, correspondencia.

Abstract: *Believe, Meaning and Scepticism*

Davidson's antisceptical considerations, like Putnam's, are transcendental in character: they start from facts that the sceptic has to accept, and are intended to show that those facts would not be such if the sceptical hypotheses were true. It is doubtful that these considerations are finally successful. However, I do not think that Davidson was really interested in a detailed refutation of scepticism. His interest focused instead on the context which gives rise to it: the Cartesian image of the relationships between subjectivity, intersubjectivity, and objectivity. Correspondingly, the true value of Davidson's antisceptical reflections lies in the alternative image that inspires them, in the light of which scepticism no longer appears as an urgent and interesting problem.

Key words: Davidson, scepticism, truth, coherence, radical interpretation, correspondence.

En el presente trabajo me propongo examinar las consideraciones que Davidson ofrece, en diversos lugares de su obra, en contra del escepticismo global acerca del mundo externo. Trataré de mostrar que, aun cuando no constituyen realmente una refutación de ese tipo de escepticismo, no carecen de interés. El verdadero valor de esas consi-

* Agradezco a los señores Ignacio Ávila y William Duica, editores encargados del presente número dedicado a Donald Davidson, su amable invitación a colaborar en el mismo. Este trabajo se integra en el proyecto BFF2003-08335-C03-01 del Ministerio español de Ciencia y Tecnología.

deraciones reside más bien en la perspectiva filosófica general a la que apuntan y de la que derivan.

1. Escepticismo y estrategias antiescéticas

Todos estamos convencidos de saber un gran número de cosas acerca de la realidad, tantas que su enumeración sería una tarea interminable. Sin embargo, los argumentos escépticos ponen a dura prueba esa convicción natural. Por tomar un ejemplo inspirado en Moore, yo estoy convencido de saber que tengo dos manos. Dudar seriamente de que tengo dos manos me convertiría en un buen candidato para un tratamiento psiquiátrico. El escepticismo, como ya vio Hume, es incapaz de llevarnos a dudar *seriamente* de nuestras creencias naturales, si por “dudar seriamente” de una creencia se entiende dejar de basar nuestras acciones y nuestra vida cotidiana en esa creencia. Una duda sería así entendida sería seguramente incompatible con la supervivencia. Pero esto no significa que el escepticismo no sea un incómodo compañero de viaje, porque nos confronta con la posibilidad de que nuestras creencias más básicas sobre el mundo, como la creencia, en mi caso, de que tengo dos manos, sean una cuestión de fe ciega, puramente animal. Aun cuando puedan ser verdaderas, si el escéptico tiene razón, no podemos ofrecer una justificación adecuada de su verdad, y sin esta justificación no podemos realmente *saber* que son verdaderas. Así, el escéptico sostiene que no sé realmente que tengo dos manos, por más convencido que esté de saber tal cosa. Sin duda lo creo. Seguramente es verdad. Pero no lo sé.

El escepticismo filocartesiano pone en cuestión que nuestras creencias constituyan conocimiento mediante el planteamiento de posibilidades (hipótesis escépticas) que no estamos en condiciones de excluir y cuya realidad sería incompatible con la verdad de nuestras creencias. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad, por remota que inicialmente nos parezca, de que fuésemos cerebros en cubetas (CECS), con nuestras terminaciones nerviosas conectadas a un potente ordenador que causa las experiencias que ahora tenemos.¹ Si tal fuera el caso, la mayor parte de nuestras creencias sobre el mundo serían falsas, aun cuando estaríamos tan convencidos como ahora de que son verdaderas. Así, para que sepamos que nuestras creencias presentes son verdaderas, hemos de saber que esa hipótesis escéptica es falsa. Pero, según el escéptico, no sabemos tal cosa. Y si no la sabemos, no sabemos tampoco nada que sea incompatible con la verdad de dicha hipótesis. Así, puesto que tener dos manos es incompatible con que sea un CEC, no sé realmente que tengo dos manos. El argumento escéptico tendría esta forma:

¹ Según el conocido experimento mental de Hilary Putnam (Putnam 1988: cap. 1).

- A. No sé que no soy un CEC.
- B. Si no sé que no soy un CEC, no sé que tengo dos manos.
- C. Por lo tanto, no sé que tengo dos manos.

Puesto que ni yo ni mi creencia según la cual tengo dos manos tenemos ningún rasgo especial, el argumento afecta a la mayor parte de nuestras creencias sobre el mundo.

Ha habido diversos intentos de rechazar la inquietante conclusión de este argumento. De acuerdo con la propuesta de Moore (*cf.* Moore 1972), la conclusión del argumento sería falsa: yo sé que tengo dos manos. El consecuente de la premisa B es asimismo falso. Podemos, pues, negar el antecedente y, con él, la premisa A. Sin embargo, un CEC estaría tan convencido como Moore de saber que tiene dos manos, y sin embargo no sabría tal cosa, puesto que sería falsa. El problema es que cualquier razón que yo pudiera aducir para sostener que sé que tengo dos manos podría ser asimismo aducida por un CEC para sostener que él sabe tal cosa.

Robert Nozick sostuvo, en cambio, que, aunque la premisa A es verdadera, la premisa B es falsa, porque su consecuente es falso y su antecedente es verdadero (*cf.* Nozick 1981). La propuesta de Nozick descansa en una determinada concepción del conocimiento según la cual, para que una creencia constituya conocimiento, además de ser verdadera, ha de "seguir el rastro de la verdad", de modo que, si esa creencia fuese falsa, el sujeto no la tendría. Así, sobre la base del análisis de los condicionales subjuntivos o contrafácticos desarrollada por David Lewis (Lewis 1973), Nozick sostuvo que esa condición no era satisfecha por la creencia según la cual no soy un CEC. En los mundos posibles más cercanos en los que soy un CEC, sigo creyendo que no lo soy. Así, aun cuando esa creencia fuese falsa, la seguiríamos teniendo. Por lo tanto, la premisa A es verdadera. En cambio, la creencia según la cual tengo dos manos satisface dicha condición: en los mundos posibles más cercanos en los que no tengo dos manos (porque, digamos, las he perdido en un accidente), no creo que las tengo. Sigo teniendo esa creencia en los mundos posibles en los que soy un CEC, pero esos mundos son muy lejanos y no son pertinentes para evaluar la verdad del condicional asociado a dicha creencia. Por lo tanto, la premisa B es falsa: no sé que no soy un CEC, pero sí sé que tengo dos manos.

Una propuesta antiescéptica reciente es el contextualismo, uno de cuyos principales representantes es Keith DeRose (*cf.* DeRose 1995). Él considera antiintuitiva la conjunción defendida por Nozick, según la cual no sé que no soy un CEC, pero sí sé que tengo dos manos. Según el contextualismo, las atribuciones de conocimiento tienen condiciones de verdad distintas en distintos contextos. En el contexto creado por la hipótesis escéptica, estas condiciones de verdad son extraordinariamente exigentes, tanto que no estamos en condiciones de satisfa-

cerlas. Así, en este sentido de “saber”, las dos premisas y la conclusión del argumento escéptico serían verdaderas. Pero esto no pone en cuestión las atribuciones cotidianas de conocimiento porque, en la vida cotidiana, estas atribuciones tienen condiciones de verdad mucho más relajadas y “saber” tiene un significado distinto del que posee en el contexto creado por la hipótesis escéptica. Así, en el sentido ordinario de “saber”, la premisa A y la conclusión del argumento escéptico son falsas, aun cuando la premisa B (también en el sentido ordinario de “saber”) siga siendo verdadera.

Las propuestas antiescépticas anteriores cuestionan directamente la verdad de alguna premisa del argumento escéptico para rechazar su conclusión. Es posible, sin embargo, adoptar una estrategia indirecta en contra de esas premisas o de la conclusión, reflexionando sobre los supuestos que el escéptico acepta y ha de aceptar para formular inteligiblemente su argumento. Cabe entonces argüir que las condiciones mismas de la posibilidad de tales supuestos implican la negación de la conclusión escéptica o de alguna de las premisas que conducen a ella. Esta estrategia, que puede denominarse “trascendental”, ha sido desarrollada por Hilary Putnam. Y la argumentación antiescéptica de Davidson puede también clasificarse bajo ese rótulo. Podemos exponer las bases de la estrategia antiescéptica de Putnam del modo siguiente. Pensemos en la premisa A del argumento escéptico: “no sé que no soy un CEC”. Cabe expresar esta premisa diciendo que, aun cuando creo que no soy un CEC, no puedo realmente excluir la posibilidad de que lo sea: por eso no sé que no lo soy. Es, pues, posible que yo, con mis creencias y estructura mental presente, sea un CEC. Ahora bien, es parte de mi estructura mental presente el hecho de que piense en la posibilidad de ser un CEC. En otros términos, es parte de dicha estructura mental que yo puedo considerar el pensamiento expresado por “soy un CEC”, aun cuando no crea que es verdadero. Así, si realmente fuera un CEC, yo podría considerar ese mismo pensamiento. Ahora bien, el entorno causal y social de un CEC es fundamentalmente distinto del entorno de un sujeto corpóreo normal. Es, pues, un supuesto del argumento escéptico que un sujeto puede tener la misma estructura mental y considerar los mismos pensamientos en entornos externos completamente distintos: el contenido de un pensamiento y el significado de las palabras con que se expresa está determinado por factores exclusivamente internos al sujeto y por completo independientes de las circunstancias y el entorno externo. Podemos denominar esta tesis “internismo intencional” o “internismo semántico”, según se aplique al contenido intencional de los pensamientos o al significado de las palabras. El internismo semántico e intencional es, pues, un supuesto implícito en la premisa A del argumento escéptico. Pues bien, Putnam sostiene que el supuesto en cuestión es falso: el entorno externo causalmente responsable de las emisiones lingüísti-

cas de un sujeto y de los pensamientos que expresa con ellas determina parcialmente el significado de dichas emisiones y el contenido de los pensamientos que expresan. El argumento de Putnam en contra del internismo semántico e intencional descansa crucialmente en su célebre experimento mental de la Tierra Gemela (Putnam 1975) en el que se muestra cómo dos sujetos indistinguibles en sus propiedades intrínsecas difieren sin embargo en el significado que, en boca de cada uno, posee un mismo término (“agua”) y en el contenido de las creencias que expresan al usar de dicho término. Así, según el externismo semántico e intencional, el significado de las expresiones lingüísticas y el contenido de los pensamientos de un sujeto *no* está determinado *exclusivamente* por factores internos a dicho sujeto, sino que el entorno externo determina también, parcialmente, dicho significado y contenido.

Veamos las consecuencias de las consideraciones anteriores para el argumento escéptico. Que no soy un CEC puede derivarse ahora del mero hecho de que puedo pensar en la posibilidad de serlo. Un CEC no podría pensar que lo es, puesto que el entorno causalmente responsable de sus pensamientos está constituido por, digamos, impulsos electromagnéticos emitidos por el ordenador, y no por cerebros y cubetas reales. Así, del mismo modo que “agua” tiene significados distintos en la Tierra y en la Tierra Gemela, “cerebro” y “cubeta” tienen también significados distintos al ser emitidas o pensadas por un CEC y por un sujeto corpóreo normal. En el caso de este último, “soy un cerebro en una cubeta” expresa el pensamiento según el cual él es un cerebro en una cubeta, y este pensamiento es falso. En el caso de un CEC, puesto que su entorno externo es también distinto, esos sonidos expresan un pensamiento completamente distinto, tal vez el pensamiento según el cual él es una imagen-cerebro en una imagen-cubeta. Este pensamiento es asimismo falso, puesto que es un cerebro real en una cubeta real. No hay forma, pues, de que la oración “soy un CEC” exprese un pensamiento verdadero. Así, mi creencia según la cual no soy un CEC, puesto que implica considerar el pensamiento de que lo sea y no podría considerar ese pensamiento si realmente fuese un CEC, es verdadera. Puedo así negar la premisa A del argumento escéptico: sé que no soy un CEC, puesto que creo que no lo soy, mi creencia es verdadera y está justificada, porque puedo considerar la posibilidad de serlo y esto es algo que no podría hacer si realmente lo fuera.

A pesar de su interés, la propuesta de Putnam no carece de problemas. Pensemos en la justificación de mi creencia según la cual no soy un CEC, a saber, que puedo considerar la posibilidad de serlo o tener el pensamiento de que lo soy. La cuestión es ahora cómo puedo saber que la posibilidad que estoy considerando al emitir o pensar para mí los sonidos “soy un cerebro en una cubeta” es realmente la posibilidad de ser un cerebro en una cubeta y no la posibilidad alternativa que un CEC estaría considerando al pensar para sí esos mismos soni-

dos, digamos, la posibilidad de ser una imagen-cerebro en una imagen-cubeta. Pensemos que, aun cuando la posibilidad que de hecho está considerando un CEC con dichos sonidos es la segunda, la posibilidad que él *crea* estar considerando es la primera. Otra manera de expresar esta dificultad es preguntar cómo puedo saber que el lenguaje que estoy empleando al usar esos sonidos es el lenguaje del sujeto corpóreo o el lenguaje, fonética y sintácticamente indistinguible, del CEC. A fin de cuentas, el CEC no cree hablar un lenguaje distinto del que habla un sujeto corpóreo normal. El problema consiste, obviamente, en que el lenguaje que efectivamente emplea un sujeto depende de factores externos a los que el sujeto puede no tener acceso cognitivo real, de modo que el externismo semántico e intencional acaba conduciendo al externismo epistemológico. El externismo intencional y semántico parece desplazar el escepticismo desde el conocimiento del mundo externo al autoconocimiento: el conocimiento del significado de nuestras palabras y del contenido de nuestras creencias y pensamientos. Sin una respuesta a este problema, la respuesta de Putnam al escepticismo no resulta satisfactoria.

Como antes hemos sugerido, la estrategia de Davidson en su respuesta al escepticismo presenta importantes concomitancias con la propuesta de Putnam, y debería ser clasificada asimismo como una estrategia de carácter trascendental, en la que el externismo semántico e intencional desempeña también un importante papel. Veamos ahora si la versión davidsoniana de esta estrategia puede obtener mejores resultados que la versión de Putnam.

2. La propuesta antiescéptica de Davidson: preliminares

De acuerdo con la concepción tradicional, el conocimiento es creencia verdadera con una justificación apropiada. Davidson parece claramente aceptar esta concepción, al menos como punto de partida (*cf.* Davidson 1992a: 75). Así, una creencia verdadera puede no ser conocimiento si carece de una justificación suficiente, y una creencia justificada puede no serlo si es falsa. La justificación propiamente epistémica constituye un vínculo entre la creencia y la verdad: proporciona una razón apropiada para pensar que la creencia es verdadera. La concepción davidsoniana de la justificación de una creencia es una versión del coherentismo: una creencia está justificada en el caso de que forme parte de un conjunto coherente de creencias. Davidson rechaza, pues, la concepción fundamentista de la justificación, según la cual no todas nuestras creencias están justificadas por sus relaciones inferenciales y explicativas con otras creencias, sino que algunas de ellas (las creencias básicas o fundamentales) lo están con independencia de esas relaciones. Dada la naturaleza de la justificación epistémica, la pertenencia de una creencia a un

conjunto coherente de otras creencias le confiere una presunción inicial, pero no una garantía de verdad:

La mera coherencia, por robusta y plausible que sea la definición que demos de ella, no puede garantizar que aquello que se cree sea efectivamente así. Todo lo que una teoría de la coherencia puede mantener es que, en un conjunto coherente de creencias, la mayoría de ellas son verdaderas. (Davidson 1992a: 75)

La razón de que la mera coherencia no garantice la verdad es que esta última no puede entenderse exclusivamente en términos de coherencia. “La verdad”, escribe Davidson, “es correspondencia con el modo en que son las cosas” (Davidson 1992a: 77). Y, de acuerdo con la objeción tradicional de la pluralidad a la teoría de la verdad como coherencia, puede haber diversos conjuntos de creencias internamente coherentes pero incompatibles entre sí. Sostener que todos ellos son, o pueden ser, verdaderos no resulta aceptable. Sin embargo, con respecto a la afirmación de Davidson según la cual la verdad es correspondencia con la realidad, es importante hacer notar dos cosas. En primer lugar, esa afirmación no pretende ser una definición sustantiva de la verdad, que para Davidson es un concepto primitivo, no definible en términos de otros conceptos (incluido el concepto de correspondencia) más claros que él mismo. La afirmación explícita simplemente nuestra comprensión intuitiva de la idea de verdad, al modo en que lo hacen las oraciones T de Tarski. En segundo lugar, Davidson considera ininteligible la idea de una confrontación o comparación entre las creencias y algo completamente distinto de ellas, sea esto una realidad objetiva independiente, la experiencia, lo dado a los sentidos o cosas semejantes. En realidad es el carácter supuestamente absurdo de esta comparación o confrontación lo que lleva a Davidson a una concepción coherentista de la justificación. Sólo una creencia puede constituir una razón para otra creencia. Así, la correspondencia de la que habla Davidson en relación con la verdad no involucra confrontación: “mi lema es: correspondencia sin confrontación” (*id.*, 74). Lo único que podemos hacer para aumentar la probabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas es conectarlas con otras creencias mediante vínculos cada vez más fuertes de coherencia. Pero necesitamos entonces un argumento en favor de la relación entre coherencia y verdad objetiva (correspondencia). La tesis davidsoniana, aparentemente modesta, según la cual, en un conjunto coherente de creencias, la mayoría de ellas son verdaderas, es una tesis comprometida, necesitada de una defensa sustancial. En realidad, la defensa de esta tesis es el núcleo de la respuesta de Davidson al escepticismo. Veamos ahora el modo en que este último es concebido por él.

Davidson caracteriza el escepticismo en el marco de la concepción de la justificación y la verdad que acabamos de exponer. El escepticis-

mo sostiene que es posible que todas las creencias de un sujeto sean coherentes entre sí y sin embargo falsas acerca del mundo (cf. Davidson 1992a: 78). Responder al escepticismo así concebido conlleva, pues, mostrar que tal cosa no es posible, de modo que la mayor parte de las creencias que formen parte de un conjunto coherente habrán de ser verdaderas. Antes de pasar a discutir el modo en que Davidson defiende esta conexión entre coherencia y verdad (correspondencia), es importante hacer algunas observaciones sobre su caracterización del escepticismo. Si comparamos esta última con el argumento escéptico que hemos presentado en la sección anterior, podemos ver que la tesis central del escepticismo, expresada en la conclusión de este argumento, es, aparentemente, más fuerte que la tesis escéptica en la interpretación de Davidson. De acuerdo con la conclusión del argumento indicado, no *sabemos* prácticamente nada del mundo externo, o, dicho de otro modo, prácticamente ninguna de nuestras creencias sobre el mundo externo constituye realmente conocimiento (puesto que mi creencia según la cual tengo dos manos no posee ninguna característica especial que la distinga del resto de mis creencias sobre el mundo). El objeto del desafío escéptico así entendido es el conocimiento, y no sólo la verdad. Así, aun cuando esta última sea una propiedad de muchas de mis creencias, el escéptico podría seguir afirmando que esas creencias no constituyen conocimiento. La razón de esta afirmación, en el marco de la concepción tradicional del conocimiento, es que dichas creencias, aun siendo verdaderas, carecen de la justificación adecuada. A su vez, la razón de esta última afirmación es mi incapacidad de excluir posibilidades, como la de ser un CEC, cuya realidad sería incompatible con la verdad de tales creencias. Así, aunque mi creencia según la cual tengo dos manos sea de hecho verdadera, yo no sabría realmente que lo es. Para esta versión del escepticismo, la coherencia establece un vínculo demasiado débil entre creencia y verdad, puesto que las creencias de un CEC pueden ser plenamente coherentes y, sin embargo, falsas.

Davidson es consciente de que el escepticismo puede adoptar esta forma y de que una respuesta a la misma requiere algo más que mostrar que no es posible que la mayor parte de las creencias de un sujeto que formen parte de un conjunto coherente sean falsas. Sin embargo, puesto que, como acabamos de ver, esa forma de escepticismo tiene también como consecuencia que tal cosa es posible, mostrar que no lo es constituye una respuesta parcial a la misma. Una respuesta completa, capaz de mostrar que al menos algunas de nuestras creencias verdaderas constituyen realmente conocimiento, requeriría una especificación detallada de las condiciones del conocimiento mismo, y en especial un análisis apropiado de la noción de coherencia como criterio de la justificación epistémica. Esta es una tarea que Davidson no pretende llevar a cabo, aun cuando, como veremos más adelante, tiene

también algo que decir con respecto a la premisa A del argumento escéptico, según la cual no sabemos que no somos CECS. Atendamos ahora al modo en que, según nuestra interpretación, Davidson argumenta en contra de la posibilidad escéptica de que la mayor parte de nuestras creencias sobre el mundo sean falsas y en favor del vínculo entre coherencia y verdad (correspondencia).

Como hemos sugerido más arriba, la argumentación antiescéptica de Davidson posee una estructura trascendental. Se remonta desde hechos que el escéptico ha de conceder a las condiciones de posibilidad de los mismos, con el propósito de mostrar que estas condiciones son, o implican, la negación de la tesis escéptica según la cual es posible que todas, o la mayor parte, de nuestras creencias sobre el mundo sean falsas.

Para facilitar la exposición, pensemos de nuevo en el argumento escéptico de la sección anterior. Al formular este argumento, el escéptico asume, en primer lugar, que tenemos creencias, aun cuando sostenga que las mismas no constituyen conocimiento. Y, en segundo lugar, el escéptico ha de considerar este argumento como inteligible para seres con las capacidades intelectuales adecuadas: el argumento no es una mera sucesión de sonidos o trazos sin sentido, sino que pretende transmitir un contenido que puede, en principio, ser entendido o correctamente interpretado. Así, la posesión de creencias y la existencia de signos comunicables e interpretables han de ser supuestos por el pensador escéptico. Partir de estos supuestos no constituye, pues, una petición de principio contra el escéptico. El segundo supuesto no se compromete con la existencia real de otros seres, aparte del propio escéptico, capaces de entender su argumento; exige sólo que éste sea comprensible.

De acuerdo con Davidson, el concepto primitivo de verdad está involucrado en los conceptos de creencia y de significado. Creer que P implica tener por verdadero que P y comprender el significado de una emisión lingüística aseverativa implica saber en qué condiciones es verdadera (aunque no saber si esas condiciones se satisfacen, es decir, si la emisión es de hecho verdadera). Veamos ahora las condiciones de posibilidad de estos supuestos que el escéptico ha de aceptar, a saber, la posesión de creencias y la interpretabilidad o el significado.

3. Creencia, verdad e interpretación

Puesto que una creencia puede ser verdadera y puede ser falsa, el concepto de creencia involucra la distinción entre lo que es verdadero y lo que se tiene por verdadero: "el concepto de creencia [...] se halla dispuesto para tensar la cuerda entre la verdad objetiva y lo que se considera verdadero, y lo entendemos precisamente en esa conexión" (Davidson 1984: 170). No se posee, pues, el concepto de creencia a menos que se

comprenda la distinción y el contraste potencial entre lo que se tiene por verdadero y lo que es realmente verdadero, entre nuestra concepción subjetiva de las cosas y el modo en que las cosas son en realidad.

El siguiente paso es sin duda más controvertido. Según Davidson, la posesión de creencias requiere la posesión del *concepto* de creencia y con ello la comprensión de la distinción indicada:

¿Puede una criatura tener una creencia si no tiene el concepto de creencia? Me parece que no, por la razón siguiente: no se puede tener una creencia a menos que se entienda la posibilidad de estar equivocado, y esto requiere captar el contraste entre verdad y error –creencia verdadera y creencia falsa. (*Ibd.*)

Así, comprender que se puede estar en un error es necesario para poder tener una creencia, y para comprender esa posibilidad es a su vez necesario captar la distinción entre lo que se tiene por verdad y lo que es verdad, entre considerar como verdadero algo que realmente lo es (la creencia verdadera) y considerar verdadero algo que no lo es (la creencia falsa). Así, pues, captar esta distinción entre la perspectiva subjetiva y la realidad objetiva es necesario para tener creencias.²

El siguiente estadio en la argumentación consiste en la tesis según la cual la captación del contraste involucrado en el concepto de creencia, y la comprensión de la posibilidad de estar equivocado, requiere el reconocimiento de otras perspectivas subjetivas, de otros sujetos de creencias. Es el reconocimiento de otras perspectivas sobre la realidad distintas de la mía lo que me permite entender que aquello que tengo por verdadero puede no ser lo que otros tienen por tal y, por tanto, que yo mismo, u otros, podemos estar en un error. Pero sólo puedo reconocer otras perspectivas subjetivas en el contexto intersubjetivo de la comunicación con otros sujetos y la interpretación de su conducta, tanto lingüística como no lingüística, atribuyéndoles intenciones significativas, creencias, deseos y otras actitudes psicológicas que me permitan entender lo que dicen y hacen y explicar por qué lo dicen y hacen, y siendo yo mismo objeto de atribuciones semejantes.

Así, pues, la posesión de creencias requiere la posesión del concepto de creencia, y por ello de la distinción entre lo que se tiene por verdadero y lo que es verdadero. Y esta distinción, y con ella la idea misma de creencia, sólo la obtenemos en el contexto intersubjetivo de la interpretación. Sólo este contexto, con la tensión que involucra entre mi

² La cuestión es controvertida porque esta tesis parece excluir de la posesión de creencias a algunos seres, como ciertos animales superiores, a los que tendemos a atribuírselas de modo natural. Davidson considera, consecuentemente, que esta atribución es errónea. Los estados que permiten a estos seres orientarse en el mundo no serían propiamente creencias, en el sentido en que este término se aplica a los seres humanos.

perspectiva y la de otros, nos permite entender la posibilidad del error que es constitutiva de la idea de creencia.

Así, el análisis de la estructura de la interpretación y de sus condiciones de posibilidad es también, al mismo tiempo, el análisis de la estructura y condiciones de la creencia, y del pensamiento en general.

El proceso de interpretación es un proceso global en el que la asignación de condiciones de verdad a las emisiones lingüísticas y la atribución de creencias y otros estados mentales con contenido proposicional se llevan a cabo simultáneamente y en mutua dependencia. Davidson analiza este proceso mediante el artificio metodológico de la interpretación radical, una situación en la que el intérprete desconoce por completo el lenguaje y las creencias del sujeto cuyas emisiones, aparentemente lingüísticas, pretende entender, y cuenta sólo con la observación de su conducta y del entorno en el cual se desarrolla. El conocimiento de algunas de las creencias del hablante permitiría al intérprete la atribución de significado a algunas de sus emisiones, y viceversa: si supiera lo que significan algunas de sus emisiones podría conocer algunas de sus creencias. Esta base inicial le permitiría, a través de nuevos datos sobre la conducta del hablante, avanzar en la interpretación de sus emisiones, asignándoles condiciones de verdad. Sin embargo, el intérprete no conoce ninguna de las dos cosas y debe empezar su tarea partiendo de cero. La tarea sería irrealizable, sin embargo, si el intérprete no pudiera al menos detectar en el hablante una actitud básica, a saber, la de tener algo por verdadero. Esta actitud corresponde a la creencia. Así, cuando el hablante emite ciertos sonidos en cierto contexto, con cierta entonación, acompañada de ciertos gestos, etc., el intérprete ha de poder ver en esta conducta la expresión de una creencia. Para saber cuál es el contenido de esta creencia, sin embargo, el intérprete necesita saber qué significa la emisión del hablante. Y para saber esto es indispensable que se satisfagan ciertas condiciones.

En primer lugar, en algunas de estas situaciones en las que el hablante expresa una creencia, la creencia en cuestión habrá de estar causada por un rasgo o suceso sobresaliente del entorno. Y en situaciones de este tipo, el intérprete no tiene otra opción, si desea entender al hablante, que atender al entorno externo y tratar de identificar el suceso que ha causado la creencia expresada por el hablante. Así, si la interpretación ha de ser posible, el intérprete ha de identificar el contenido de ciertas creencias básicas del hablante con sus causas externas. Así, si una emisión del hablante es causada por la repentina aparición de la lluvia, la emisión será verdadera en el caso de que llueva; éstas son, pues, sus condiciones de verdad y, con ello, su significado; y éste es también el contenido de la creencia que el hablante está expresando. Excepcionalmente, esta conjetura puede fallar, pero habrá de tener éxito en muchos casos si la interpretación ha de ser posible.

En segundo lugar, una vez conjeturado el suceso que ha causado la emisión y la creencia del hablante, el intérprete habrá de atribuir al hablante la creencia que en él mismo causa o ha causado ese suceso y que, obviamente, él mismo considera verdadera. Este es un aspecto del llamado “principio de caridad” interpretativa, que exige del intérprete atribuir al hablante, mayoritariamente, creencias que él mismo considera verdaderas. El intérprete nunca podrá lograr su objetivo si atribuye sistemáticamente al sujeto creencias que él mismo considera falsas. En la interpretación hemos de emplear, pues, un concepto intersubjetivo de verdad, no relativizado a sujetos o perspectivas subjetivas. Eventualmente, el intérprete podrá atribuir al hablante algunas creencias que para él mismo son falsas, pero sólo podrá hacer esto inteligiblemente sobre la base de la atribución de un amplio conjunto de creencias compartidas por él mismo. Por usar un ejemplo de Carol Rovane (Rovane 1986: 426), para atribuir a alguien una creencia en fantasmas, que es falsa para mí, he de atribuirle creencias que para mí son verdaderas, como la creencia en las personas y en la muerte. El acuerdo en la verdad de un gran número de creencias es, para Davidson, una condición de posibilidad de la interpretación y la comunicación intersubjetiva. Y si la interpretación es a su vez una condición de posibilidad de la posesión de creencias, el acuerdo intersubjetivo en la verdad de un amplio conjunto de creencias es a su vez una condición de posibilidad de la posesión misma de creencias. Pero ese acuerdo intersubjetivo se produce, en los casos más básicos, refiriendo la creencia que el intérprete atribuye al hablante, y que él mismo comparte, a la causa externa de dicha creencia como contenido de la misma. Así, el acuerdo no es una mera coincidencia de opiniones, sino un acuerdo sobre la realidad común a ambos sujetos. La noción de verdad que se pone en juego en el proceso de interpretación es una noción objetiva de verdad y el resultado de este proceso es la atribución y el acuerdo sobre creencias que, para el intérprete, son objetivamente verdaderas.

Finalmente, si la interpretación ha de ser posible, la atribución de creencias al hablante habrá de llevarse a cabo bajo el supuesto de que éste es ampliamente consistente y racional en sus pensamientos y acciones. El “ideal constitutivo de la racionalidad”, como Davidson lo denomina en ocasiones (Davidson 1982: 223), ha de presidir el proceso de interpretación en cada una de sus fases. Como Davidson escribe:

[...] atribuir a las personas un amplio grado de consistencia no puede considerarse una actitud meramente caritativa: es inevitable si hemos de poder acusarles significativamente de error y de algún grado de irracionalidad. La confusión global, como el error universal, es impensable, no porque la imaginación vacila, sino porque demasiada confusión no deja nada sobre lo que

se pueda estar confundido, y el error masivo erosiona el trasfondo de creencias verdaderas que permite entender el error. (Davidson 1982: 221)³

Así, del mismo modo que el intérprete ha de atribuir al hablante un amplio conjunto de creencias que él mismo considera verdaderas, ha de adscribirle también un amplio grado de consistencia y racionalidad en sus creencias, entre éstas y otras actitudes proposicionales, y entre ambas y su comportamiento. La contradicción masiva es un signo cierto de que la hipótesis interpretativa de la que resulta es errónea: la atribución simultánea a un sujeto de la creencia de que P y de la creencia de que no-P deja absolutamente indeterminado lo que el sujeto cree. Una atribución inteligible de creencias ha de llevarse a cabo bajo el supuesto general de la racionalidad y la coherencia, de modo que el resultado de la interpretación habrá de ser un conjunto globalmente consistente y en general coherente de creencias. La adscripción de actitudes proposicionales tiene un carácter holista: no es posible, según Davidson, tener una sola creencia, ya que el contenido de cada creencia –y de cada actitud proposicional– deriva de su lugar en un conjunto más amplio de actitudes y de sus relaciones con éstas. Este es el caso también con lo que más arriba hemos llamado creencias básicas: tener la creencia de que el gato está sobre la alfombra requiere la posesión de muchas otras creencias. Sólo sobre este trasfondo global podemos atribuir con sentido los contenidos finamente individuados y referencialmente opacos característicos de las creencias.⁴ Esta concepción holista de lo mental, regido por relaciones generales de coherencia, es, en parte, lo que lleva a Davidson a negar la posesión genuina de creencias a determinadas criaturas, como antes hemos sugerido. Así,

[...] no hay una asignación de creencias a una persona una por una sobre la base de su conducta verbal, sus elecciones u otros signos locales por claros y evidentes que sean, porque entendemos las creencias particulares sólo en la medida en que son coherentes con otras creencias, con intenciones, esperanzas, miedos, expectativas, y demás [...]. El contenido de una actitud proposicional deriva de su lugar en el conjunto. (Davidson 1982: 221)

Si la concepción davidsoniana de las actitudes proposicionales, y de las creencias en particular, en términos de su lugar en el proceso de la comunicación y la interpretación intersubjetiva (la concepción in-

³ La traducción es mía. Hay, sin embargo, una excelente traducción de esta obra realizada por O. Hansberg, J. A. Robles y M. Valdés.

⁴ Sobre la opacidad referencial, o intensionalidad, como propiedad constitutiva de las actitudes proposicionales, véase Davidson 2003a, 144.

terpretativa de la mente, como cabría llamarla) es correcta,⁵ de ella derivan, aparentemente, importantes consecuencias antiescéticas, que pasamos a extraer y a discutir a continuación.

4. Coherencia, correspondencia y escepticismo.

Las hipótesis escéticas sugieren la posibilidad de una desconexión radical entre nuestro lenguaje, conceptos y creencias, por un lado, y la realidad, por otro. Esta desconexión se da, por ejemplo, en el caso de un CEC: sus conceptos no tienen, en general, ejemplificaciones, o al menos no cuando y donde el CEC piensa que las tienen, y sus creencias sobre la realidad son, en general y de modo sistemático, falsas, aun cuando sean internamente coherentes. ¿Podemos excluir la posibilidad de esta desconexión radical? En diversos lugares de la obra de Davidson encontramos argumentos, más o menos fragmentarios, relacionados con su concepción de la creencia, el significado y la interpretación, dirigidos a mostrar que no es posible que la mayoría, o una gran parte, de nuestras creencias sobre el mundo sean falsas, de modo que una desconexión radical entre nuestras creencias y la realidad como la que presuponen las hipótesis escéticas no es realmente posible. Veamos si Davidson logra realmente su objetivo.

Como hemos señalado, la argumentación antiescética de Davidson posee un carácter trascendental. Trata de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad del significado y la creencia y de mostrar que estas condiciones excluyen la hipótesis de una desconexión radical como la indicada. Los argumentos antiescéticos davidsonianos constituyen explicitaciones de lo implicado por las condiciones de posibilidad de la creencia y el significado. Así, el éxito de tales argumentos depende en realidad de que esas condiciones de posibilidad lo sean realmente y de que tengan las implicaciones requeridas.

Así, de su análisis del proceso de interpretación, según lo presentamos en la sección precedente, Davidson pretende concluir que no es posible que la mayor parte de nuestras creencias sobre el mundo sean falsas. Un primer paso hacia esta conclusión lo proporciona una reflexión sobre las creencias acerca de nuestro entorno inmediato. Así, Davidson escribe:

⁵ Como Davidson sostiene: “tenemos la idea de creencia sólo a partir del papel de la creencia en la interpretación del lenguaje, pues como actitud privada no es inteligible salvo como adecuación a la norma pública suministrada por el lenguaje” (Davidson 1984: 170). Davidson insiste, como Wittgenstein, a quien cita con alguna frecuencia, en el carácter esencialmente público y social del lenguaje y del pensamiento: “el pensamiento y el lenguaje son necesariamente sociales” (cf. Davidson 2003b: 184).

Si prestamos mucha atención a lo que dota de contenido a nuestras creencias y de significado a nuestras oraciones, veremos que es imposible que la mayoría de nuestras creencias de percepción sean falsas. Lo que consideramos verdadero –lo que creemos– determina lo que queremos decir o significamos y, por tanto, indirectamente cuándo son verdaderas nuestras oraciones. Creer algo no hace que sea verdadero, pero crea una presunción de que lo es. (Davidson 2003c: 262)

Y, en casos básicos de creencias perceptivas, lo que creemos (digamos, que ha empezado a llover) es lo que queremos decir al proferir “ha empezado a llover”, y establece así el significado o condiciones de verdad de esta proferencia: ésta será verdadera, en boca del hablante, si, y sólo si, ha empezado a llover en su entorno inmediato. Y si el intérprete pretende averiguar lo que el hablante cree y lo que significa su emisión, habrá de considerar lo que causa esta emisión (que ha empezado a llover) como el contenido de la creencia del hablante y como el significado o condición de verdad de su emisión. Esta condición de la interpretación es crucial para la tesis antiescéptica mencionada. Así, en otro lugar leemos:

Lo que se opone al escepticismo global de los sentidos es, en mi opinión, el hecho de que, en los casos más simples y metodológicamente más básicos, hemos de considerar los objetos de una creencia como las causas de esa creencia. Y lo que nosotros, en cuanto intérpretes, hemos de considerar que son es lo que de hecho son. La comunicación empieza allí donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos. (Davidson 1992a: 93-4)

Estas creencias simples, causadas por sucesos, objetos y cambios en el entorno, no podrían ser en general falsas, porque las situaciones que causan normalmente esas creencias constituyen al mismo tiempo su contenido y las condiciones de verdad de las oraciones que lo expresan. Son estos casos simples los que anclan el lenguaje y el pensamiento al mundo y garantizan la verdad de las creencias en cuestión:

Los casos más sencillos son, por ejemplo, aquellos en los que la conspicua presencia de libros o de cosas amarillas es lo que causa que se consideren verdaderas oraciones como ‘eso es un libro’ o ‘esto es amarillo’. Esto constituye evidencia de que esas oraciones *son* verdaderas exactamente cuando se está en presencia de libros o de cosas amarillas; la razón es que lo que determina el significado de esas oraciones es lo que rutinariamente las hace verdaderas. (Davidson 2003c: 260)

Es el intérprete, y no el hablante, el que correlaciona una emisión con su causa externa para determinar su significado; el hablante se limita a reaccionar espontáneamente a cambios o sucesos en su entorno; pero al identificar la causa de la creencia del hablante, el intérprete ha de identificar precisamente la situación o suceso ante el cual él mismo reacciona, o reaccionaría, espontáneamente formando la creencia que atribuye al hablante. De este modo, como vimos, la interpretación ha de proceder magnificando el acuerdo en la verdad de las creencias entre hablante e intérprete.

Pensemos ahora en el carácter holista que ha de tener la atribución de creencias y significados en el proceso de interpretación, sobre la base de la presunción general de coherencia y racionalidad en el hablante. Esta condición de la interpretación, el "ideal constitutivo de la racionalidad", como Davidson lo denomina en ocasiones, dirige la atribución de todo tipo de creencias, tanto de las más teóricas como de las más cercanas a la experiencia, aquellas cuyos contenidos coinciden con sus causas externas. Pero si la mayor parte de estas últimas han de ser verdaderas, han de "corresponder" a la realidad, el requisito de coherencia entre las creencias de un sujeto expande esta "correspondencia" o verdad a lo largo y ancho del sistema doxástico, creando así, para cada una de las creencias que forme parte de este sistema, una presunción de verdad. Este es, en mi opinión, el modo en que Davidson trata de conectar la coherencia interna de las creencias, como criterio de justificación, con su verdad, y de mostrar, en sus propias palabras, que "la coherencia genera correspondencia" (Davidson 1992a: 73), de modo que, aun cuando algunas de nuestras creencias puedan ser falsas, no es posible que todas o la mayor parte de ellas lo sean. Nuestro sistema doxástico está anclado en la realidad a través del modo en que una parte de nuestras creencias está causada por aquellos rasgos del entorno que constituyen al mismo tiempo su contenido y el significado de las oraciones que las expresan.

Procederemos a continuación a evaluar estas consideraciones anti-escépticas.

5. Alcance y límites del antiescepticismo davidsoniano

Un elemento crucial en la respuesta de Davidson al escepticismo es, como hemos visto, una versión del externismo semántico e intencional, según la cual son los sucesos y objetos externos que causan normalmente determinadas creencias y emisiones lingüísticas los que constituyen el contenido de dichas creencias y el significado de estas emisiones. Davidson reconoce que la historia causal que da lugar a una creencia incluye muchos eslabones intermedios entre el suceso externo y la creencia misma, algunos de los cuales, los más inmediatos, como por ejemplo las estimulaciones de las terminaciones nervio-

sas o ciertas pautas de excitación neuronal, son internos al cuerpo de sujeto. Sin embargo, insiste en que no son estas causas próximas, sino las causas externas, espacialmente más lejanas, las que determinan el contenido de la creencia y las condiciones de verdad de su expresión lingüística. La razón de esta afirmación es que apenas sabemos nada de estas causas próximas de nuestras creencias, de lo que tiene lugar en nuestro cuerpo o en el de otros cuando formamos una creencia perceptiva, de modo que aceptar que las causas próximas establecen el contenido intencional de nuestras creencias y el significado de nuestras emisiones lingüísticas haría imposible la comunicación intersubjetiva y la interpretación del habla y las acciones de los demás. Y si la posesión misma de creencias depende de procesos sociales de comunicación e interpretación intersubjetiva, nuestra propia condición de sujetos de creencias se vería amenazada. Así, pues, si tenemos creencias, sus contenidos han de estar fijados, directa o indirectamente, por sus causas externas y más lejanas, no por sus causas internas y más próximas. Y esta conexión entre contenido y causa externa establece una barrera frente a la amenaza escéptica de que todas, o la mayor parte, de nuestras creencias sobre el mundo pudieran ser falsas.

Frente a esta concepción del contenido, el escepticismo de inspiración cartesiana ha explotado la posibilidad de un cambio radical en las causas externas y lejanas de nuestras creencias que no afecte sin embargo a sus causas próximas. Este es precisamente el tipo de posibilidad que plantea la hipótesis escéptica de los cerebros en cubetas: aun cuando el entorno externo de un CEC difiere enormemente del de un sujeto corpóreo normal, se supone en el experimento que las señales que llegan al cerebro de uno y otro son cualitativamente idénticas. En este caso, la vida mental, la “corriente de consciencia” de uno y otro, suponiendo que sobrevengan al estado del cerebro, será también cualitativamente idéntica. Y si las creencias y su contenido están determinados por sus causas próximas, internas, es decir, bajo el supuesto del internismo intencional, el CEC y el sujeto corpóreo pueden tener las mismas creencias. Sin embargo, prácticamente todas las creencias del primero sobre el mundo externo son falsas.

Sin embargo, desde la perspectiva del externismo intencional defendido por Davidson, esta última posibilidad está excluida. Dado que las causas externas de las creencias de un CEC son muy distintas de las de las creencias de un sujeto corpóreo normal, los contenidos de unas y otras son también muy distintos. Y, en ambos casos, no es posible que la mayor parte de tales creencias sean falsas. Interpretadas a tenor de sus causas externas, las creencias del CEC son mayoritariamente verdaderas, al igual que las del sujeto corpóreo normal, pero no versan acerca de lo mismo.

No parece, sin embargo, que el escéptico con el que estamos tratando, que cuestiona el conocimiento, más que la verdad de nuestras

creencias, considere esta respuesta muy preocupante para su posición. Podría conceder, por mor de la argumentación, que el externismo intencional davidsoniano es correcto y que, en tal caso, las creencias del CEC, en contra de su posición inicial, son en gran parte verdaderas. Pero seguiría insistiendo en que no constituyen realmente conocimiento: aunque sus creencias sobre su entorno son verdaderas, el CEC no sabe que lo son, porque no sabe cuál es su contenido. Es parte de la hipótesis escéptica que a un CEC no le parece que las cosas son distintas de como le parece que son a un sujeto normal. Y es sobre la base de estas apariencias como un CEC y un sujeto corpóreo normal forman sus creencias, tanto de primer grado, sobre el mundo, como de segundo grado, sobre lo que creen acerca del mundo. Y si esto es así, aun cuando seamos sujetos corpóreos normales, nuestras creencias sobre el mundo pueden también ser verdaderas, pero no sabemos que lo son, porque no sabemos cuál es su contenido: formamos nuestras creencias sobre la base de cómo nos parece que son las cosas, pero, si el externismo intencional es correcto, su contenido viene fijado de otro modo, al que no tenemos acceso.

Davidson reconoce que de algunas versiones del externismo semántico e intencional, como las de Putnam o Burge, parece desprenderse “una imagen invertida del escepticismo cartesiano”, según la cual “nuestras creencias sobre el mundo son en su mayoría verdaderas, pero podemos fácilmente estar equivocados sobre lo que pensamos” (Davidson 1992b: 130). Esta es precisamente la consecuencia que acabamos de extraer de la versión davidsoniana del externismo intencional. Davidson rechaza que de su posición se derive esa forma de escepticismo invertido, pero no he conseguido ver por qué no. Davidson defiende en varios lugares la “autoridad de la primera persona” sobre sus propios contenidos mentales, pero más allá de indicar que constituye un presupuesto de la interpretación, no he encontrado en sus escritos una explicación detallada y convincente de su naturaleza. Y sin ella, la apelación a la verdad de la mayor parte de las creencias de un sujeto sobre el mundo, basada en la conexión externista entre contenido y causa, no constituye una respuesta satisfactoria al escepticismo acerca del conocimiento.

Por otra parte, si el contenido de nuestras creencias básicas está determinado, no por aquello que efectivamente las causa, sino por aquello que nos parece que las causa, y si atribuimos creencias y magnificamos el acuerdo con los demás sobre esta base (y no parece que podamos hacerlo de otro modo), entonces queda abierta la posibilidad de que gran parte de nuestras creencias, aunque las compartamos con los demás, sean falsas. Así, ni siquiera el objetivo, más limitado, de mostrar que no es posible que la mayor parte de nuestras creencias sobre el mundo sean falsas está realmente asegurado. Davidson mismo se plantea esta cuestión: “¿por qué no podría suceder que hablante

e intérprete se entendieran entre sí sobre la base de creencias compartidas pero erróneas?" (Davidson 1992a: 92). Davidson reconoce que esto puede suceder y sucede en muchos casos, pero insiste en que no puede ser la regla. Para defender esta afirmación, Davidson recurre a la idea de un intérprete omnisciente, que, al igual que el intérprete falible, encontrará al "hablante ampliamente coherente y correcto, coherente y correcto según sus propios criterios, desde luego, pero, puesto que éstos son objetivamente correctos, el hablante falible resulta ser ampliamente correcto y coherente de acuerdo con criterios objetivos" (*id.*, 92-3). Pero este argumento no resulta satisfactorio, como en general se reconoce. No tenemos una idea clara de qué sería un intérprete omnisciente ni de cómo procedería. Su (omni)ciencia no debería ser tanta como para abarcar el conocimiento del lenguaje del sujeto, porque esto daría la cuestión por resuelta. Debería limitarse a un conocimiento exhaustivo del entorno del hablante y de las relaciones causales entre dicho entorno y sus emisiones lingüísticas. Sobre esta base, atribuiría al hablante, como contenidos de sus creencias, las verdaderas causas de esas creencias y las creencias que en él mismo provocarían esas causas. Pero no hay ninguna razón para aceptar que ésas serían las creencias que efectivamente tiene el hablante, salvo que por estipulación lo declarásemos así. Pero incluso si aceptamos que lo son, se trataría de creencias que, presumiblemente, el hablante no sabría que tiene, con lo que la objeción al externismo davidsoniano que hemos planteado más arriba se reproduce de nuevo en este contexto. Lo más que es lícito derivar de la concepción davidsoniana de la interpretación, y de la supuesta necesidad de atribuir al hablante creencias que el propio intérprete considera verdaderas, es que la interpretación presupone un amplio acuerdo en las creencias, pero no que esas creencias compartidas sean objetivamente verdaderas.

¿Cabe una respuesta más audaz al escepticismo, capaz de afrontar su ataque al conocimiento, más que a la verdad, desde premisas davidsonianas? Recordemos que, de acuerdo con la premisa A del argumento escéptico que presentamos en la primera sección, no sé que no soy un CEC. Es mi incapacidad de excluir esta posibilidad lo que priva de justificación a mis creencias ordinarias sobre el mundo. Aun cuando de hecho sean verdaderas, yo no sé que lo son. Pero, ¿no cabría excluir la posibilidad indicada y negar la premisa A del argumento escéptico sosteniendo que un CEC no posee creencias (mientras que yo sí las tengo)? El argumento sería el siguiente: 1) Sé que tengo creencias; pero 2) Un CEC no tiene creencias; luego 3) Sé que no soy un CEC. La conclusión es la negación de la premisa A del argumento escéptico.

La premisa crucial de este argumento parece ser la premisa 2. Cabría argüir en favor de la misma como sigue. Recordemos que, según Davidson, la posesión de creencias requiere la posesión del concepto de creencia. Un aspecto esencial para la posesión de este concepto es compren-

der la posibilidad de estar equivocado. Y comprender esto requiere reconocer otras perspectivas subjetivas distintas de la propia, lo cual implica la participación en un contexto de comunicación e interpretación en el que intervienen al menos un hablante y un intérprete (o un aprendiz y un hablante, en el caso del aprendizaje del lenguaje). Pero un CEC (al menos uno que lo sea desde el inicio de su vida) no ha participado nunca en contextos de comunicación e interpretación, ni ha interactuado con hablantes, intérpretes o aprendices. Por lo tanto, un CEC no tendría realmente creencias. Sus estados internos, sean cuales fueren, no serían creencias. Sobre esta base, y aceptando que sé que tengo creencias, podría concluir que sé que no soy un CEC.

Cabría objetar que el externismo intencional de Davidson socavaría la premisa 1) del argumento, es decir, la premisa según la cual yo sé que tengo creencias. Pero creo que la objeción puede ser respondida. Tal vez el externismo, como hemos visto, amenace mi conocimiento de *qué* es lo que creo o tengo por verdadero, pero no tiene por qué amenazar mi conocimiento de *que* creo algo o tengo algo por verdadero.

Sin embargo, un escéptico tiene varias formas de rechazar el argumento indicado. Puede, por ejemplo, poner en cuestión que la posesión de creencias implique la posesión del concepto de creencia. Supongamos, sin embargo, que acepta esta tesis y reconoce que, para tener creencias, se ha de poder distinguir entre lo que uno tiene por verdadero y lo que realmente es verdadero, y comprender así la posibilidad de estar equivocado. Supongamos incluso que acepta que comprender tal cosa requiere reconocer otras perspectivas subjetivas. Aun así, podría sostener que este reconocimiento no requiere la participación efectiva en procesos reales de comunicación e interpretación. Una participación virtual podría ser suficiente. Un cec puede comprender la posibilidad de estar equivocado teniendo simplemente el *concepto* de otros sujetos y otras perspectivas subjetivas; y si el mundo virtual en el que vive es semejante a aquel en el que creemos vivir, no hay, aparentemente, ninguna razón para negar que tiene ese concepto y comprende la posibilidad de estar equivocado. Si el teórico davidsoniano responde que, a pesar de todo, hay una diferencia entre los estados doxásticos de un sujeto que ha participado efectivamente en procesos de comunicación e interpretación con otros sujetos y los estados doxásticos de un CEC, cuya participación en tales procesos ha sido sólo virtual, de modo que sólo los primeros serían realmente creencias, el escéptico podría responder diciendo que no tiene inconveniente en aceptar que los estados doxásticos de un CEC no son realmente creencias, sino, digamos, pseudo-creencias. Pero pondría en cuestión que podamos discriminar entre creencias y pseudo-creencias y saber que nuestros estados doxásticos son realmente creencias en lugar de ser pseudo-creencias. Y podría reformular entonces su argumento

empezando con la premisa siguiente: no sé que mis estados doxásticos no son pseudo-creencias.⁶

6. Un cambio de perspectiva

Dudo que Davidson no fuera consciente de que sus tesis no constituían realmente una refutación del escepticismo que hemos tomado como referencia: un escepticismo que pone en cuestión el conocimiento, o la justificación de nuestras creencias, más que su verdad. Sin embargo, hay también, como hemos visto, razones para pensar que Davidson no consigue tampoco probar convincentemente su tesis antiescéptica, más modesta, según la cual no es posible que una gran parte de nuestras creencias sobre el mundo sean falsas. Pero si no logran realmente refutar el escepticismo, ¿cuál es el interés de las reflexiones davidsonianas en torno al significado, la interpretación, la creencia y la verdad?

Mi sospecha es que Davidson no estaba realmente interesado en ofrecer una refutación formal y detallada del escepticismo. Y la razón de ello es que no consideraba realmente interesante este problema. Davidson veía el escepticismo, en su ropaje tradicional, como expresión característica de una imagen del ser humano, de la mente y del lenguaje que consideraba profundamente desencaminada. Esta imagen tiene su origen en Descartes y permea gran parte de la filosofía moderna. Su centro es la concepción de la mente humana como un ámbito plenamente autónomo frente al mundo físico y a otras mentes o sujetos, “un concepto de la mente como algo dotado de sus estados y objetos privados” (Davidson 1992c: 57), en palabras de Davidson. En este marco, la única certeza absoluta es la certeza, en primera persona, de los propios estados mentales. Así, bajo los supuestos que informan esta concepción de la realidad, podríamos tener la vida mental que ahora tenemos (los estados sensoriales, las creencias, los deseos, etc.) aun cuando no hubiera un mundo físico u otros sujetos humanos. Pero es una parte central de nuestra vida mental la creencia en el mundo físico y en otros seres humanos, además de en nuestra propia existencia. En el marco de la imagen cartesiana, sólo esta última creencia, restringida a la existencia de nuestra propia mente y sus contenidos, es indudable, inmediata e infaliblemente verdadera. La creencia en el mundo físico y en otras mentes, en cambio, aun cuando sean psicológicamente irresistibles, son conjeturas que requieren demostración. Y sólo podemos alcanzar esta demostración legítimamente partiendo únicamente de los contenidos de nuestra mente. Sin embar-

⁶ A esta premisa seguiría esta otra: Si no sé que mis estados doxásticos no son pseudo-creencias, no sé que no soy un CEC. Y a continuación vendrían ya las premisas y la conclusión del argumento original: No sé que no soy un CEC, etc.

go, una vez que hemos establecido esta separación, esta desconexión entre lo subjetivo y el mundo objetivo, advertimos que no podemos superarla. Ya Hume advirtió que esos contenidos mentales subjetivos, que él llamó "percepciones" y dividió en impresiones e ideas, eran cada vez nuevos y distintos, eran distintos 'objetos' o sustancias. ¿Cómo llegar a partir de ahí a la creencia en un mundo independiente de nuestras percepciones y cómo probar que la creencia es verdadera? Con respecto a la primera cuestión, sólo podemos dar cuenta de esa creencia, y de los conceptos, distinciones y clasificaciones de objetos que implica, sobre la base de semejanzas y sucesiones regulares entre nuestras percepciones. Pero las impresiones sensoriales, incluso de lo que supuestamente es un mismo objeto, pueden diferir enormemente según el punto de vista del observador, su condición subjetiva, la intensidad y calidad de la luz, etc. El fracaso de los intentos de reducción fenomenista de nuestra concepción de la realidad son un síntoma del carácter insoluble de esta cuestión. A menos que presupongamos (en una clara petición de principio) que muchas de nuestras percepciones lo son de un mismo objeto independiente de ellas, las relaciones de semejanza y sucesión regular entre nuestros estados subjetivos no nos permiten dar cuenta de nuestra creencia en un mundo objetivo e independiente de nosotros. Y, con respecto a la segunda cuestión, vemos que no podemos probar que esa creencia es verdadera. Una vez instaurado el dualismo radical entre lo subjetivo y lo objetivo, advertimos que el abismo entre ambos no puede ser salvado.

Las hipótesis escépticas del Genio Maligno o de los cerebros en cubetas proceden de modo natural de la imagen de la mente y de sus relaciones con el mundo que acabamos de esbozar. En sus formas más radicales plantean la posibilidad de que pudiera existir una sola mente, aquella de la que soy ahora consciente, carente de interacción real con el mundo o con otros sujetos. Además, en este marco, un error radical en mis creencias acerca del mundo o de otros sujetos no afectaría a mi conocimiento de mi propia mente y sus objetos. Estos supuestos de las hipótesis escépticas expresan con claridad la imagen mencionada. Pero esta imagen ha ido siendo progresivamente cuestionada. Ya en Kant encontramos serias dudas sobre la coherencia de una concepción de la realidad y la experiencia basada en esa imagen, y la tradición hegeliana, con su insistencia en la constitución histórico-social del individuo, ha profundizado en esa crítica. En el siglo que hemos dejado atrás, Wittgenstein sometió esta concepción de la mente y el mundo a una paciente y detallada crítica, uno de cuyos hitos fue su argumentación en contra de la posibilidad de un lenguaje privado; Wittgenstein trató de mostrar que el lenguaje significativo y la posesión de conceptos, con la normatividad que les es propia, no podrían darse en una mente solipsista como la que esta imagen presupone. Davidson se hace eco de la crítica wittgensteiniana al cartesianismo

en distintos lugares de su obra, así como del carácter social del significado y del pensamiento mismo. Escribe, por ejemplo, que “el mundo del solipsista puede tener cualquier dimensión, lo que equivale a decir que no tiene dimensión alguna, que no es un mundo” (Davidson 1992d: 159). La defensa del externismo semántico e intencional por parte de pensadores como Putnam o Burge ha profundizado en el cuestionamiento de la autonomía de la mente con respecto a la naturaleza y la existencia del mundo físico y social. Y ya hemos visto cómo Davidson defiende una versión propia de esta doctrina general, según la cual aquello que creemos viene parcialmente determinado por las causas externas características de esa creencia. Hemos sostenido que un problema importante del externismo intencional es la explicación del conocimiento de la propia mente. Y ésta es una tarea que el externismo debe llevar a cabo. Sin embargo, esta posición verá justamente con recelo algunas críticas, en la medida en que presuponen precisamente la concepción cartesiana del autoconocimiento en términos de una cuasi-percepción directa de objetos internos a la mente como la única explicación posible de este fenómeno.

En realidad, el verdadero objetivo de la crítica de Davidson es la imagen cartesiana de la mente y de su relación con el mundo. El escepticismo es objeto de su atención sobre todo como una consecuencia de esta imagen general, más que como un problema independiente. Davidson está interesado sobre todo en la emergencia de una nueva imagen, de una nueva concepción de la mente y de su relación con el mundo, opuesta a la cartesiana. Sus reflexiones en torno al significado, la interpretación, la verdad y el pensamiento, en especial la creencia, pretenden ser contribuciones a esta concepción emergente. En la versión davidsoniana, la mente está constitutivamente abierta al mundo y a otros sujetos, hasta el punto de que, tal como la conocemos, no podría existir sin ellos. El pensamiento requiere al menos una estructura triangular formada por dos sujetos y un objeto o situación externa en la que convergen las perspectivas de ambos. Este modelo de la triangulación, que Davidson desarrolla en diversos trabajos, procede claramente de sus reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la interpretación y la comunicación intersubjetiva. En consonancia con ello, Davidson subraya que el conocimiento de uno mismo, el conocimiento de los demás y el conocimiento del mundo se necesitan recíprocamente y son irreductibles entre sí, frente a la primacía y la independencia frente a los otros dos que el primero (el *Cogito*) tiene en la imagen cartesiana. En esta imagen, el error global sobre el mundo externo o sobre otros sujetos no afecta al conocimiento de la propia mente, que sigue siendo cierto e infalible. Sin embargo, si Davidson tiene razón, al cuestionar la posibilidad del conocimiento del mundo o de otros sujetos, como hace el escepticismo radical, se cuestiona al mismo tiempo el conocimiento de la mente propia.

Aun cuando Davidson tiene razón al considerar el escepticismo como un vástago de la imagen cartesiana, no estoy seguro de que advierta que puede afectar también la nueva imagen adoptando formas parasitarias de esta última. Así, aun cuando Davidson tenga razón al sostener que la creencia y el significado sólo pueden existir en el marco de la relación con otros sujetos y con el mundo objetivo, las hipótesis escépticas del Genio Maligno o de los cerebros en cubetas aún podrían plantearse en este marco, suponiendo, por ejemplo, que, a partir de cierto momento, y una vez que ha interactuado largamente con otros sujetos y con el mundo objetivo, teniendo así una vida mental compleja que incluye creencias, una persona cae, sin ser consciente de ello, bajo el poder de un Genio Maligno o de un neurocirujano que extrae su cerebro de su cráneo. La posibilidad de estos casos parasitarios puede explicar por qué Davidson no consigue una refutación decisiva de las hipótesis escépticas mediante reflexiones sobre las condiciones de la interpretación, del significado o de la creencia. Sin embargo, una vez que la defensa de estas hipótesis se lleva a cabo asumiendo la nueva imagen, el escepticismo pierde gran parte de la fuerza y el interés que posee en el marco de la imagen cartesiana.

Esta es, pienso, la actitud real de Davidson frente al problema del escepticismo: tal vez el problema sea en último término insoluble, pero el esfuerzo por resolverlo no se percibe ya como algo que merezca la pena llevar a cabo. Esto es lo que sugiere Davidson mismo cuando, al pronosticar las consecuencias del abandono de la imagen tradicional y del dualismo subjetivo/objetivo, observa que “responder al escéptico global dejará de constituir un reto” (Davidson 1992c: 63). Mi conjetura, pues, es que, para Davidson, el problema del escepticismo sólo tiene verdadero interés y profundidad en el marco de la imagen cartesiana tradicional. Desligado de este contexto deja de percibirse como un desafío urgente o importante. La nueva concepción de las relaciones entre mente y mundo que Davidson saluda con esperanza y a la que pretende contribuir está impregnada, en su caso, de un “robusto sentido naturalista”,⁷ como lo expresé en otro lugar (cf. Moya 1992: 14). Si se está convencido de que los seres humanos son, entre otras cosas, organismos vivos que interactúan con otros organismos y con su entorno físico para sobrevivir y desarrollarse, es interesante preguntarse, por ejemplo, cómo estos seres llegan a tener creencias y a expresarlas mediante el lenguaje, cómo llegan a tener conocimiento de su entorno, de sí mismos y de otros sujetos, cómo pueden comunicarse y entenderse entre sí y otras cuestiones relacionadas. Pero la cuestión de si estos seres podrían ser cerebros en cubetas o ser sistemáticamente engañados por un Genio Maligno tiende a aparecer, en este contexto, como un ejercicio escolar

⁷ Davidson no comparte, sin embargo, la concepción naturalizada de la filosofía propugnada por Quine.

intrascendente. Así es, sospecho, como Davidson la consideraba. No es extraño, pues, que no encontremos en su obra una refutación detallada de este tipo de hipótesis escépticas. Por lo que respecta a la nueva imagen de las relaciones entre mente y mundo, entre subjetividad, intersubjetividad y objetividad, en la que se centraba realmente su interés, las aportaciones de Davidson, en el ámbito de la filosofía del lenguaje, de la mente y de la acción, aunque incompletas y un tanto fragmentarias, constituyen sin duda su legado filosófico más valioso.

Bibliografía

- Davidson, D. (1982). "Mental Events". En: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- (1984). "Thought and Talk". En: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- (1992). *Mente, mundo y acción*, Introducción y traducción de C. J. Moya. Barcelona: Paidós & UAB.
- (1992a). "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia". En: Davidson 1992.
- (1992b). "El conocimiento de la propia mente". En: Davidson 1992.
- (1992c). "El mito de lo subjetivo". En: Davidson 1992.
- (1992d). "Las condiciones del pensamiento". En: Davidson 1992.
- (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. O. Fernández. Madrid: Cátedra.
- (2003a). "Animales racionales". En: Davidson 2003.
- (2003b). "La aparición del pensamiento". En: Davidson 2003.
- (2003c). "Epistemología y verdad". En: Davidson 2003.
- DeRose, K. (1995). "Solving the Sceptical Problem". En: *Philosophical Review* 104: 17-52.
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
- Moore, G.E. (1972). "Prueba del mundo exterior". En: *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. C. Solís. Madrid: Taurus.
- Moya, C. (1992). "Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción". En: Davidson 1992.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1975). "The Meaning of 'Meaning'". En: *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988). *Razón, verdad e historia*, trad. J. M. Esteban. Madrid: Tecnos.
- Rovane, C. (1986). "The Metaphysics of Interpretation". En: E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.

Artículo recibido:xxx. Aceptado: xx.

REV LATINO