

NATURALISMO Y ESCEPTICISMO

Eleonora Cresto

En este trabajo me ocuparé de un tipo de solución contemporánea al desafío del escéptico. Me parece útil aclarar primero qué sentido de escepticismo presupongo. Me referiré al escepticismo respecto del conocimiento empírico en general, y no respecto de algún área específica. Además, abordaré el problema tal como este es considerado contemporáneamente. El escepticismo contemporáneo es hijo de la duda metódica de Descartes y de los criterios cartesianos de conocimiento: conocer requiere certeza; sobre el mundo externo no es posible tener certezas; por lo tanto, no hay conocimiento del mundo externo. El escepticismo que nace con Descartes no recomienda la suspensión del juicio, ni discute qué tengamos creencias; muchas de ellas inclusive serán creencias para las que se podrá ofrecer algún tipo de justificación; el problema es que no están *suficientemente* justificadas como para constituir conocimiento, y ninguna "justificación" es buena, porque siempre podemos equivocarnos. El escéptico contemporáneo, por otra parte, es consciente de que hay enunciados que, pese a resultar problemáticos según su criterio de justificación, gozan de adhesión inmediata por parte de los sujetos. Aquí reside lo verdaderamente molesto: el escéptico niega que tengamos conocimiento acerca de cosas que parecen obvias, y sobre las cuales hay plena consenso. Y así como en el ámbito científico admitir la imposibilidad de verificar enunciados generales, y por ende admitir la falibilidad de nuestras creencias, es parte constitutiva de la propia dinámica de la ciencia, en cambio la posibilidad de que algunas de nuestras creencias ordinarias sean falsas (como por ejemplo que existen objetos materiales, que existen otras mentes, etc.) resulta intolerable y constituye un verdadero problema. Esto nos lleva, entonces, a una última aclaración: el problema del escepticismo así planteado parece tener sentido solo respecto del conocimiento ordinario, y no del conocimiento científico.

Quisiera comentar aquí una serie de estrategias contra el escepticismo que podríamos englobar bajo el nombre genérico de "naturalistas". Encontramos por lo menos dos sentidos en los cuales algunas posiciones se llaman a sí mismas naturalistas¹.

1) En primer lugar, -aunque este no es el sentido más usual del término- podemos distinguir un naturalismo o fenomenalismo lingüístico esto es, naturalismo como descripción, y reivindicación, del modo en el cual de hecho usamos el lenguaje. Es una posición que tiene su representante paradigmático en Wittgenstein (2da y 3ra etapas de su obra)².

2) Por otro lado, podemos hablar de naturalismo como descripción del modo en que

de hecho adquirimos creencias y actuamos en vistas a nuestra supervivencia. Es usado a veces como sinónimo de materialismo, o científicismo, pues es la ciencia (p.e., la psicología cognitiva) la que puede dar cuenta de dicha descripción de un modo acabado; las tesis de la teoría de la evolución son un punto de partida o presupuesto indiscutible³. Una de las corrientes paradigmáticas de teoría del conocimiento que ha adoptado esta perspectiva es el *confiabilismo*, o *fiabilismo*, corriente sobre la cual centraré mi exposición.

Si bien ambos tipos de naturalismo parecen constituir dos perspectivas totalmente diferentes, creo que es interesante notar que existe un punto clave común a ambas visiones: en ambas se intenta una reconsideración del concepto tradicional de justificación. Recordemos por ejemplo la propuesta de Wittgenstein en *Sobre la certeza* (1969): ella consiste en que nuestras creencias básicas (las que McGinn llamará "proposiciones Moore" - proposiciones del tipo "esto es una mano", "el mundo existe desde hace más de cinco minutos", etc.⁴) no constituyen conocimiento, sino certezas no cognoscitivas, cuya legitimidad está dada por su papel que cumplen en nuestros juegos de lenguaje. Vale decir: son enunciados que no tienen "justificación" en sentido tradicional.

En la segunda perspectiva naturalista nos encontramos asimismo con una reconsideración de la noción de justificación, que puede recogerse en la idea de una epistemología confiabilista. Según el confiabilismo una creencia constituye conocimiento cuando es verdadera y ha sido adquirida (causalmente) a través de un proceso confiable de formación de creencias, esto es, a través de un procedimiento que genere la mayoría de las veces creencias verdaderas⁵. Es decir, conocer implica simplemente que el sujeto se encuentra en una relación peculiar con su medio. La existencia de dicho procedimiento confiable es todo *lo que se necesita* para que una creencia verdadera sea conocimiento, o para que en términos tradicionales este justificada. No es necesario que el sujeto que tiene la creencia comprenda que existe tal proceso confiable; la confiabilidad así entendida, y el conocimiento que resulta de ella, son procesos objetivos, naturales. A esta característica peculiar del confiabilismo se le suele dar el nombre de "externalismo". El externalismo se opone a "internalismo", o la posición más tradicional según la cual el conocimiento exige una justificación accesible a la conciencia del sujeto cognoscente; como consecuencia de ello, para el internalista S sabe que *p* sólo si S sabe que sabe que *p*. (Habría que aclarar aquí que me refiero a la dicotomía externalismo/internalismo tal como ésta es entendida en teoría del conocimiento; es sabido que dicho par de términos tiene múltiples acepciones).

Según algunos, la característica externalista del confiabilismo rompe bruscamente con siglos de una cierta tradición gnoseológica; para sus detractores el externalismo

sencillamente "cambia de tema" respecto de las preocupaciones básicas, y todavía legítimas, que deben ocupar a una teoría del conocimiento. Es decir: notemos que la condición tradicional de justificación implica en parte una perspectiva normativa, que nos fuerza a distinguir entre lo que ocurre y lo que *debería* ocurrir si quisiéramos tener conocimiento. La condición de justificación, entonces, en su sentido tradicional regula, prescribe qué razones o evidencia debemos disponer, qué pasos o normas debemos satisfacer para estar en posesión de conocimiento, dada la verdad de una creencia. (Podemos construir una analogía entre esta idea y el sentido en el cual, desde una perspectiva tradicional, se dice que la lógica es normativa y no descriptiva: no describe cómo razonamos de hecho sino qué deberíamos hacer para razonar correctamente. O podemos compararlo con el problema de la justificación de la inducción: de una tal justificación se espera una explicación de por qué es legítimo, por qué es razonable hacer inducciones, lo cual es diferente de la constatación de que en efecto hacemos inducciones habitualmente.) Se ha argumentado en diferentes ocasiones que el naturalismo, al reformular la condición de justificación, está eliminando de la epistemología su fuerza normativa.

Se ha argumentado también algunas veces que esta reformulación de la condición tradicional de justificación disuelve todos los problemas tradicionales del escepticismo, puesto que la incapacidad de un sujeto para reconocer si una creencia es o no verdadera, no impide que la creencia en cuestión sea verdadera, caso de conocimiento (siempre y cuando la creencia sea en efecto verdadera -aunque no nos demos cuenta de ello- y haya sido adquirida del modo adecuado). ¿En qué medida es esto correcto? ¿En qué medida es correcto decir que el externalismo elimina los problemas escépticos? Notemos que el enunciado que dice "no es posible *asegurar* que tenemos conocimiento" *también* es un enunciado escéptico; revela, digamos, un tipo de escepticismo de orden superior (no afirma la imposibilidad de conocer, sino la imposibilidad de asegurar si conocemos o no). Este nuevo enunciado, entonces, sobrevive a la adopción de tesis externalistas, y, a mi modo de ver, requiere ser especialmente considerado y combatido.

¿Qué otros tipos de argumentación encontramos en el seno del confiabilismo que puedan resultar eficaces contra nuestro nuevo enunciado escéptico? Veamos algunos ejemplos:

A) Una posibilidad consiste en brindar alguna suerte de argumento trascendental, del tipo "he sobrevivido, por lo tanto conozco"; (según E. de Olaso, "existe, por lo tanto conoce" podría ser considerado como *la divisa del fiabilista*⁶; puesto que vivo, no puede ocurrir que la mayoría de mis creencias sean falsas, con lo cual queda garantizado que existen procesos confiables (ya que estos se definen a partir de proporciones de creencias verdaderas sobre las falsas) y por ende existe conocimiento⁷. Según el

confiabilismo, lo que de hecho ha ocurrido en la historia de la evolución natural, y de la evolución humana en particular, es que los seres vivos han desarrollado mecanismos capaces de recabar información acerca del medio; al respecto, los seres humanos contamos con estados internos de un carácter peculiar, las creencias, que cumplen con este requisito, y por lo tanto, en líneas generales debemos admitir que nos representan el mundo con fidelidad. En fin, dentro de la perspectiva naturalista del análisis gnoseológico sencillamente no puede ocurrir que la mayoría de nuestras creencias no sean conocimiento porque de hecho las tenemos.

Esta estrategia puede ser acusada de circularidad, evidentemente: *presupone* que el conocimiento es una condición necesaria de la supervivencia, pero esto es justamente lo que puede discutirse. ¿Qué justifica la aceptación de que in que ha sucedido en la historia de la evolución puede describirse como la constitución de mecanismos cognoscitivos, además de meramente útiles para vivir y reproducirnos? Esta pregunta no parece tener ninguna respuesta evidente.

B) También se ha argumentado de la siguiente manera⁸: la única razón que tenemos para pensar que el sentido común *podría* no ser verdadero también implica que el sentido común es verdadero. Para darnos cuenta de ello basta con que nos preguntemos cómo es que sabemos que las posibilidades escépticas son efectivamente posibles. Las afirmaciones modales están tan necesitadas de apoyo como las asertóricas; no es lícito decir que un objeto puede viajar más rápido que la luz o que puede haber un último cardinal. De la misma manera, la única base para pensar que podríamos ser cerebros en cubetas, o que podría haber poderosos demonios engañosos, son los datos empíricos con que contamos; dichas posibilidades solo pueden afirmarse porque el mundo es del modo en que (normalmente) creemos que es. (Por ejemplo, lo que sabemos acerca del funcionamiento de nuestras neuronas, entre otras cosas, es lo que nos ha permitido pergeñar la hipótesis escéptica acerca de cerebros en cubetas y demás). Es decir que derivamos la posibilidad de que el sentido común y la ciencia estén equivocados sólo a partir de la aceptación de que el sentido común y la ciencia están en lo correcto.

La argumentación anterior creo que puede discutirse de la siguiente manera: Si S decide aseverar la negación de p , es razonable suponer que previamente ha considerado p y que la ha encontrado falsa. Pero ello no significa, por supuesto, que no p se derive de p . En el mismo sentido, para afirmar que no sabemos que el sentido común es verdadero debemos haber considerado afirmación de que sabemos que lo es, pero el lo no significa que se derive de esto último; de modo equivalente, para afirmar la posible falsedad de nuestras creencias del sentido común ha sido necesario primero considerar la verdad de tales creencias, lo cual no significa que su posible falsedad se infiera de su verdad. Entonces, la maniobra de adoptar la posibilidad del error masivo en

nuestras creencias como una mera hipótesis contrafáctica parece constituir un *presupuesto* injustificado.

C) Encontramos un razonamiento similar en Dretske (1989). Dretske es consciente de la objeción escéptica según la cual su propuesta de corte "trascendental", que ya analizamos, posiblemente presupone lo que quiere probar. Pero considera que la objeción es irrelevante: si no hay razones para dudar, no debe dudarse. ¿Que podría contar aquí como "una razón para dudar"? No cualquier posibilidad lógica nos brinda una razón de este tipo; para dudar necesito evidencia física, lo mismo que para creer. La carga de la prueba, pues, la tiene el escéptico, y el escéptico dice Dretske, *no sabe* qué las cosas *no* son del modo en que el sentido común cree que son. Una vez más, me parece que hay algo engañoso en esta maniobra. Las afirmaciones escépticas proponen que la misma evidencia física puede haberse generado a partir de situaciones muy disímiles. Por lo tanto, *por hipótesis*, no hay nada que pueda contar como evidencia física específica para apoyar una posibilidad escéptica. En fin, otra vez, una estrategia de este tipo puede ser acusada de *presuponer* la existencia de casos de conocimiento; es decir, puede ser acusada de cometer circularidad.

Conclusión

En este trabajo quise ubicar a las teorías causales y confiabilistas en un contexto naturalista más amplio. Entiendo que esta "puesta en contexto" puede servir para encontrar más plausibles algunas argumentaciones típicas del confiabilismo. En especial: ¿Cómo entender la mencionada acusación de circularidad en la que, según vimos, incurrirían los argumentos confiabilistas contra el escepticismo? O mejor dicho, cual es el verdadero alcance de tales acusaciones? Entiendo que una defensa posible frente a ellas, consistente con la propuesta naturalista, lo que debería alegar es: tales acusaciones no tienen ninguna importancia⁹. Para comprender la legitimidad de esta defensa recordemos la analogía que es posible trazar entre dos variantes de "naturalismo". Un naturalismo del lenguaje adhiere al compromiso teórico de que no es posible justificar una práctica o de otro tipo), ni un significado (es decir, ni el uso de una palabra) desde fuera de dicha práctica. Análogamente, *debería atribuirse a las teorías causales la tesis de que no es posible justificar nuestra aceptación de que conocemos desde fuera de nuestras creencias concretas y nuestros procesos (físicos) de adquisición de creencias*. Esta es una tesis que, hasta donde conozco, no ha sido sostenida explícitamente por ningún confiabilista, pero Sí es implícitamente admitida (y explica, a mi modo de ver, la caída en argumentaciones circulares). Y, así como en Wittgenstein por ejemplo la mera existencia de una práctica diferente no condena toda explicación de la nuestra a ser paradójica, así también en el confiabilismo la mera posibilidad de creencias

masivamente falsas no condena nuestras creencias a la irracionalidad, el descrédito o la ilegitimidad filosóficas (En esta analogía, *grosso modo*, el sentido común es a Wittgenstein lo que la ciencia al confiabilismo). Las acusaciones de circularidad, entonces, no serían sino el síntoma de qué quien acusa ha optado previamente por un modo de proceder "justificacionista" "normativista"; puesto que el naturalismo ha decidido rechazar los aspectos justificacionistas de la epistemología tradicional, para el naturalista tales acusaciones son inoperantes.

¿Es eso todo? este un buen argumento a favor de la presuposición de conocimiento? Tal vez se podría agregar una observación. Posiblemente sea inevitable, y legítimo, llegar a un piso de presuposiciones.... pero estas presuposiciones no tienen por qué ser nuestro punto de partida: resulta filosóficamente insatisfactorio *partir* de la asunción de conocimiento. Para continuar con la analogía entre los dos tipos de naturalismo, podemos recordar aquí que buena parte de la argumentación de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* puede verse como un intento por depurar la circularidad flagrante de la célebre "prueba" de Moore del mundo exterior (está sería la contrapartida de un argumento circular en el seno del naturalismo lingüístico: "Aquí hay una mano (acompañado del gesto ostensivo pertinente); aquí hay otra; por lo tanto, existen dos manos humanas, es decir,, existen cosas externas a la conciencia"¹⁰). Entonces, convengamos en que más bien lo que se espera de la tarea filosófica es que haga plausible en alguna medida nuestra suposición ordinaria. Al brindar una explicación será inevitable señalar un piso de presupuestos, pero la estrategia habrá cumplido su cometido, y resultará interesante, si a partir de ciertos elementos básicos puede alcanzarse una comprensión mayor del fenómeno del que se partió. El naturalismo confiabilista no tiene por *qué* permanecer ajeno a este planteo, con lo cual el argumento confiabilista contra el escéptico que cumpla con estos requisitos todavía estaría por encontrarse.

Notas

1. Para una presentación diferente de esta comparación véase Strawson (1985).
2. En especial Wittgenstein (1969) y (1972).
3. Véase para este sentido de naturalismo Quine (1969).
4. McGinn (1989), pp. 102-193 y ss.
5. Véanse, entre otros, Armstrong (1973), Dretske (1981), (1989), Goldman (1967), (1976), (1979), (1986), Nozick (1951).
6. Cf. Olaso (1994).
7. Esta argumentación puede encontrarse por ejemplo en Dretske (1989).
8. Por ejemplo, Levin (1993).
9. En esta línea se encuentra la argumentación de Quine (1969).
10. Véase Moore (1963).

Bibliografía

1. ARMSTRONG, David, (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
2. DRETSKE, Fred, (1981), *Knowledge & The Flow of Information*, Cambridge, Mass, The MIT Press, trad. cast., (1957), *Conocimiento e información*, Barcelona, Salvat.
3. DRETSKE, Fred, (1989), "The Need to Know", en M. CLAY y K. LEHRER, *Knowledge and Skepticism*, Boulder, Colorado, Westview Press, pp.89- 100.
4. GOLDMAN, Alvin, (1967), 'A Causal Theory of Knowing', *The Journal of Philosophy*, 1967, Vol. 64, Nro 12, pp.355-372.
5. GOLDMAN, Alvin, (1976), "Discrimination and perceptual knowledge", en *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, Nro, 18, pp. 771-791.
6. GOLDMAN, Alvin, (1979), 'What is justified Belief?', en PAPPAS, George S., (1979), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company.
7. GOLDMAN, Alvin, (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge,, Harvard University Press.
8. LEVIN, Michael E. (1993), "Reliabilism and Induction", *Synthese*, 97 (3), pp.297-334.
9. MCGINN, Marie, (1989), *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell,
10. MOORE, G. E., (1963), "Proof of an External World" en G.E. Moore, *Philosophical Papers*, Allen and Unwin.
11. NOZICK, Robert, (1981) *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.
12. OLASO, Ezequiel de, (1994), "Yo le aseguro que 'el hombre' no existe" en *Dialogo di Filosofía* Roma, Nro 11, 1994, pp. 151-161.
13. QUINE, Willard V. O., (1969), "Epistemology naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
14. STRAWSON, Sir Peter F., (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press.
15. WITTGENSTEIN, Ludwig, (1972), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
16. WITTGENSTEIN, Ludwig, (1969), (ed. bilingüe alemán-castellano, 1988): *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa.