

teorema

Vol. XXVIII/1, 2009, pp. 68-74
[BIBLID 0210-1602 (2009) 28:1; pp. 68-74]

El escéptico como despertador para sueños en tercera persona*

Manuel de Pinedo e Hilan Bensusan

RESUMEN

Frente al peligro de que una dependencia excesiva en la noción de virtud anule la responsabilidad del sujeto epistémico y el carácter personal del conocimiento, abrazamos algunos aspectos de la argumentación de Sosa en *A virtue epistemology* y cuestionamos otros. Recomendamos, finalmente, una concepción holista y falibilista del conocimiento.

PALABRAS CLAVE: *Ernest Sosa, virtud, escepticismo, holismo, sueño.*

ABSTRACT

An excessive reliance on the notion of virtue may eliminate the responsibility of the epistemic subject and, with it, the personal character of knowledge. To avoid this danger, we embrace some aspects of Sosa's argumentation in *A virtue epistemology* while questioning others, in order to recommend a holistic and fallibilist conception of knowledge.

KEYWORDS: *Ernest Sosa, virtue, scepticism, holism, dream.*

En este comentario al reciente libro de Ernest Sosa *A virtue epistemology: Apt belief and reflective knowledge* (2007) nos gustaría detenernos principalmente en su insistencia en que los sueños no son alucinaciones y en algunas de sus consecuencias. Sosa diagnostica que en el sueño está involucrada una relación de inserción en un mundo posible específico que está más próximo a la imaginación que a la alucinación. En realidad, el sueño tiene relaciones con posibilidades –en especial con posibilidades escépticas– que son distintas de las de la vigilia. En primer lugar, discutiremos la propuesta desarrollada en la primera conferencia (“Dreams and philosophy”), según la cual la forma de escepticismo que típicamente subraya la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia puede responderse al mostrar que, aunque en el contexto del sueño fuera imposible establecer que se está soñando, cuando se está despierto sí es posible distinguir el estado de vigilia del de sueño. Nuestro objetivo en esta primera parte será comparar la estrategia de Sosa con la

que puede encontrarse en lo que se ha llamado teorías disyuntivas de la percepción y llamar la atención sobre una limitación de éstas que la de Sosa comparte parcialmente, pero de la que parte de su enfoque le permitiría escapar. En segundo lugar, quisiéramos detenernos en el problema más general que Sosa parece apuntar: la relación entre el escepticismo, la primera persona y la modalidad que puede afectar a la epistemología de la virtud en general. El problema se presenta en el peligro de entender la virtud epistémica de forma excesivamente de tercera persona: puede ser, como diagnosticó una vez Bernard Williams con respecto a virtudes éticas¹, que haya casos en los que la virtud no sea más que un producto de un intento de ser virtuoso. Por último, haremos algunas consideraciones con respecto a un uso que podría hacerse de la distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo para resolver los problemas señalados con anterioridad.

I. ¿UNA TEORÍA DISYUNTIVA DE LA VIGILIA?

Para la posibilidad de fundamentar el escepticismo en la idea de que cualquiera de nuestros estados mentales podría ser el resultado del sueño es crucial no sólo que sea imposible reconocer, cuando soñamos, que lo que pasa, pasa “en mis sueños”, sino también que, cuando estoy despierto me sea imposible distinguir mi estado de uno de sueño. Pueden encontrarse dos ideas en la discusión de Sosa sobre el tema. Por una parte establece un paralelismo entre el caso del sueño y el caso de la muerte o la inconsciencia: no importa que cuando esté muerto (o inconsciente) no pueda decir que lo estoy; lo que importa es que cuando estoy vivo (o consciente), pueda afirmarlo. No importa que, mientras sueño, no pueda estar seguro de que así es, sino que pueda hacerlo cuando estoy despierto. Por otra parte, incluso si los contenidos en ambos estados fueran idénticos, en el caso del sueño la relación con el contenido no es una de afirmación, mientras que cuando estamos despiertos percibimos, a sabiendas, nuestro entorno (esta segunda parte trae reminiscencias del argumento semántico de Putnam contra la posibilidad de que seamos un cerebro en una cubeta). Sosa presenta ambas ideas como complementarias: en el caso del sueño uno no puede preguntarse si está o no soñando, ya que, al no existir la aseveración en el sueño, ninguna respuesta afirmativa o negativa cabría darse a la pregunta; por tanto, no importa que sea imposible establecer, en el sueño, que se está soñando. En nuestra opinión, el primer enfoque es suficiente para responder al escéptico, mientras que el segundo implica el peligro de dejarlo frío.

Comparemos con la teoría disyuntiva de la percepción. McDowell (1982), por ejemplo, opone a la concepción del máximo común denominador – de acuerdo con la cual hay algo en común entre las percepciones verídicas y erróneas, algún tipo de representación mental o de objeto inmediato – una

concepción disyuntiva del contenido perceptivo. Según ésta, en el caso de la percepción genuina el contenido es un aspecto del entorno mientras que en el caso de error o alucinación el contenido sería una apariencia (o una alucinación). El paralelismo con las ideas sobre el sueño de Sosa estaría en que el contenido sería una imaginación, no algo afirmado o propiamente percibido. Como hemos mantenido en otro trabajo (Pinedo y Bensusan 2006) aunque esta teoría sirva para establecer una distinción teórica entre tipos de estados y sus contenidos, el escéptico siempre puede responder que, en la medida en que el sujeto sea incapaz de establecer en cuál de los dos estados se encuentra, la solución sirve de poco en la práctica (y, después de todo, quizá lo más interesante detrás de las todas las posturas escépticas, remontándose al pirronismo, sea una cierta actitud práctica).

El escenario escéptico es diferente del imaginativo porque en aquél hay siempre más de una posibilidad presente; puede ser que sea sueño, puede ser que no. Y en la vigilia contemplamos las alternativas escépticas. El escéptico necesita alternativas, por lo menos dos: el escenario generalmente aceptado y la hipótesis escéptica. La imaginación —como el sueño— transcurre en un terreno ficcional, y, típicamente, sólo en uno. La formulación del escepticismo requiere un lenguaje modal: sin posibilidades alternativas no es inteligible que el engaño escéptico pueda tener lugar. En el sueño no hay más realidad que lo que es interno al sueño: el escepticismo es un asunto exclusivo de la vigilia. No hay sueños escépticos; hay sueños que llevan a engaño, pero el engaño sólo es inteligible en vigilia. El sueño, de este modo, es como el conocimiento animal: no ocurre en medio de consideraciones de alternativas posibles. Si en el conocimiento animal es discutible que haya creencia, es aún menos claro que haya creencias cuando soñamos, quizás sólo se trate de un relato. Como dice Sosa: “it is not that one has less responsibility for what happens when in one’s dream. Rather, one is not responsible in the slightest.” [p. 7]. Podemos entender la vigilia de una manera similar: estamos en un escenario o en otro y la duda misma no cabe. Es como en la teoría disyuntiva: no hay nada en común entre el contenido soñado y el contenido que aparece en vigilia. Pero el escéptico, que aparece en la vigilia, insiste en que puede ser que la vigilia sea un sueño.

El escéptico nos exige algo más que una maniobra teórica para evitar su carga. Si admitimos que el sujeto puede verse incapacitado para distinguir ambos estados (como el disyuntivismo o el argumento semántico de Sosa parecen hacer), la duda persiste. Nos parece mucho más prometedora la línea indicada por el paralelismo con la muerte y la inconsciencia. Si fuera posible establecer que, cuando estoy vivo, consciente o despierto, puedo en general afirmar que lo estoy, no sería ya necesario insistir en el carácter no aseverativo de los estados de sueño. En la tercera parte de nuestro comentario daremos alguna indicación al respecto.

II. LA MEJOR DE LAS VIRTUDES POSIBLES

La presentación que Sosa hace de su versión de la epistemología de la virtud en la segunda conferencia (“A virtue epistemology”) comienza con una comparación muy sugerente: el disparo de un arquero puede evaluarse en función de tres variables, si es certero (si da en la diana), si ha sido ejecutado con habilidad y si su acierto se debe a la habilidad en la ejecución (Sosa denomina dicha estrategia de evaluación la estructura AAA: *accuracy, adroitness, aptness*). Este mismo ejemplo puede servirnos para distinguir dos concepciones de la virtud, una de claro valor para la epistemología (y la ética), la otra mucho más dudosa.

En ocasiones puede darse el caso de que el sujeto epistémico abandone cualquier intento de perseguir y refinar su propia perspectiva acerca de cómo son las cosas sustituyéndola por una confianza excesiva en un enfoque de tercera persona acerca del mundo. Al hacerlo, estaría rechazando la propia responsabilidad sobre su pensamiento y escondiéndose detrás de lo que considera públicamente aceptado. Aunque dicha actitud no es siempre censurable (a veces uno carece de los recursos epistémicos, o morales, para tomar decisiones personales en casos difíciles), con frecuencia constituye un claro caso de mala fe epistémica. Pensemos en el ejemplo del arquero y en la expresión “falla más que las escopetillas de la feria”: imaginemos a alguien que ha aprendido, con gran éxito, a disparar en el contexto de la caseta de feria de sus padres y a quien se le ha insistido en que siempre apunte dos centímetros a la izquierda del objetivo (con el fin de compensar el trucaje a que la escopeta ha sido sometido). Si analizamos de forma aislada sus disparos en dicho contexto, tendremos que concluir que se trata de una buena tiradora.

Sin embargo, para poder declarar a alguien un buen tirador necesitamos tener en cuenta una variedad de circunstancias y su adaptabilidad a las mismas. Si nuestra tiradora insiste en disparar cualquier escopeta como si se tratara de su escopeta trucada (en disparar siempre de la forma en la que le han dicho que lo haga), pronto dejará de acertar o sólo acertará por accidente, no en función de su habilidad o sin que su habilidad y su acierto vayan coordinados. Cuando consideramos a alguien como capaz de adquirir conocimiento en una determinada esfera tenemos que contemplar una variedad de casos (no hay sujetos sincrónicos de conocimiento, ni personas sincrónicamente virtuosas) y sólo se puede demostrar dicha capacidad si uno es al menos parcialmente responsable de su forma de acceder al mundo. La mera dependencia de una concepción general de la forma de proceder puede llevar en ocasiones al acierto pero denota una falta de habilidad imposible de descubrir en ocasiones aisladas. Para ser sujeto epistémico o moral hace falta poseer una perspectiva de primera persona.

Ahora bien, la variedad de contextos no es suficiente para el conocimiento reflexivo. La necesidad de contestar a dudas escépticas introduce en

el conocimiento una perspectiva de primera persona: no basta con que hagamos la cosa acertada, hay que saber defenderla. Y aquí esta capacidad de defensa puede exigir que las creencias sean un producto de nuestras virtudes y no meramente del comportamiento virtuoso que hacemos por emular alguien que nos parece poseedor de virtud. Podemos creer en algo porque alguien que consideramos virtuoso –o una autoridad– así procedería. Bernard Williams considera que el lenguaje de las virtudes puede ser bueno para considerar las acciones de otras personas pero no es suficientemente adecuado para la deliberación. Las virtudes pueden fracasar en ser suficientemente de primera persona: yo puedo desviarme de la pregunta “¿qué hacer?” en dirección a la pregunta “¿qué haría una persona valiente?”. Las virtudes epistémicas deben estar en el ojo de quienes investigan el mundo y consideran posibilidades para elegir una. El peligro que apunta una extensión epistémica de Williams es que la defensa de las creencias resulte ser demasiado de tercer persona si nuestras creencias son delegadas a otras personas (o a otras personas virtuosas imaginadas); ya no estaríamos en vigilia con respecto a ellas, viviríamos como si lo que nos pasa pasara en un sueño. Como en un sueño, la primera persona (por ejemplo, nuestra responsabilidad) desaparece. Si la virtud es de tercera persona, podemos vivir la vida epistémica de otra persona, quizás no como una alucinación sino como una imaginación donde la deliberación es necesaria.

Cuando las normas son seguidas de una manera excesivamente de tercera persona, ya no deliberamos por medio de nuestras virtudes sino que las utilizamos para eximirnos de responsabilidades. El escéptico es aquél que introduce la primera persona en nuestra capacidad de defender las creencias que tenemos, es el despertador que garantiza la vigilia. Cuando soñamos estamos como en un trance de realismo interno: nada importa sino lo que nos parece, no nos interesa denunciar las apariencias engañosas. Cuando pensamos por medio de virtudes de una manera excesivamente de tercer persona, abdicamos de nuestra capacidad de deliberación; ya no tenemos creencias que sean sobre nosotros y sobre el mundo al mismo tiempo. Podemos incluso tener creencias que ya no nos son transparentes, creencias que solamente haciendo uso de complicadas consultas podemos descubrir que poseemos. La primera persona, parece, está conectada con la consideración de alternativas posibles: la primera persona es la duda entre los sueños que constituye la vigilia.

III. CONOCIMIENTO REFLEXIVO: MODAL, HOLISTA Y ESCURRIDIZO

De acuerdo con Sosa [pp. 21, 112], su respuesta al escepticismo basado en el modelo de la imaginación rescata al conocimiento animal del escepticismo, pero al reflexivo sólo del escenario del sueño, no del de la alucinación. En nuestra opinión, la idea de que es posible saber que se está despierto (aun-

que no lo fuera saber que se está dormido) junto con una extensión (a lo largo del tiempo e incorporando la necesidad de una perspectiva de primera persona) de la estructura AAA presentada en la segunda conferencia, son suficientes para rescatar el conocimiento reflexivo de cualquier escenario escéptico.

La idea que quisiéramos sugerir –parcialmente inspirada por el trabajo de Davidson, Timothy Williamson y David Lewis– es que cualquier conjunto de creencias, si ha de ser autosuficiente (es decir, interpretable sin necesidad de apelar a otras creencias) ha de incluir necesariamente conocimiento. En este sentido, el conocimiento, lejos de ser definible en términos de creencia, verdad y cualquier ingrediente que garantice su carácter no accidental, está presupuesto por la interpretabilidad de un conjunto de creencias suficientemente grande. Un elemento de esta propuesta es la necesidad de aceptar que cualquier creencia determinada podría ser falsa (así como cualquier percepción aislada, o cualquier instancia de un juicio acerca de si se está en un estado de sueño o de vigilia) sin que de ello se siga que todas puedan serlo (ni que todas nuestras percepciones sean erróneas o alucinatorias, ni que todos nuestros estados sean estados de sueño). Aquí nos hacemos eco simultáneamente de la idea de Sosa que discutimos en la primera sección, según la cual basta con que sepamos que estamos despiertos cuando lo estamos (que aquí plasmamos en la exigencia de que una parte importante de nuestras creencias constituya conocimiento), y de la modificación de la estructura AAA incorporando la perspectiva del sujeto y el que dicha perspectiva se extiende a lo largo del tiempo (que aquí se plasma por medio de la tesis de que no puede evaluarse el carácter epistémico de estados aislados sino sólo de conjuntos de creencias). Nuestro sistema de creencias reflexivas es inmune a los escepticismos más radicales una vez que reconocemos no sólo su carácter holista, sino también el carácter elusivo, escurridizo, que el conocimiento posee: sabemos mucho, pero el conocimiento implica la posibilidad de cuestionar cualquier creencia, de exponerse a modificar la propia visión del mundo incluso en sus aspectos más queridos, de verse despojado de asideros generales que proporcionen, de forma infalible, un acceso al mundo. Quizá éste, y no otro, haya de ser el punto de encuentro del sabio, el escéptico y el virtuoso.

*Departamento de Filosofía I
Universidad de Granada
Campus de Cartuja
18011 Granada, España
E- mail: pinedo@ugr.es*

*Departamento de Filosofia
Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy
Brasília DF, Brazil
E-mail: hilanb@unb.br*

NOTAS

* La elaboración de este trabajo estuvo parcialmente financiada por el proyecto de investigación HUM2007-63797/FISO del MEC.

¹ Williams (1985). Ver también el diagnóstico en Bensusan & Pinedo (2008) de virtudes epistémicas excesivamente de tercer persona en términos de la paradoja de Moore.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENSUSAN, H. & PINEDO, M. (2008), "Epistemic virtues and transparency", submitted.
- MCDOWELL, J. (1982), "Criteria, defeasibility, and knowledge", in McDowell, J., *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 369-94.
- PINEDO, M. y BENSUSAN, H. (2006), "Una cura para la disyuntivitis: El papel de la experiencia en nuestra visión del mundo", *Episteme NS* 26, pp. 41-56.
- SOSA, E. (2007), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, B. 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.