

MENOS ES MÁS: DAVIDSON Y EL EXTRAVÍO DEL ESCÉPTICO

JESÚS A. COLL MÁRMOL

Resumen

Este artículo discute cuál es la mejor forma de entender las consecuencias antiescéticas de la aproximación davidsoniana al pensamiento y el lenguaje. Se rechaza que desde tal aproximación se siga, con o sin la ayuda de un intérprete omnisciente, una refutación de las posiciones escépticas. Se defiende que la filosofía de Davidson ha de ser entendida como un diagnóstico teórico del escepticismo en el que juega un papel fundamental el antirepresentacionismo davidsoniano. Desde esta interpretación no se conseguiría una victoria definitiva contra el escéptico, pero se mostraría que su posición no es obligatoria al defender distintivas ideas filosóficas que están lejos de ser obvias.

PALABRAS CLAVE: Davidson; M. Williams; escepticismo; diagnóstico teórico.

Abstract

This article discusses what is the best way of understanding the antiseptical consequences of Davidson's approach to thought and language. It rejects that from such approach follows, with or without the help of an omniscient interpreter, a refutation of the sceptical position. It defends that Davidson's philosophy should be understood as a theoretical diagnosis of scepticism where Davidson's antirepresentationalism plays a fundamental role. From this reading it would not follow a definitive refutation of the sceptical position, but it would be shown that this position is not compulsory by defending that scepticism depends on distinctive philosophical views that are far from obvious.

KEY WORDS: Davidson; M. Williams; scepticism; theoretical diagnosis.

Desde que Davidson introdujera, en 1973, el caso de la interpretación radical y apelara en él al principio de caridad, el tema del escepticismo ha sido una constante en sus escritos. Sin embargo, y a pesar de ser un tema ampliamente tratado, qué dijo Davidson al escéptico sigue siendo una cuestión disputada. Esto es debido al mismo Davidson quien, recientemente, en su respuesta a un incisivo artículo de Stroud, escribe:

He vacilado a lo largo de estos años sobre cómo describir mi actitud hacia el escepticismo. ¿Pienso que si estoy en lo cierto sobre la naturaleza del pensamiento el escepticismo es falso, o que el escepticismo no puede salir al terreno de juego? Pasajes que Stroud cita sugieren lo primero. Al mismo tiempo, me he sentido feliz de coincidir con Rorty al decirle al escéptico que se pierda (Davidson 1999, p. 163).

Davidson continúa afirmando, sin embargo, que ambas posiciones pueden ser reconciliadas, aunque reconozca que no haya mostrado realmente que el escepticismo sea falso¹. Esto no significa que, de un modo u otro, no lo haya intentado. En buena parte de los pasajes que Davidson dedica al escepticismo, intenta una refutación definitiva de la posición escéptica, bien sea apelando únicamente a las condiciones de posibilidad del lenguaje², bien sea con la ayuda de la hipótesis de un intérprete omnisciente³. Sin embargo, y aunque sea una posición con la que dice haberse encontrado feliz, es mucho más difícil encontrar una reconstrucción en sus escritos de lo que significaría o consistiría ese decirle al escéptico que se pierda. Y es que, a pesar de las propias palabras de Davidson antes citadas, no es claro que se conforme con un mero ignorar o despreciar el problema escéptico como ocioso, al estilo de lo que otros autores como Rorty y Strawson han mantenido. De hecho, en la misma respuesta a Stroud, Davidson mantiene que desde su posición no sólo se sigue que las creencias perceptivas “no pueden estar en general equivocadas”, sino que “estamos justificados en mantenerlas” (Davidson 1999, p. 163). Más adelante, vuelve a afirmar que si su posición sobre la naturaleza del pensamiento es correcta, se sigue que tenemos una visión “básicamente correcta” del mundo que nos rodea. Estas dos afirmaciones parecen ir mucho más lejos del mero “¡piérdete!” que supuestamente contenta a Davidson en su andadura con Rorty.

Este artículo pretende ser una revisión crítica de las diferentes estrategias antiescépticas que encontramos en la obra de Donald Davidson y tomará posición acerca de cuál de ellas sería la más idónea para afrontar el reto escéptico. Se concluirá, en contra quizá de la opinión del propio Davidson y en línea con lo defendido por Rorty y Ramberg, que la mejor forma de entender su filosofía no es tanto como una refutación del escepticismo sino más bien como un marco filosófico general en el que el escéptico carece de elementos fundamentales para plantear sus dudas, en concreto de representaciones mentales. Así se expondrán, por un lado, las razones por las que las consideraciones de Davidson acerca de la naturaleza del pensamiento, con o sin la ayuda

¹ Davidson (1999), p. 163.

² El mejor ejemplo es Davidson (1991).

³ Davidson (1977) y (1983).

de un intérprete omnisciente, fallan a la hora de ser consideradas como una refutación de la posición escéptica. Por otro lado, se defenderá –siguiendo en líneas generales a Rorty– que ésta no es la única forma en la que la filosofía de Davidson puede enfrentarse al escepticismo. Para ello, defenderé que deberíamos considerar la filosofía davidsoniana de acuerdo con lo que M. Williams ha denominado como un *diagnóstico teórico* contra el escepticismo y desarrollaré, al final del artículo, cómo funcionaría dicha estrategia ante el reto escéptico. Desde esta perspectiva, el caso de la interpretación radical y la concepción del pensamiento ofrecida en él no jugarían un papel antiescéptico central, pasando el protagonismo a la crítica que Davidson realiza al representacionismo, la idea de que el contenido de nuestras palabras o creencias viene dado en unos objetos mentales que representan la realidad y que son directamente accesibles para el sujeto cognoscente. Concebida así, la filosofía de Davidson no produciría argumento definitivo alguno contra el escepticismo, ni tendría como consecuencia que la mayoría de nuestras creencias fueran verdaderas, sino que su visión del lenguaje constituiría más bien una alternativa que no invitaría *per se* al escepticismo, aunque el verdadero trabajo antiescéptico estaría conceptualmente realizado con anterioridad a que se establezcan sus posiciones positivas acerca de la naturaleza del lenguaje y el pensamiento.

1. Refutando al escéptico (1): la hipótesis del intérprete omnisciente

Antes de exponer cómo sería la que considero que es la mejor forma que los argumentos de Davidson podrían tomar contra el escepticismo, es importante ver cómo éstos podrían construirse en un intento de refutar al escéptico. En este primer apartado, se ofrecerá una primera reconstrucción en la que se apela a la figura de un intérprete omnisciente, para pasar, en la segunda sección, a una versión más claramente basada en la naturaleza y condiciones de posibilidad del pensamiento.

Antes que nada, los materiales básicos. El caso de la interpretación radical es el caso en el que crucialmente se apoya la argumentación de Davidson en este enfrentamiento contra el escéptico. Este caso propone el experimento mental de intentar comprender el habla de alguien de quien no sólo desconocemos absolutamente el significado de sus palabras, sino que, además, nuestro desconocimiento se extiende también a sus creencias. Esto es así porque si pudiera darse por sentado que el hablante posee una visión del mundo concordante con la mía, el caso de la interpretación radical consistiría simplemente en descubrir las causas que empujan al hablante a realizar sus emisiones y emparejar sus emisiones con lo que nosotros creeríamos en idéntica situación. Sin embargo, este conocimiento nos está vedado también, al menos en principio. El único conocimiento del que podemos disponer es el de detectar cuándo

el interpretado mantiene una oración como verdadera o falsa, un conocimiento que, sin duda, se muestra insuficiente para poder descifrar el significado de las emisiones del hablante. Se genera así el problema básico de la interpretación radical, que no es otro que el de cómo romper el círculo que creencias y significados forman en este caso: si conociéramos el significado de las palabras del hablante podríamos conocer el contenido de sus creencias y, si dispusiéramos del contenido de sus creencias, podríamos descifrar, como hemos observado, el significado de sus emisiones.

La bien conocida solución de Davidson es la aplicación del principio de caridad. Este principio nos dice que debemos interpretar al hablante presuponiendo tanto que tiene una visión del mundo mayoritariamente correcta como que es un ser racional, siendo todo esto juzgado desde nuestros propios estándares. Davidson distingue en el principio de caridad entre un *principio de coherencia* que “lleva al intérprete a descubrir un cierto grado de consistencia lógica en el hablante” y un *principio de correspondencia* que lo lleva “a considerar que el hablante está respondiendo a los mismos rasgos del mundo a los que él respondería en circunstancias similares” (Davidson 1991, p. 288). Este presupuesto en torno a las creencias del hablante no es opcional según Davidson, pues es la única forma de poder comenzar con la interpretación radical. No encontrar el rastro de la verdad y de la coherencia en la conducta de algo o alguien tendría como consecuencia que no habría “ninguna razón para tener a esa criatura como racional o como diciendo algo” (Davidson 1973, p. 137).

El caso de la interpretación radical y el papel que juega en él el principio de caridad, en especial el principio de correspondencia, ha sido considerado como crucial en la aproximación davidsoniana al escepticismo. Sin embargo, es importante, en este punto, señalar que el caso de la interpretación radical y la necesidad del principio de caridad en ella no surgen en el contexto de una investigación antiescéptica, sino que lo hacen en el seno de una investigación semántica. El experimento mental de la interpretación radical es presentado como el mejor escenario en el que se podría dilucidar si una teoría de la verdad tarskiana dota a un hablante del conocimiento necesario para entender un lenguaje. Este hecho es importante porque, en muchas ocasiones, las consecuencias antiescépticas de la filosofía davidsoniana son consideradas únicamente desde el prisma del papel que juega el principio de caridad en ella. Como veremos, el principio de caridad no es tanto una premisa en un argumento antiescéptico como una consecuencia antiescéptica de un determinado modo de considerar al pensamiento después de haber rechazado visiones alternativas del mismo.

Es tentador –y Davidson no es ajeno a esta circunstancia– intentar exprimir al principio de caridad para obtener de él algún resultado antiescéptico.

Si el escepticismo global afirma que todas o la inmensa mayoría de nuestras creencias podrían ser falsas al unísono, entonces el principio de caridad supone una más que sería amenaza para dicha conclusión escéptica. Si del principio de caridad se siguiera que el rastro de la verdad ha de acompañar a cualquier conjunto de creencias que se ponga bajo consideración, entonces podríamos rechazar los escenarios a los que apela el escéptico debido a que su conclusión sería simplemente imposible.

Sin embargo, no todo es tan sencillo. El principal problema con el que nos topamos cuando queremos obtener algún fruto antiescético del principio de caridad es que lo que éste requiere realmente no es tanto la verdad objetiva sino el simple acuerdo en lo que se considera o cree como verdadero. Y en este campo de juego, el escéptico se encuentra máximamente confortable. Si el tema del principio de caridad no es la verdad sino simplemente el acuerdo en lo que se mantiene como cierto, entonces podría suceder que, a pesar de dicho acuerdo, las creencias de intérprete e interpretado fueran falsas. Es cierto que si se pudiera demostrar de modo concluyente que la verdad es una característica general de cualquier grupo de creencias, el escéptico tendría que revisar sus hipótesis escépticas, pues éstas tendrían como consecuencia algo que simplemente no puede suceder. Pero el principio de caridad no afirma eso sino algo perfectamente compatible con la falsedad global de un conjunto de creencias que afirma el escéptico: que dos personas consideren como ciertas una serie de creencias y que, sin embargo, éstas puedan ser objetivamente falsas.

Como veremos, la pretensión de desechar la idea de un fallo masivo en las creencias estará basada en un estudio de las condiciones de posibilidad del pensamiento, condiciones que ya están presentes desde los primeros escritos de Davidson. Sin embargo, la idea de extraer consecuencias para cualquier conjunto de creencias del principio de caridad es, como se ha dicho, una idea tentadora. Davidson, en dos de sus artículos, cae de lleno en esta tentación intentando crear un puente que lleve del mero acuerdo en lo que se mantiene como verdadero a la afirmación de que la verdad objetiva es el tema principal del mismo. Para hacer esto, introduce en sus escritos la figura de un intérprete omnisciente que conoce todo lo que se puede conocer acerca del mundo y de lo que causa o causaría el asentimiento de un hablante ante cualquier oración⁴. Davidson continúa afirmando que el intérprete omnisciente se encuentra, a la hora de interpretarnos, radicalmente en la misma situación que cualquier otro intérprete y tiene que utilizar el mismo método que los intérpretes falibles,

⁴ Davidson (1983), pp. 92-3. Como ha señalado Ludwig (1992), más que como omnisciente habría que denominar a este intérprete como omniveritativo. No es que sepa absolutamente todo (de hecho desconoce crucialmente el contenido de mis pensamientos y el significado de mis palabras), sino que lo que sabe tiene garantizada la verdad.

esto es, aplicar de arriba abajo el principio de caridad. Esto significa que habrá de encontrar al interpretado ampliamente coherente en sus acciones y correcto en sus estados doxásticos. No obstante, hay una diferencia crucial con el caso del intérprete falible. En este caso, el acuerdo en lo que se tiene por verdadero coincide con lo verdadero, pues la interpretación es llevada a cabo por un intérprete que posee la verdad por definición y, por tanto, sus atribuciones de creencias son atribuciones de verdades objetivas. Parecería así que si no hay “nada absurdo en la idea de dicho intérprete” (Davidson 1977, p. 201), se seguiría que el tema de la caridad no es simplemente el acuerdo, sino la verdad objetiva, siendo con ello imposible un fallo masivo en un grupo de creencias.

Dejando de lado si hay o no algo absurdo en la idea de un intérprete omnisciente, lo que es cierto es que el argumento del intérprete omnisciente es un mal argumento y, a pesar de que algunos autores hayan intentado recuperarlo o interpretarlo caritativamente⁵, Davidson ha renunciado a él⁶. Tal como ha señalado Susan Haack⁷, el razonamiento es tan confuso que es más fácil saber que falla que saber dónde lo hace. Las críticas al argumento se han dividido fundamentalmente en dos tipos. El primer tipo de críticas hace referencia al carácter condicional de la argumentación davidsoniana. Si un intérprete omnisciente nos interpretara, nuestras creencias serían mayormente verdaderas, pero haría falta una afirmación del antecedente para que se siguiera argumentalmente la conclusión de que la mayor parte de mis-nuestras creencias son verdaderas. Parecería entonces, como han señalado Foley y Fumerton⁸, que Davidson apelaría, como antes Descartes, a Dios para vencer al escéptico, pero sin ofrecer una prueba de su existencia. El otro tipo de críticas tiene como objetivo mostrar que Davidson estaría cambiando un tipo de escepticismo por otro. Así, garantizando la hipótesis del intérprete omnisciente y garantizando que éste me atribuye únicamente verdades, no se seguiría todavía un triunfo sobre el escéptico⁹. Si fuéramos cerebros en una cubeta, el intérprete omnisciente me atribuiría verdades en su interpretación, pero el contenido que atribuiría a mis creencias diferiría del que yo les confiero. Yo considero que mis creencias son sobre sillas, mesas y demás objetos, mientras que el contenido sobre el que realmente son verdaderas lo constituyen corrientes eléctricas creadas por el científico. Saber que mis creencias son verdaderas no me es de ninguna ayuda ante el escéptico porque ignoro el contenido sobre el que lo son.

⁵ Véase, por ejemplo, Genova (1999) o Kemp (1992).

⁶ Davidson (1999a), p. 192.

⁷ Haack (1995), p. 93.

⁸ Foley y Fumerton (1985), p. 84.

⁹ Brueckner (1986) y Williams (1991).

Hay que decir, sin embargo, que estos problemas no son los mayores para el argumento del intérprete omnisciente. El mayor de ellos es su carácter absolutamente innecesario. Considerado en sí mismo, es un argumento que asume demasiado. Asume a un intérprete omnisciente que nos interpreta caritativamente y que nos asigna los contenidos que nosotros asignamos a nuestros pensamientos. Sin embargo, y bajo la luz de la concepción del pensamiento y del lenguaje de Davidson, las críticas al argumento pueden ser, de un modo u otro, solventadas¹⁰, pero, bajo ese mismo prisma, la hipótesis del intérprete omnisciente no añade absolutamente nada a las consideraciones acerca de la naturaleza del pensamiento. Tal como ha señalado Stroud¹¹, todo lo que se puede probar con él se puede lograr sin él –esto es, que la atribución de creencias a otros supone necesariamente la adscripción de verdades–, y lo que no se consigue probar sin su ayuda tampoco se puede lograr con él –a saber, que nuestros pensamientos son objetivamente verdaderos acerca de un mundo externo. Esto es lo peor que le puede suceder a un argumento que, lejos de arrojar luz, enturbia las posibles consecuencias acerca de la naturaleza del pensamiento que puedan seguirse de la filosofía davidsoniana.

2. Refutando al escéptico (2): las condiciones del pensamiento

El argumento del intérprete omnisciente oscurece mucho más que aclara la verdadera naturaleza de la argumentación antiescéptica davidsoniana. Ya en los artículos en los que se presenta dicha hipótesis, en especial en “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”, Davidson presenta una visión del pensamiento y del lenguaje basada en el caso de la interpretación radical que es la que debería oponerse realmente al escéptico en lugar de la figura de un intérprete que todo lo sabe. Este estudio de las condiciones del pensamiento es el que supuestamente debería refutar al escéptico antes siquiera de que éste pueda formular su reto.

El pilar de la estrategia davidsoniana será una defensa de un externismo cualificado. Así, en “Verdad y conocimiento”, Davidson mantiene que lo que se opone al escepticismo global de los sentidos es el papel que juega la causalidad en la adquisición de las creencias perceptivas. Antes de ver si Davidson realmente demuestra esta necesidad del elemento externo en la constitución del contenido del pensamiento, es conveniente examinar cómo debe-

¹⁰ Para un intento al respecto véase Kemp (1992).

¹¹ Stroud (1999), p. 149. No obstante, Stroud es tentado asimismo por las consecuencias antiescéticas del principio de caridad e intenta mostrar que desde la interpretación más débil del mismo, la que afirma la necesidad de acuerdo entre intérprete e interpretado, se pueden obtener similares resultados antiescéticos, adquiriendo nuestras creencias una invulnerabilidad frente al escepticismo.

ría entenderse esta apelación a la causalidad. Y es que apelar a la causalidad parece una petición de principio ante el escéptico, pues precisamente lo que éste afirma es que nuestras creencias podrían ser las que son y, sin embargo, ser falsas. Esto significa que se concibe como posible que el contenido de nuestras creencias esté mayoritariamente desconectado de sus presuntas causas normales, con lo que apelar directamente a ellas no puede ser una respuesta ante el escéptico. Para que esta apelación al externismo funcionara, Davidson debería mostrar que dicho externismo es condición para la posibilidad misma de la existencia del pensamiento. Esto significa que se ha de concebir su argumentación como un argumento trascendental ante el escéptico. Davidson gusta de exponer este carácter en términos cartesianos, como muestra el siguiente texto:

El escepticismo mantiene que no tenemos conocimiento de un tipo u otro. Yo argumento que si tenemos dudas, tenemos pensamientos, y si tenemos pensamientos, se sigue que sabemos que hay otras personas con mentes y que hay un entorno que compartimos con ellas. Dado que tenemos dudas (o creencias) y el subsiguiente argumento, se sigue que el escepticismo es falso. Pero el escéptico comienza con dudas, luego (dado el argumento) el escéptico no está en posición de plantear la cuestión (Davidson 2001, p. 288).

Al igual que Descartes, Davidson parte del *cogito*, de la existencia misma del pensamiento subjetivo admitido por el escéptico por el hecho mismo de dudar. Para que haya duda ha de haber como mínimo pensamiento (incluso en el caso de que no se acepte que se siga la existencia de un *yo* como en el caso de Lichtemberg). Si la única forma de explicar su existencia presupusiera el conocimiento del mundo externo y de otras mentes, el escéptico estaría, sin saberlo, contemplando un imposible, pues el dato del que parte en su duda es incompatible con la posibilidad de fallo masivo que se afirma como posible en su conclusión.

Desde esta argumentación trascendental, el caso de la interpretación radical es un mal caso para probar este externismo como condición del pensamiento. Esto es así porque, como ha señalado Ramberg, la interpretación radical presupone la existencia del pensamiento y en ella lo que se intenta dilucidar es qué se necesita para internarse en el pensamiento y el habla de otro¹². Es por ello que Davidson se ve forzado a retrotraerse a un caso más básico que aquél y que está presupuesto por ella: la *triangulación*¹³. La triangulación describe una situación básica que Davidson considera imprescindible no sólo en

¹² Ramberg (2001), p. 229.

¹³ Este caso aparece por primera vez en Davidson (1982).

el caso del pensamiento humano, sino en otros casos de comunicación animal. La situación involucra a dos seres que convergen en un estímulo externo y que son capaces de reconocer y responder a las reacciones que el otro tiene ante dicho estímulo. Se forma así un triángulo que une, por un lado, a los dos seres entre sí en su reconocimiento de las reacciones del otro ante el estímulo y, por otro, a cada uno de ellos con el estímulo en cuestión.

Esta situación es considerada por Davidson como básica y necesaria a la hora de explicar la posibilidad misma de la aparición del pensamiento y es la que ha de apoyar su defensa del externismo. Sin embargo, no es condición suficiente para explicar la existencia del pensamiento. Davidson mantiene la tesis de que, para que haya pensamiento, es necesario poseer el concepto de creencia; éste, a su vez, involucra de modo esencial ser consciente de que uno puede estar en lo cierto o equivocarse, esto es, la posesión del concepto de verdad. Poseer un concepto no consiste para Davidson en un mero discriminar entre aspectos del mundo, sino en ser capaz de reconocer que uno puede acertar o fallar en su aplicación. ¿Cómo puede surgir en nosotros un concepto como el de verdad? Davidson mantiene, en un espíritu marcadamente wittgensteniano, que el concepto de verdad sólo puede surgir dentro de un marco de interacción social que viene propiciado por el fenómeno de la triangulación. El control social que la comunidad lingüística ejerce sobre el aprendiz en su adquisición del lenguaje crea el espacio para que el hablante pueda reconocer la diferencia entre estar en lo cierto o equivocado. Sólo en este marco de interacción social puede aparecer el concepto de verdad.

Lo importante, en cualquier caso, es que el fenómeno de la triangulación parece apoyar el externismo davidsoniano en la idea de que, al menos en los casos más básicos, las causas de una creencia perceptiva constituyen su contenido. Así, si el mundo externo y el reconocimiento de las respuestas de cada interlocutor con respecto a dicho mundo son condición para la existencia del pensamiento, la idea de que todas mis creencias pudieran ser falsas se debería contemplar como un sinsentido, pues lo que el escéptico toma como dato en su duda es precisamente la existencia del pensamiento y, si ésta es incompatible con la inexistencia de conocimiento de un mundo externo, el escéptico estaría contradiciéndose sin más.

Si Davidson o cualquiera hubiera obtenido un resultado como ése contra el escéptico, sería una gran noticia en el mundo epistemológico. Nos encontraríamos ante una refutación definitiva contra el escéptico: sus problemas dejarían de existir de forma inmediata. El problema es, desde luego, que está lejos de ser claro que un resultado tal pueda lograrse. Incluso en el caso de que se admitiera que un fenómeno como la triangulación fuera condición necesaria para la existencia del pensamiento y que de dicho fenómeno se siguiera que, en los casos más básicos, las causas de las creencias constituyen su obje-

to, no está claro que tal apelación a la causalidad resuelva el problema escéptico. Como ha señalado Stroud¹⁴, el concepto de causa que funciona en el caso de la triangulación lingüística lo hace siempre dentro del alcance de verbos psicológicos. Uno de los hablantes cree que un objeto determinado causa una respuesta en el otro hablante que, a su vez, cree que su reacción ha causado la reacción del primero ante el mismo estímulo. Este campo de juego no incomoda al escéptico en modo alguno, pues ambos pueden creer erróneamente que la causa de sus creencias es una y ésta no serlo. Si no se añade algo más, el concepto de causalidad que encontramos en el caso de la triangulación es inefectivo para probar que tenemos conocimiento.

Davidson reconoce ante Stroud que podemos estar muy equivocados acerca de cómo son las cosas, pero no masivamente equivocados¹⁵. Ante este hecho defiende lo que él llama una forma modesta de externismo, que consiste en que “si nuestro pasado –los procesos causales que dieron a nuestras palabras y pensamiento los contenidos que tiene– hubiera sido diferente, esos contenidos habrían sido también distintos” (Davidson 1999, p. 165). Cómo esta forma modesta de externismo pueda refutar la posición escéptica ha de resultar un misterio, pues el escéptico puede incluso aceptar que, para que nuestras palabras tengan el contenido que tienen, un proceso causal como el descrito por Davidson ha tenido que darse en algún momento dado de nuestra historia intelectual. Pero puede afirmar asimismo que, en este momento, el contexto en el que esas creencias resultan verdaderas ha cambiado radicalmente y convierte a la mayoría de las creencias en falsas¹⁶. Davidson podría apelar en este punto a una distinción entre creencias nocionales y relacionales, defendiendo que, aunque podamos estar muy equivocados acerca de las relacionales, las creencias que definen los términos que refieren al mundo natural han de resultar ciertas, pues fueron adquiridas del modo especial que requiere el fenómeno de la triangulación. Esta defensa permite el error en la identificación de los términos naturales pero no en la definición de los mismos. Así, se podría afirmar, puedo estar equivocado acerca de si esto o lo otro es un gato, e incluso acerca de si hay gatos, pero no acerca de lo que es un gato, creencia que fue causada del modo especial y que no puede ser falsa.

¹⁴ Stroud (1999), p. 153.

¹⁵ Davidson tiende a hacer afirmaciones cuantitativas acerca de la verdad de un conjunto de creencias que en modo alguno aclaran su posición ni se sigue de ella. Así, tiende a hablar de la mayoría de nuestras creencias cuando tal expresión hace referencia a todas las creencias menos una o a la mitad más una de un conjunto infinito de creencias. Afirmar que podemos estar gravemente equivocados pero no masivamente equivocados es algo apenas inteligible.

¹⁶ Foley pone un ejemplo en este sentido en Foley (2003).

El ataque a este tipo de defensa antiescéptica es sencillo para el defensor del escepticismo. Si se permite que el escéptico cree un contexto en el que las creencias relacionales sean mayoritariamente falsas, entonces nada le impide que pueda modificar también las nocionales, pues la mente engañada debería saber en qué momento comenzó exactamente su manipulación y, si no lo sabe, es posible que el escéptico haya contaminado el contenido de sus palabras hasta tal punto que, al menos, el sujeto no pueda distinguir entre los contenidos genuinos y los provocados por el malvado escéptico. Si tal distinción no está en nuestras manos, la apelación a nuestras creencias nocionales como oposición al escepticismo se convierte en vacía.

Desde luego que la solución a estos problemas está en no consentir que el escéptico pueda realizar sus movimientos y atacar las bases en las que éste se apoya para impedir sus hipótesis escépticas. Pero lo que debería quedar claro es que, tomando únicamente el caso de la interpretación radical o la triangulación como escenario, el escéptico puede aún plantear de modo exitoso su reto. Y, si no lo puede hacer, los motivos para que no lo haga han de ser otros que los ofrecidos cuando se apela al papel que la causalidad juega en la adquisición de algunas de nuestras creencias. Como mantendré en la siguiente sección, Davidson puede ofrecer una crítica de las bases en las que se asienta el reto escéptico que impidan su aparición en el caso de la interpretación radical pero, si esto es así, el verdadero papel antiescéptico no sería realizado por el papel que la causalidad juega en la interpretación radical, sino que dicho papel sería posible porque el verdadero trabajo antiescéptico habría sido hecho con anterioridad.

3. Diagnosticando al escéptico

M. Williams, después de criticar que de las opiniones de Davidson sobre el caso de la interpretación radical se siga algo parecido a una refutación del escepticismo, afirma que una visión como la de Davidson acerca de la creencia y el significado es algo que vendría “justamente después de haber encontrado un camino más allá de las preocupaciones escépticas tradicionales” (Williams 1991, p. 316). En sí misma, la posición davidsoniana se muestra impotente ante el escepticismo.

Es interesante examinar cuál es, en opinión de Williams, la manera correcta de enfrentarse al escepticismo. Williams señala el interés que muchos filósofos tienen en refutar de una vez por todas al escepticismo y el pesimismo que se sigue de su fracaso a la hora de obtener dicha refutación. En lugar de continuar con estas estrategias que tienen como objetivo refutar de una vez por todas al escéptico, Williams propone una estrategia aparentemente más modesta. Según Williams, uno de los pilares de la fortaleza del escéptico es

que su reto sea considerado como algo *natural*, como algo que surge de una simple reflexión sobre nuestros conceptos epistémicos cotidianos. Si esto es así, la carga de la prueba está en los hombros del defensor del conocimiento, que se apoya en teorías filosóficas que son siempre mucho más artificiales que el punto de partida escéptico. Sin embargo, si esto no fuera así y se consiguiera mostrar que el escepticismo no está basado en un análisis de dichos conceptos cotidianos sino en distintivas ideas filosóficas que, como mínimo, no son obligatorias y han de ser discutidas previamente a afrontar el reto escéptico, por lo menos habríamos logrado equilibrar la carga de la prueba en la defensa de nuestras creencias. El escéptico no podría simplemente asumir su papel de retador en espera de nuestras respuestas como algo artificial que nunca llega a satisfacer sus exigentes criterios. El escéptico es un filósofo sin más y ha de defender las posiciones filosóficas que hacen posible la inteligibilidad de su reto.

Una de las características que tiene esta aproximación al escepticismo es que no es *necesaria* una refutación adicional del mismo. Al descubrir que el escéptico mantiene distintivas posiciones filosóficas, uno resistiría su reto examinando la fortaleza de dichas ideas filosóficas y su obligatoriedad. Si observamos que dichas ideas son prescindibles para explicar hechos importantes acerca de la naturaleza del fenómeno del conocimiento y que sin ellas el reto propuesto por el escéptico se tornaría imposible, uno no tendría que, adicionalmente, producir un argumento que mostrara que tenemos conocimiento efectivo del mundo que nos rodea o de otras mentes. La estrategia conseguiría que uno tuviera que producir un argumento tan sólo en el caso de que aceptara como incontrovertibles las posiciones filosóficas sostenidas por el escéptico. Si se considera que tales posiciones presentan graves problemas o que hacen improbable la existencia de ciertos fenómenos comunes que, desde posiciones alternativas, son más fácilmente explicados, uno no tiene, *además*, que refutar al escéptico en su propio terreno de juego: simplemente no se le deja entrar en el nuestro.

Williams considera que el fundamentismo es la doctrina filosófica que sirve de caldo de cultivo al escepticismo; más concretamente dos ideas filosóficas asociadas a ella, lo que llama el requisito de objetividad y la condición de totalidad. El requisito de objetividad demanda que expliquemos que nuestro conocimiento lo es de un mundo objetivo que es como es independientemente de nosotros. La doctrina de la prioridad de la experiencia en el conocimiento es crucial para dar sentido a este requisito. Es, sin embargo, la condición de totalidad la doctrina filosófica que Williams considera como ingrediente esencial al escepticismo, la idea de que hay un objeto de estudio que es el conocimiento humano, extremadamente general, que es el objeto de la epistemología, y en el cual suponemos que podemos evaluar globalmente todos nuestros

conocimientos de un golpe. No es éste el lugar en el que analizar las ideas de Williams. Lo importante, en relación con Davidson, es que Williams considere que no está haciendo un diagnóstico teórico del escepticismo. Y esto porque, según Williams, Davidson comparte con el escéptico un marco común en el que se acepta el reto escéptico. En concreto, comparte con él la idea de que nuestras creencias pueden ser evaluadas en su totalidad y que hay que ofrecer al escéptico una explicación de por qué éstas han de ser consideradas objetivamente. De este modo, es fácil entender la afirmación de que las consideraciones acerca de la interpretación radical davidsoniana alcancen su razón de ser una vez que se olvidan las preocupaciones escépticas. Pero, como argumentación contra el escéptico, tales consideraciones están condenadas al fracaso.

R. Rorty¹⁷ ha examinado tanto la originalidad de los argumentos antiescéticos de Williams como las críticas que este autor dedica a la estrategia davidsoniana contra el escéptico. Con respecto a la estrategia de Williams, la califica como “auténticamente nueva y sumamente poderosa”¹⁸. Sin embargo, en lo que se refiere a la crítica que realiza a los argumentos de Davidson, simpatiza mucho menos con este autor, acusándolo de malinterpretar la estrategia de Davidson al considerar que “está intentando responder al escéptico directamente —una tarea imposible—, y al pensar también que Davidson no se eleva al nivel de su propio diagnóstico teórico”¹⁹. Rorty tendría razón en su juicio si lo que le reprochara a Williams fuera no ver que hay elementos en la filosofía de Davidson que podrían dar lugar a una estrategia distinta contra el escepticismo. Pero creo que Williams da una interpretación más que correcta del espíritu de la mayor parte de las consideraciones de Davidson acerca del escepticismo, al menos si nos atenemos a un plano meramente exegético. De lo único que cabría acusar a Williams es de que no vislumbrara en su libro otra salida para la filosofía davidsoniana. Desde un punto de vista exegético, es más bien Rorty quien malinterpreta a Davidson al reinterpretarlo a la luz de su propia concepción de lo que ha de ser la lucha antiescética²⁰. Desde dicha

¹⁷ Rorty (1994).

¹⁸ Ídem, 203.

¹⁹ Ídem, 208. De todos modos, es curioso que acuse a Williams de esto cuando, en Rorty (1991), a pesar de la generosa lectura que hace de los argumentos de Davidson, hace una crítica muy similar a la ofrecida por Williams acerca del tipo de respuesta que ofrece al escéptico. Véase, por ejemplo, Rorty (1991), p. 189.

²⁰ Es cierto que Davidson acepta de buen grado, en sus “Afterthoughts”, la lectura rortiana de sus argumentos. Sin embargo, si atendemos al espíritu de sus artículos, está lejos de ser claro que Davidson pretenda *únicamente* hacer un diagnóstico teórico del escepticismo. En artículos como “Verdad y conocimiento” o “Tres variedades de conocimiento”, aparte de denunciar supuestos filosóficos que se esconden tras el escéptico global, Davidson pretende conseguir una refutación en toda regla de las posiciones escépticas, una victoria definitiva ante el reto escéptico.

reinterpretación, la posición davidsoniana se ve fortalecida pero, como veremos, supone también la renuncia a algunas posiciones filosóficas que Davidson es reacio a abandonar, cosa de la que Rorty es asimismo consciente.

¿Cuál sería entonces la lectura que Rorty atribuye a Davidson y en la cual éste último realizaría un diagnóstico teórico del escéptico? A lo largo de su obra, Davidson se ha caracterizado por un claro y continuo ataque al representacionismo, a la idea de que la mente es un escenario en el que hay algún tipo de intermediarios mentales entre el sujeto y el mundo que dotan de contenido a los pensamientos que tenemos y que aseguran que sólo yo pueda conocer lo que pienso. Estos intermediarios actúan al mismo tiempo como velo que me impide entrar en contacto directo con el mundo. Desde artículos muy tempranos, Davidson ha rechazado la existencia de este tipo de entidades. Así, su ataque al tercer dogma del empirismo²¹, el dualismo de esquema y contenido, es un ataque a la idea de que la mente pueda lanzar sus redes sobre una realidad no interpretada y crear un tipo de entidades mentales que constituyan el verdadero contenido de nuestros pensamientos. Este rechazo al representacionismo está también presente en su rechazo a las teorías de la verdad como correspondencia, rechazo que se aprecia ya desde su “True to the Facts”²²: dado que no hay ningún tipo de entidad mental intermedia que represente el mundo, la idea de que nuestros pensamientos se corresponden con la realidad carece de sentido. Podríamos decir incluso que su rechazo a la perspectiva egocéntrica y su adhesión a la perspectiva de la tercera persona vienen precisamente motivados por su crítica a un tipo de entidades que garantizan el autoconocimiento y que hacen de la propia mente un reino infranqueable para los demás, pero de acceso privilegiado para mí.

Cuán dependiente es el escéptico del representacionismo es algo que se puede comprobar en uno de sus ejemplos favoritos, el de los cerebros en una cubeta. Lo que el escéptico pretende considerar como posible es que el genio maligno podría cambiar la causa usual de mis creencias (si es que hay alguna) por otra que provocara en mí la misma representación que la causa original. Se me pide entonces que sea capaz de distinguir entre el caso genuino en el que la causa de mis creencias es la usual y el nuevo escenario creado por el científico loco. Si uno permite al escéptico que llegue a plantear esta pregunta con coherencia, ya no hay salida alguna a su reto. Pero si uno niega al escéptico esta posibilidad, ¿cómo podría entonces hacernos concebir como real la mera posibilidad lógica de que todas nuestras creencias puedan ser falsas al unísono? Lo que sugiere el caso del cerebro en una cubeta es que el malvado científico es capaz de generar nuevas representaciones con la ayuda de representaciones

²¹ Davidson (1974).

²² Davidson (1969).

previamente establecidas en mí o, de un modo más general, en otros humanos. El escéptico puede no sólo traer a colación antiguos recuerdos o vivencias como si fueran presentes, sino que es capaz de generarme nuevos pensamientos mediante la composición de otros previos. Así, el escéptico puede hacerme creer que tengo una aventura con alguien a quien no conozco, en un hotel que mis pies nunca pisaron, pues el contenido fijo de las representaciones hace que puedan ser generadas con independencia de que haya en el mundo una amante como la que se me propone o un cálido hotel como el que acoge mi romance. Pero, para que todo esto sea posible, es necesario que el escéptico *asuma* que existe dicho tipo de entidades, pues en caso contrario, ¿cómo podría realizar su tarea de engañarme sistemáticamente? ¿Cómo podría generarme esas nuevas vivencias si no es concibiendo la mente al estilo humeano en el que las representaciones actúan como en un gran teatro de guiñol guiadas por el científico despiadado? ¿Cómo podría el escéptico hacer todo eso sin ellas? Simplemente no puede.

La historia escéptica es absolutamente dependiente de la existencia de representaciones. Davidson rechaza ese tipo de entidades simplemente porque no las hay. Su concepción externista del pensamiento y el lenguaje viene motivada precisamente por ese rechazo. Dado que el contenido de nuestros pensamientos no se halla en ningún tipo de objeto interno que permanece invariable en el sujeto, aquello que dé contenido al pensamiento ha de encontrarse necesariamente *fuera* del sujeto. Pero no es este externismo el que para realmente los pies al escéptico. El externismo es más bien una consecuencia natural de rechazar la existencia de representaciones internas. El trabajo está conceptualmente hecho con anterioridad, cuando se niega al escéptico el material básico con el que poder reclamar la objetividad de nuestros pensamientos. Sin representaciones sus razones para hacernos dudar fallan, no consigue dar realidad a la duda escéptica radical. El escéptico puede reclamar para sí ese material básico para poder plantear su reto y puede argumentar a su favor. Pero hay que observar aquí lo distinta que es la discusión en este momento con respecto a la situación original en la que el escéptico reclamaba naturalidad para su reto. Ahora, como mínimo, hay un reparto en el peso de la argumentación. El representacionismo es una postura filosófica y, por lo tanto, no es obligatoria. Bien al contrario, ante una alternativa filosófica como el externismo davidsoniano que no invita *per se* al escepticismo, que el representacionismo nos lleve de cabeza a él no se debe ver como una inevitable consecuencia de nuestro modo natural de pensar acerca del conocimiento, sino como un dato en contra de cualquier teoría filosófica que desemboque en él. Es él el que debe convencernos de que, a pesar de que nos lleve a una doctrina tan vitalmente anti-intuitiva como el escepticismo, debemos aceptar la existencia de intermediarios epistemológicos entre nosotros y el mundo.

Desde esta perspectiva, considerar que el externismo que defiende Davidson ofrece una argumentación trascendental contra el escepticismo es, como mínimo, algo que puede llevar a la confusión. En primer lugar, e independientemente de que se piense que dicha argumentación pueda funcionar o no, considerar que se ofrece una argumentación para refutar al escéptico da la sensación de que éste tiene aún algo que decir y que ningún trabajo antiescético se ha hecho con anterioridad. Pero, además –y de forma mucho más importante– da la sensación de que se toma en serio el reto escéptico, de que lo que plantea tiene un sentido natural y que es necesario ofrecerle una respuesta definitiva. Así, parece otorgar sentido a la idea de que podemos evaluar todas nuestras creencias de un golpe como si los contenidos de las mismas fueran absolutamente independientes de algo exterior a ellas mismas²³. Que Davidson ha intentado una estrategia así es algo que aparece claramente en sus escritos, incluso cuando aparecen sus dudas acerca de las dos lecturas antiescéticas que parecen seguirse de su filosofía. Sin embargo, la idea de refutar al escéptico debería dejar de tener sentido para una filosofía como la davidsoniana pues, llegados a ese punto, se ha optado por una posición filosófica diferente y no hay ya absolutamente nada que refutar.

Desde esta perspectiva, más que como un argumento contra el escepticismo, el externismo davidsoniano tendría que ser considerado como una *alternativa* a la doctrina filosófica defendida por el escéptico, mostrando que los fenómenos en los que se asienta la duda escéptica pueden ser explicados con más naturalidad si no se presupone la existencia de representaciones. Tener una alternativa muestra, como mínimo, que ni el representacionismo ni sus consecuencias son obligatorios. Es por ello importante, para la filosofía de Davidson, explicar problemas tales como la autoridad de la primera persona sobre sus propios pensamientos, el problema del error, etc. Pero dicha alternativa sólo puede convertirse en un argumento cuando no se necesita tal argumento, porque considerarla así es olvidar que su posibilidad misma viene de negar al escéptico los materiales básicos para elaborar su posición escéptica.

²³ Esto es lo que parece sugerir Davidson cuando realiza afirmaciones acerca de la verdad general de nuestras creencias como consecuencia de la aplicación del principio de caridad. Este resultado no se obtiene de las consideraciones davidsonianas acerca de la naturaleza del pensamiento, ni siquiera de su antirrepresentacionismo. Lo que se obtendría es una presunción de inocencia –verdad– para nuestras creencias al no tener que enfrentarse a los retos globales planteados por el escéptico. Pero de ahí no se sigue absolutamente nada acerca de la verdad de cualquier conjunto de creencias. En realidad, tal acercamiento global debería carecer de sentido, pues presupone que el contenido de mis creencias es invariante y puede ser considerado al unísono para determinar cuál es su valor de verdad en relación con un mundo objetivo. Si se abandona el representacionismo, se debería abandonar asimismo la idea de que tal evaluación global tiene sentido.

Cómo responder al escéptico es una cuestión complicada. Son muchas las estrategias empleadas contra él y qué decirle y qué materiales oponer contra su reto es asimismo una tarea compleja. El principal problema es seguramente tomarlo demasiado en serio. Lo que plantea es tan absurdo que siempre se tiene la tentación de demostrarle de una vez por todas lo falso de su posición. Pero ahí radica la fortaleza del escéptico. Una vez que se asume su pregunta escéptica se asume asimismo un paquete filosófico envenenado que hace imposible que podamos acometer la tarea de refutarle. Es por ello que la única solución a su problemática es quitarle su disfraz y ver que es un filósofo con distintivas ideas filosóficas que no hay por qué asumir. Esto es lo que, en mi opinión, hace Davidson en sus diferentes trabajos, aunque tenga en muchas ocasiones la tentación no sólo de vencerlo, sino de convencerlo a través de una argumentación definitiva contra el mismo. El problema es que ese golpe de fuerza adicional contra el escepticismo le hace recobrar el aliento para volver a intentar colocarnos, otra vez, contra las cuerdas, intentando que asumamos sus posiciones. Y es que, como en la vida, muchas veces, en filosofía, menos es más²⁴.

Bibliografía

- Benedikt, M. y Burger, R. (eds.) (1988), *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, Viena, Edition S. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei.
- Brueckner, A. L. (1986), "Charity and Skepticism", *Pacific Philosophical Quarterly* 67, pp. 264-8.
- Davidson, D. (1969), "True to the Facts", *The Journal of Philosophy* 21, pp. 748-64. Reimpreso en Davidson (1984).
- (1973), "Radical Interpretation", *Dialectica*, 27, pp. 313-28. Reimpreso en Davidson (1984).
- (1974), "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47. Reimpreso en Davidson (1984).
- (1977), "The Method of Truth in Metaphysics", en French, A., Uehling, T.E. y Wettstein, H.K., (eds.) (1977), pp. 244-54. Reimpreso en Davidson (1984).
- (1982), "Rational Animals", *Dialectica* 36, 317-27. Reimpreso en Davidson (2001a).

²⁴ Deseo agradecer a Manuel Hernández Iglesias sus comentarios y sugerencias a este texto.

- (1983), “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en Henrich D. edit., (1983), pp. 423-38. Hay traducción al castellano en Davidson (1992).
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
- (1988), “The Myth of the Subjective”, en Benedikt, M. y Burger, R. (eds.) (1988), pp. 45-54. Reimpreso en Davidson (2001a).
- (1991), “Three Varieties of Knowledge”, en Phillips Griffith, A. (edit.) (1991), pp. 153-166. Reimpreso en Davidson (2001a).
- (1992), *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós.
- (1999), “Reply to Stroud”, en Hahn, E.L., (edit.) (1999), pp. 162-6.
- (1999a), “Reply to A.C. Genova”, en Hahn, E.L., (edit.) (1999), pp. 192-4.
- (2001), “Comments on Karlovy Vary Papers”, en Kotatko, P., Pagin, P. y Segal, G. (eds.) (2001), pp. 285-306.
- (2001a), *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press. Hay traducción al castellano: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Madrid, Cátedra, 2003.
- Foley, R. (2003), “Three Attempts to Refute Skepticism and Why They Fail”, en Luper, S. (edit.) (2003), pp. 61-73.
- French, A., Uehling, T.E. y Wettstein, H.K. (eds.) (1977), *Midwest Studies in Philosophy, 2; Studies in the Philosophy of Language*, Morris, University of Minnesota Press.
- Fumerton R. y Foley R. (1985), “Davidson’s Theism?”, *Philosophical Studies* 48, 1985, pp. 83-89.
- Genova, A.C. (1999), “The Very Idea of Massive Truth”, en Hahn, E.L., (edit.) (1999), pp. 167-91.
- Haack, S. (1995), *Evidence and Inquiry*, Oxford, Blackwell, 1995. Hay traducción al castellano: *Evidencia e investigación*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Hahn, E.L. (edit.) (1999), *The Philosophy of Donald Davidson*, Illinois, Open Court Publishing.
- Henrich D. (edit.) (1983), *Kant oder Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Kemp, G. (1992), “Davidson, Quine and Our Knowledge of the External World”, *Pacific Philosophical Quarterly* 73, pp. 44-62.
- Kotatko, P., Pagin, P. y Segal, G. (eds.) (2001), *Interpreting Davidson*, Stanford, CSLI Publications.
- Ludwig, K. (1992), “Skepticism and Interpretation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, N° 2, pp. 317-339.
- Luper, S. (edit.) (2003), *The Sceptics*, Hampshire, Ashgate Publishing.
- Phillips Griffith, A. (edit.) (1990), *A. J. Ayer Memorial Essays: Royal Institute for Philosophy Supplement 30*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ramberg, B. (2001), “What Davidson Said to the Skeptic or: Anti-Representationalism, Triangulation and the Naturalization of the

- Subjective”, en Kotatko, P., Pagin, P. and Segal, G. (eds.) (2001), pp. 213-36.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press. Hay traducción al castellano: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- (1994), *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press. Hay traducción al castellano: *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Stroud, B. (1999), “Radical Interpretation and Philosophical Skepticism”, en Hahn, E. L., (edit.) (1999), pp.139-61.
- Williams, M. (1991), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell.