

ALGUNAS ESTRATEGIAS NATURALISTAS CONTRA EL ESCÉPTICO*

Eleonora Cresto

[La versión original de este artículo fue publicada en

Revista de Filosofía (Arg), Vol. XI, Nro 1-2, 1996, pp. 21-33.]

Abstract: The paper presents a critical account of some naturalistic strategies against contemporary skepticism. I analyze both a “linguistic” and a “scientificist” naturalism, and propose two main theses: A) Despite some obvious differences among them, both naturalistic standpoints share the idea that the role of justification in epistemology should be radically redefined. B) Most naturalistic arguments against skepticism can be shown to be circular. I argue that circularity should not be so easily admitted. I also suggest that we read blatantly circular arguments against skepticism as implicit evidence that their supporters do not actually take skepticism as a genuine source of philosophical problem.

En este trabajo analizaré una serie de estrategias contra el escepticismo surgidas del seno de posiciones naturalistas. Entiendo que encontramos por lo menos dos sentidos en los cuales algunas corrientes se llaman a sí mismas de esta manera.¹ En primer lugar, 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

* Una versión anterior de este trabajo fue leída en las Jornadas de Filosofía organizadas por la Universidad Nacional de La Plata en junio de 1996, en el marco de una mesa redonda sobre “Escepticismo y relativismo”. Agradezco a la Prof. María Cristina di Gregori el haberme brindado la oportunidad de participar en dicha mesa.

¹ Para una presentación alternativa de sentidos diferentes de “naturalismo” véase Strawson (1985).

obra).² En segundo lugar, 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 (en particular la psicología cognitiva) la que puede dar cuenta de dicha descripción de un modo acabado; la teoría darwinista de la evolución es un punto de partida o presupuesto indiscutible.³ Me referiré a esta última posición como “naturalismo científicista”. Una de las corrientes gnoseológicas que ha adoptado esta perspectiva con entusiasmo es el *confiabilismo*, o *fiabilismo*.

Propondré dos tesis. La primera constituye una apreciación general sobre el status de ambos tipos de naturalismo. Defenderé que, si bien parecen constituir dos perspectivas totalmente diferentes, existen puntos de contacto entre ellas; el elemento clave común a las dos visiones consiste en que *en ambas se intenta una reconsideración del concepto tradicional de justificación*. La segunda tesis concierne a las estrategias que los planteos naturalistas han generado en contra del escepticismo. Como veremos, puede acusarse a muchas de dichas estrategias de reposar en argumentaciones circulares. Aquí defenderé, en contra de lo que se ha sostenido en otras oportunidades, que no debe subestimarse el valor de esta acusación; por el contrario, el carácter circular de algunos argumentos resulta un índice revelador de la seriedad (o falta de ella) con la cual se acepta la legitimidad del problema del escepticismo.

² En especial Wittgenstein (1969) y (1972).

³ *Cfr.* Rosenberg (1996). Los trabajos seminales sobre estas ideas están en Quine (1969), capítulos 3 y 5.

Debería aclararse, finalmente, que consideraré únicamente la problemática escéptica moderna o contemporánea, de modo que queda fuera de esta trabajo toda referencia al escepticismo antiguo.⁴

I. El naturalismo lingüístico

Como ya fue anticipado, deseo sostener que parte del núcleo duro de una posición naturalista reside en el intento por redefinir el concepto de justificación. Esta idea puede ilustrarse de manera paradigmática en el contexto de *Sobre la certeza* (1969), de Wittgenstein. Como se recordará, Wittgenstein mantiene allí que en cierto tipo de circunstancias no es lícito exigir elementos de juicio para creer. Lo original reside en que esto último es válido no sólo respecto de nuestras creencias acerca de estados internos, sino respecto de un cúmulo de otras creencias de sentido común (“proposiciones” del tipo “esto es una mano”, “el mundo existe desde hace más de cinco minutos”, etc.):⁵ ellas constituyen el lecho rocoso o plataforma que *funda* la posibilidad del conocimiento, sin estar ellas

⁴ 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 que 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 parecían obvias, y sobre las cuales hay pleno consenso.

⁵ En sentido estricto no son proposiciones; “proposiciones” se aplica en realidad a los objetos legítimos del verbo conocer, únicamente. Wittgenstein admite de todas maneras que no existe una frontera de demarcación definida. Véanse por ejemplo #319-320 de Wittgenstein (1969).

mismas fundadas.⁶ Según Wittgenstein, se dice con propiedad de un sujeto *S* que sabe que *p* si tiene sentido para *S* dudar sobre la verdad de *p*; pero, por otra parte, no es lógicamente posible dudar simultáneamente de todo (“el juego de la duda presupone el de la certeza”), por lo tanto deben existir creencias sobre las cuales la duda carece de sentido. Ciertas creencia básicas, entonces, no constituyen *conocimiento*, sino certezas no cognoscitivas, cuya legitimidad está dada por su uso, por el papel que desempeñan en nuestros juegos de lenguaje: tales certezas cumplen una función lógicamente diferente de la del resto de nuestras creencias.⁷

Esta estrategia argumentativa permite a Wittgenstein una respuesta sencilla al escéptico cartesiano. Frente a la pregunta: “¿cómo sabe usted que hay alguien en esta casa?”, admitamos que una respuesta posible es “porque hay una taza de té humeante sobre la mesa”. Si el interlocutor insiste: “y esto último ¿cómo lo sabe?”, nuestro interrogado, un poco fastidiado ya, puede responder; “porque la estoy viendo”. Pero el interlocutor es, supongamos, un filósofo: “Sí, pero ¿cómo sabe que eso que usted cree estar viendo es realmente una taza de té humeante sobre una mesa?” Aquí aparece el programa moderno por excelencia: el intento, condenado al fracaso de derivar el mundo, con certeza, a partir de nuestros contenidos mentales. El escéptico continúa siempre preguntando: “¿cómo sabe que...?”, con lo cual finalmente se llega a un punto en que los únicos candidatos a elementos de prueba del mundo objetivo consisten en nuestras experiencias subjetivas. Pero así hemos caído en la trampa del escéptico, pues las mismas experiencias son compatibles

⁶ Wittgenstein (1969), en especial #151, 162, 205 y 243.

⁷ Recordar la ya citada #243: “Se dice ‘Sé...’ cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. ‘Sé...’ está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo – siempre que esté convencido – se puede poner esto de manifiesto. Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, *no puede decirse que sabe lo que cree*” (subrayado mío).

con más de una hipótesis acerca de la causa que las generó. Como ha planteado con claridad McGinn, frente a esta situación el mérito del planteo de Wittgenstein consiste en desarticular la pregunta escéptica *evitando*, al mismo tiempo, una simple asunción dogmática de conocimiento.⁸ Pues en efecto, podríamos pensar en eliminar el problema escéptico insistiendo dogmáticamente en que, por ejemplo, sabemos que lo que está frente a nuestros ojos es una taza de té. Wittgenstein combate esta última idea. ¿Cómo sabe *S* que lo que tiene frente a sus ojos es una taza? La respuesta es que *no lo sabe*; simplemente *S* tiene la *certeza*, no cognoscitiva, de que *x* es una taza.

Frente a ciertas creencias, en definitiva, buscar una justificación, esto es, evidencia aun más básica para poder garantizar que son conocimiento, no tiene sentido. Hasta aquí Wittgenstein está de acuerdo con Moore. Recordemos, al respecto, la célebre “prueba” de Moore del mundo exterior: 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.⁹ Pero recordemos también que buena parte de la argumentación de Wittgenstein en *Sobre la certeza* puede verse como un intento por depurar la circularidad flagrante de la “prueba” de Moore. Esto es, Wittgenstein da un paso más, e intenta darle sentido a la obvia constatación de que de hecho vitalmente no dudamos de ciertas creencias. La argumentación de Wittgenstein intenta satisfacer nuestra exigencia de comprender por qué es intelectualmente legítimo aferrarnos a nuestras creencias básicas más allá de los argumentos que pueda brindar el escéptico. Es intelectualmente legítimo hacer tal cosa, y por lo tanto no constituye una actitud dogmática, porque, según observa

⁸ McGinn (1989), en especial los últimos dos capítulos.

⁹ Véase Moore (1963).

Wittgenstein, para que sea posible la existencia de un cuerpo de conocimientos debemos disponer de certezas de las cuales no dudamos, aunque por esta misma razón no puede decirse que ellas formen parte de lo que entendemos por conocimiento; en sentido estricto no las “conocemos”. Esta argumentación basta para explicar algo importante sobre la estructura de nuestro saber, basta también para refutar al escéptico cartesiano, y, sobre todo, no es evidentemente circular. Consideraré que una respuesta naturalista exitosa es toda aquella que cumpla con estos tres requisitos.

II. El naturalismo científicista

Consideremos ahora la perspectiva naturalista que aquí he llamado naturalismo científicista, en particular, la corriente gnoseológica representada por el confiabilismo. 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; “proceso confiable” se define, a su vez, como aquél que genera la mayoría de las veces creencias verdaderas.¹⁰ Es decir que conocer implica simplemente que el sujeto se encuentra en una relación peculiar con su medio. Como vemos, la eliminación, o tal vez redefinición, de la idea de justificación, es uno de los puntos centrales de esta corriente; 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 esté justificada. No es necesario que el sujeto que tiene la creencia se halle en posesión de elementos de

¹⁰ Véanse, entre otros, Armstrong (1973), Drestke (1981), (1989), Goldman (1967), (1976), (1986), Nozick (1981).

prueba que le permitan advertir la existencia de tal proceso confiable (tesis externalista), por lo tanto **S** puede saber que **p** aun sin saber que sabe que **p**. Así, la confiabilidad y el conocimiento que resulta de ella son procesos objetivos, naturales. El confiabilismo recoge pues (aproximadamente) la intención original de Quine de desarrollar una epistemología naturalizada.¹¹

Según algunos autores, 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 procedimientos o normas debemos satisfacer para estar en posesión de conocimiento, dada la verdad de una creencia. Se ha argumentado en diferentes ocasiones que el naturalismo, al reformular la condición de justificación, está eliminando de la epistemología su fuerza normativa.

Esta última observación, sin embargo, no debería aceptarse demasiado rápidamente: es cierto que describe las intenciones de algunos epistemólogos, pero sin duda no la de todos. Al respecto, aunque ya fuera del contexto específico del confiabilismo, podemos

¹¹ Véase S. Haack (1993), capítulos 6 y 7, para una crítica pormenorizada a este tipo de naturalismo “cientificista” en general, y al confiabilismo en particular. Por el contrario, una defensa simpáticamente extremista del naturalismo científicista puede encontrarse en Plotkin (1994). (Plotkin llega a afirmar cosas como ésta: “Cuando llegamos a saber algo, hemos efectuado un acto que es tan biológico como cuando digerimos algo” (p. xvi))

recordar la opinión de Kornblith (1993), en el marco de un comentario al supuesto carácter meramente descriptivo del proyecto de epistemología naturalizada de Quine:

“Veo poca razón para interpretar a Quine de esta manera. La empresa descripta deja lugar para cuestiones normativas, pero las trata a ellas mismas como una parte importante de la investigación empírica (...). Esto no equivale a decir que cualquiera sea el modo en que la naturaleza nos provea de creencias, dicho modo deba ser aprobado. Aunque tenemos razones antecedentes para creer que nuestros procesos de adquisición de creencias son por lo menos burdamente confiables, también hay buenas razones para creer que podemos muy bien tener procesos de adquisición de creencias que sistemáticamente nos engañan. La epistemología naturalista no necesita ni aprobar estos últimos procesos también, ni eliminar la evaluación de los procesos enteramente. Lo que favorecemos, como epistemólogos, son aquellos procesos que nos guían hacia la verdad. Es sólo a través de la investigación empírica, sin embargo, que podemos esperar descubrir cuáles son tales procesos. La naturaleza empírica de la investigación epistemológica, pues, no le roba a ésta su dimensión normativa.”¹²

De tener Kornblith razón, el naturalismo científico, entonces, no necesariamente elimina la dimensión normativa, pero ciertamente la concibe de un modo sustancialmente diferente a como lo hacía la epistemología tradicional. La idea de justificación ha sido sin lugar a dudas redefinida, y el confiabilismo, como buen heredero de la visión quineana sobre la epistemología, ha respetado el imperativo de contar con una nueva concepción de la justificación.¹³

Se ha afirmado en algunas oportunidades que esta reformulación de la condición tradicional de justificación a la que adhiere el confiabilismo disuelve todos los problemas escépticos tradicionales, puesto que la incapacidad de un sujeto para reconocer si una creencia es o no verdadera, no impide que la creencia en cuestión sea un caso de

¹² Kornblith (1993), pp. 3-4

¹³ Puede haber aquí una serie de malos entendidos terminológicos. No todos los autores que han planteado teorías confiabilistas del conocimiento admiten que han redefinido la idea de justificación, y que “justificado” ha de entenderse ahora como “adquirido a través de un proceso confiable”: Dretske es un caso paradigmático de alguien que no desea enrolarse en esta posición. Los comentarios del párrafo anterior se aplican sin embargo a varios autores (Dretske excluido), por ejemplo a Goldman (1979), o (1986).

conocimiento¹⁴ (siempre y cuando la creencia **sea** en efecto verdadera – aunque no nos demos cuenta de ello – y haya sido adquirida del modo adecuado). Sin embargo, 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”; 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 éstos se definen a partir de proporciones de creencias verdaderas sobre las falsas) y por ende existe conocimiento.¹⁵ 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 útil 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 una perspectiva

¹⁴ Véase por ejemplo Levin (1993), p.107.

naturalista del análisis gnoseológico sencillamente no puede ocurrir que la mayoría de nuestras creencias no sean conocimiento, *porque de hecho las tenemos*.

Observemos el siguiente detalle: el argumento directamente presupone que el conocimiento es una condición necesaria de la supervivencia, pero ello es justamente lo que puede discutirse. El punto problemático aquí, como es obvio, es el requisito de *verdad* del conocimiento. Para que una creencia sea conocimiento debe ser verdadera, y, en general en el marco del confiabilismo se sobreentiende una concepción realista, correspondentista de la verdad (y no, por ejemplo, algún tipo de concepción pragmática). ¿Qué justifica la aceptación de que lo sucedido en la historia de la evolución ha de 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 razonado de la siguiente manera.¹⁶ Lo que pueda haber causado nuestras experiencias (por ejemplo, estímulos provocados por un supercomputador al cual se halla conectado nuestro cerebro) no debe preocuparnos, en la medida en que ellas fueron apropiadamente causadas por los objetos del mundo exterior: la única razón que tenemos para pensar que el sentido común *podría* no ser verdadero también implica que el sentido común **es** verdadero. Ello se debe a que las afirmaciones modales están tan necesitadas de apoyo como las asertóricas (por ejemplo, no es lícito decir sin más que un objeto puede viajar más rápido que la luz, o que existe un último cardinal). Corresponde que nos preguntemos cómo podemos estar seguros de que una determinada posibilidad escéptica *es*

¹⁵ Esta argumentación puede encontrarse por ejemplo en Dretske (1989). Véase un comentario en Olaso (1994).

¹⁶ Levin (1993), p. 324 y ss.

efectivamente posible. Según Levin, la única base para pensar que podríamos ser cerebros en cubetas, o que podría haber poderosos demonios engañadores, son los datos empíricos con que contamos; 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 ejemplos afines. Es decir que, en definitiva, *derivamos* la posibilidad de que el sentido común y la ciencia estén equivocados a partir de la afirmación de que el sentido común y la ciencia están en lo correcto.

Este razonamiento es discutible. Cuando un sujeto *S* niega la proposición *p*, es razonable suponer que previamente ha considerado *p* y que la ha encontrado falsa. Pero desde luego ello no significa que *no p* se derive de *p*. Así también para afirmar que no sabemos que el sentido común es verdadero debemos haber considerado la afirmación de que sabemos que lo es, lo cual no quiere decir que la primera afirmación se derive de la última; de modo análogo, para afirmar la posible falsedad de nuestras creencias del sentido común ha sido necesario primero considerar la verdad de tales creencias, pero ello 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. Nos encontramos, una vez más, con un procedimiento circular.

Por supuesto, no podemos aquí examinar todos los argumentos que se han ofrecido en contra del escepticismo. Los que hemos reconstruido, de todas formas, son bastantes representativos del modo confiabilista de proceder. No intento pues inferir que todo

argumento confiabilista esté condenado a ser circular, sino sólo que muchos de ellos lo son. El punto es cómo debe interpretarse este hecho.

III. Reflexiones finales

En razón de todo lo anterior se impone una reflexión cuidadosa sobre la siguiente cuestión: ¿hasta qué punto *importa* que nuestras argumentaciones sean circulares? En efecto, los argumentos reseñados más arriba son reprochables sólo si, previamente, decidimos por razones independientes que debe evitarse la presuposición más o menos explícita entre nuestras premisas de la conclusión a la que se quiere llegar. Pero semejante actitud bien podría constituir un prejuicio del que es conveniente deshacerse. En esta posición, como es bien conocido, se ubica Quine, para quien las preocupaciones por evitar la circularidad tienen escasa importancia una vez que dejamos de pensar a la epistemología como una “filosofía primera” que deba fundamentar las ciencias particulares. Si la epistemología no es sino una rama de la psicología, entonces se hacen posibles reflexiones como ésta:

“Nuestra propia empresa epistemológica, por lo tanto, y la psicología, de la cual constituye un capítulo, y la totalidad de las ciencias naturales, de la cual constituye una parte la psicología, todo ello es nuestra propia construcción o proyección a partir de estimulaciones parecidas a las que asignamos a nuestro sujeto epistemológico. Hay, pues, un contenimiento recíproco, si bien en diferentes sentidos: de la epistemología en la ciencia natural y de la ciencia natural en la epistemología. Esta interacción es, de nuevo, una reminiscencia de la vieja amenaza de circularidad, pero ahora que hemos dejado de soñar en deducir la ciencia a partir de los datos sensibles, no hay nada incorrecto.”¹⁷

¹⁷ Quine (1969), pp. 110-111 de la edición castellana.

Encontramos pues, en el marco de perspectivas naturalistas, una suerte de legitimación o aprobación de las argumentaciones circulares.

¿Por qué no aceptar las aparentemente sensatas recomendaciones del naturalismo de Quine? Lo que sugiero aquí, simplemente, es revisar la difusa frontera entre lo que constituye una explicación conceptualmente satisfactoria y lo que no lo hace. Mi impresión es que tal vez resulte inevitable que nuestras explicaciones reposen en última instancia en un piso de presuposiciones, tautologías, consideraciones lingüísticas, o supuestos no explicados a su vez, pero una explicación será tanto más fructífera cuanto mejor nos permita poner de manifiesto, sacar a la luz, consideraciones que no nos resultaban evidentes en un comienzo. Una estrategia argumentativa será filosóficamente satisfactoria si a partir de ciertos elementos básicos permite alcanzar una comprensión mayor del fenómeno en el cual estamos interesados. De modo que, según amplíen o no nuestra comprensión, ciertos procedimientos circulares serán aceptables (o más aceptables que otros) y otros no lo serán. En este sentido es que si estamos preocupados por el problema del escepticismo respecto del conocimiento empírico resulta filosóficamente estéril *partir* del supuesto de que tenemos conocimiento, pues ello no redundará en ningún incremento sustantivo en nuestra comprensión del problema; convengamos en que lo que se espera más bien de la tarea filosófica en este punto es que haga plausible en alguna medida nuestra suposición ordinaria. (Notemos que para algunos casos extremos esta idea goza de bastante consenso – con estos criterios suele evaluarse en general el “argumento” de Moore, por ejemplo).

Ahora bien, una argumentación antiescéptica que se limite a postular que el conocimiento existe no sólo no es una argumentación fértil, en el sentido indicado arriba, sino que es, según entiendo, equivalente a la decisión de no considerar el problema del escepticismo como tal. Creo que aquí hemos dado con el corazón del asunto. La disputa en

torno a la aceptación de estrategias circulares de argumentación se puede reducir así a la disputa sobre qué temas estamos dispuesta a admitir como problemas legítimos. En efecto, si es razonable sostener que una argumentación filosófica debe permitirnos ganar en comprensión sobre un problema determinado, entonces las argumentaciones que o cumplen este requisito no son aceptables. Pero si, de todos modos, un filósofo acepta argumentaciones que no cumplen con dicho requisito, entonces o bien no considera que ése sea un requisito razonable, o bien no considera que se encuentra frente a un verdadero problema. Puesto que el requisito así formulado es lo suficientemente amplio y poco preciso como para no ser demasiado conflictivo, conjeturo que, cuando alguien acepta estrategias circulares que no mejoran nuestra comprensión de un tema, en general debemos entender que lo que en realidad no se acepta es la relevancia del problema en cuestión.¹⁸

Esto nos lleva a una reflexión acerca de cuándo algo es un problema filosófico auténtico. Por ejemplo, ¿hay razones objetivas que puedan tomarse en cuenta para dirimir la cuestión, o tal vez una decisión de este tipo depende exclusivamente de los intereses del investigador? Es obvio que muchas veces desechar posibles objetos de reflexión se hace condición necesaria para avanzar en un área determinada, pero en principio este hecho por sí mismo no parece decir nada sobre la legitimidad o ilegitimidad de un asunto; parece claro que renunciar a trabajar en un tema por contar con intereses diferentes no convierte a dicho tema en inexistente. ¿Tal vez haya que considerar simultáneamente razones objetivas y subjetivas, entonces? Y, por otra parte, ¿puede ser auténtico un problema filosófico que creamos insoluble?

¹⁸ Al respecto es significativa, por ejemplo, la respuesta que propone la llamada “filosofía del lenguaje ordinario” al escepticismo respecto de la posibilidad de justificar racionalmente la inducción. Una respuesta paradigmática, como la de Stephen Barker, sugiere que la inducción es racional porque hacer inducciones es, simplemente, parte del significado de “racionalidad” (Barker (1965), p. 77). La inducción, entonces, pasa a

Esta es una disputa abierta, que excede los márgenes del presente trabajo. Pero independientemente de la respuesta que se quiera dar a cada una de las preguntas del párrafo anterior, entiendo que la presencia de circularidades dogmáticas en el seno de una argumentación puede utilizarse como un **criterio** para señalar quiénes, tal vez inadvertidamente, se han previamente decidido a favor de la inexistencia de un problema. En particular, esta idea se aplica al problema del escepticismo. Si admitimos que tomarnos en serio los desafíos escépticos constituye una actitud filosóficamente respetable, entonces estamos obligados a buscar estrategias argumentativas algo más satisfactorias que algunas de las reseñadas más arriba. Inversamente, en muchos casos debería interpretarse que tales estrategias insatisfactorias simplemente enmascaran un rechazo implícito a admitir que el escepticismo es una genuina fuente de perplejidades filosóficas.

Bibliografía

ARMSTRONG, David (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

BARKER, Stephen (1965), “¿Hay un problema de la inducción?”, en SWINBURNE, Richard (comp.) (1974), *The Justification of Induction*, Oxford, Oxford University Press; trad. cast.: *La justificación del razonamiento inductivo* (1976), Madrid, Alianza, pp. 73-78.

ser considerada como un hecho bruto en el seno de nuestras prácticas habituales, con lo cual el problema de la inducción se disuelve.

- DRETSKE, Fred (1989), "The Need to Know", en M. CLAY y K. LEHRER, *Knowledge and Skepticism*, Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 89-100.
- GOLDMAN, Alvin (1967), "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, 1967, Vol.64, Nro 12, pp. 355-372.
- GOLDMAN, Alvin (1979), "What is Justified Belief?", en PAPAS, George S., (1979), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company.
- GOLDMAN, Alvin (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.
- HAACK, Susan (1993), *Evidence and Inquiry – Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Basil Blackwell.
- LEVIN, Michael E. (1993), "Reliabilism and Induction", **Synthese**, 97 (3), pp. 297-334.
- MCGINN, Marie (1989), *Sense and Certainty – A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell.
- MOORE, G. E. (1963), "Proof of an External World", en G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin.
- NOZICK, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.
- OLASO, Ezequiel de (1994), "Yo le aseguro que 'el hombre' no existe", en *Dialogo di Filosofia*, Roma, Nro 11, 1994, pp. 151-161.
- QUINE, William V. O. (1969), "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
- PLOTKIN, Henry (1994), *Darwine Machines and the Nature of Knowledge*, London, The Penguin Press.

KORNBLITH, Hilary (1993), *Inductive Inference and Its Natural Ground*, Cambridge, The MIT Press.

ROSENBERG, Alex (1996). “A Field Guide to Recent Species of Naturalism”, en *British Journal of the Philosophy of Science*, 47, pp. 1-29

STRAWSON, Sir Peter F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1969) (ed. bilingüe alemán-castellano, 1988): *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1972), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.