

## Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas\*

*Daniel Kalpokas*

*Universidad de Buenos Aires*

*CONICET*

**Resumen:** Este artículo pone de manifiesto algunos puntos comunes en las respuestas al escepticismo de Peirce, Wittgenstein y Davidson. En cada caso, la respuesta al escepticismo cartesiano consiste en señalar el carácter contradictorio de la misma duda escéptica. Más específicamente, los tres filósofos están de acuerdo en los siguientes puntos: (i) a fin de hacer frente al desafío escéptico, debemos examinar sus bases sin conceder los términos en los que se plantea el desafío; (ii) el escéptico no puede dudar sin asumir algunos contenidos proposicionales como verdaderos. En este sentido, el escéptico incurre en contradicción performativa; (iii) en su desafío, el escéptico omite la dimensión práctica del lenguaje y del conocimiento. Ese es el origen de sus dificultades.

**Palabras clave:** Peirce, Wittgenstein, Davidson, Descartes, escepticismo

**Abstract:** "Peirce, Wittgenstein and Davidson: Anti-skeptic Coincidences". This paper shows some similarities among Peirce's, Wittgenstein's and Davidson's answers to skepticism. In each case, the response to Cartesian skepticism consist in pointing out the contradictory character of the skeptical doubt in itself. More specifically, those philosophers agree on the following points: (i) in order to face the challenge of skepticism we have to examine its bases without conceding the terms of the challenge; (ii) the skeptic cannot doubt without assuming some propositional contents as true. In this sense, the skeptic commits performative contradiction; (iii) in his challenge, the skeptic omits the practical dimension of language and knowledge. That is the source of his difficulties.

**Key words:** Peirce, Wittgenstein, Davidson, Descartes, skepticism

\* Distintas versiones de este trabajo fueron leídas en el VIII Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, realizado en septiembre del 2006; y en las IV Jornadas Wittgenstein, Buenos Aires, diciembre de 2006. La presente versión recoge algunos de los comentarios que me hicieron en aquellas ocasiones.

El escepticismo es una actitud teórica que, en sus diversas variantes, aparece recurrentemente en la historia de la filosofía. Desde la Antigüedad hasta la Modernidad, su forma más radical tal vez sea aquella que aparece plasmada paradigmáticamente en la primera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Esa forma de escepticismo pretende poner en cuestión la totalidad de nuestro conocimiento; pretende arrojar un manto de duda sobre enunciados tales como “El mundo externo existe”, “Ahora no estoy soñando”, “Estoy sentado junto al fuego”, “ $2+2=4$ ”, “El todo es mayor que sus partes” y “Todos los hombres solteros son hombres no casados”<sup>1</sup>. Ahora bien, pienso que hay por lo menos cuatro estrategias filosóficas frente a esta forma de escepticismo radical:

1. Puede considerarse que los argumentos escépticos son incontestables y, por ende, abrazarse el escepticismo directamente.

---

<sup>1</sup> En mi opinión, no es del todo claro el alcance de la duda metódica cartesiana. ¿Alcanza a *todas* sus creencias u opiniones o solo concierne a aquellas que se refieren al mundo externo? En la sinopsis de las *Meditaciones*, Descartes dice que en la primera de ellas se exponen “las causas por las que podemos dudar de todas las cosas, especialmente de las materiales” (Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Hyspamerica, 1981, p. 27). El uso del cuantificador “todas” en conjunción con el adverbio “especialmente” parece sugerir que las creencias acerca del mundo externo son solo una subclase de la totalidad de las creencias acerca de las cuales se aplicará la duda metódica. Sin embargo, hacia el final de la primera meditación, Descartes dice: “Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía; permaneceré, pues, asido a esta meditación y de este modo, aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañador, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada” (*ibid.*, p. 34). Y en la segunda meditación afirma: “Todo esto [la luz, el ruido, el calor] es falso, puesto que duermo; sin embargo, me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso” (*ibid.*, p. 38). No pretendo resolver esta cuestión exegética. Puesto que Peirce, Wittgenstein y Davidson parecen haber entendido que el escepticismo radical pretende abarcar a todas las creencias (incluidas aquellas que se refieren al mundo externo), supondré que el escepticismo cartesiano intenta cuestionar efectivamente todas nuestras creencias sin excepción. Pienso que los resultados del examen de tal pretensión justifican tal supuesto.

2. Puede concederse que, por un lado, los argumentos escépticos resultan concluyentes desde un punto de vista teórico, aunque, por otro lado, se sostenga que aquellas creencias que el escéptico pone en duda son indispensables en nuestra vida práctica. Esta es una forma característica de escepticismo moderado. Hume es un ejemplo de ello.
3. También puede reconocerse la legitimidad de los argumentos escépticos: puede aceptarse que esos argumentos plantean un problema genuino, y puede intentarse responderlos hallando un conjunto de creencias que esté a salvo de la duda escéptica. Este es el camino que han seguido tradicionalmente los filósofos fundacionistas.
4. Finalmente, otra estrategia que puede adoptarse consiste en negar desde un principio la legitimidad de este tipo de duda escéptica. El *quid* de esta estrategia consiste en demostrar que el planteamiento escéptico es lógicamente inconsistente en sí mismo. La idea es, pues, mostrar que el escéptico, en la formulación misma de su duda, presupone lo que niega. El libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles tal vez sea el primer antecedente paradigmático de esta forma de proceder.

Pues bien, pienso que esta última estrategia es la más promisoría, y también creo que ella pueda hallarse, con matices diferentes, en autores tales como Peirce, Wittgenstein y Davidson. Así pues, el propósito de este trabajo consiste en destacar las semejanzas de los argumentos anti-escépticos de estos autores, referirlos a la cuarta estrategia mencionada y analizarlos en tanto “respuestas” al escepticismo radical. En el transcurso de este recorrido, intentaré defender la tesis según la cual la estrategia anti-escéptica de los autores mentados no se limita a poner de manifiesto la falta de sentido del escepticismo, sino que nos provee un argumento pragmático-trascendental –por así decirlo– que fundamenta la acusación de falta de sentido del escepticismo radical. Ello pondrá en evidencia algunos supuestos de nuestras prácticas lingüísticas y epistemológicas que nos permitirán entender por qué el escepticismo incurre en la mencionada inconsistencia.

### *1. Peirce*

Comencemos con Peirce. Enfrentándose a lo que piensa que es “el método cartesiano” de investigación, el cual supone como primer paso la duda universal, dice: “No podemos empezar con la duda completa. Tenemos que empezar con todos los prejuicios que de hecho tenemos cuando emprendemos el estudio de

la filosofía. Estos prejuicios no pueden disiparse mediante una máxima, ya que son cosas que no se nos ocurre que *puedan* cuestionarse. De ahí que el escepticismo inicial sea un mero autoengaño, y no una duda real, y que nadie que siga el método cartesiano se encuentre nunca satisfecho hasta que formalmente recobre todas aquellas creencias que ha abandonado en la forma... Es verdad que una persona, a lo largo de sus estudios, puede encontrar razones para dudar de aquello que empezó a creer; pero, en tal caso, duda porque tiene una razón positiva para ello, y no en base a la máxima cartesiana. No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones”<sup>2</sup>.

Como se sabe, Peirce define la noción de creencia como un hábito de acción, como una disposición a actuar en determinadas circunstancias. Y entiende que la duda únicamente hace su aparición cuando razones concretas inhiben la creencia. La investigación comienza con la duda, y su propósito es remover a esta última. Para Peirce, la duda no es voluntaria. De ahí la necesidad de razones concretas para la duda real. Ciertamente, cuando Peirce afirma que nuestros prejuicios no pueden disiparse mediante una máxima, *parece* estar refiriéndose a una imposibilidad psicológica o pragmática. En efecto, si nuestro primer paso en la investigación tuviera que ser la duda completa, entonces sería realmente difícil –si no imposible– no pasar por alto algunos de nuestros más arraigados prejuicios. Como recomendación metodológica, el principio que ordena comenzar dudando de todo jamás podría ser cumplido. Sin embargo, el hecho de que no se nos ocurra dudar de algo no elimina la posibilidad lógica de que ese algo pueda ponerse en duda en algún momento<sup>3</sup>. Lo que el escéptico sostiene es que es lógicamente posible dudar de todas nuestras creencias, o que es posible que estemos equivocados acerca de todo lo que creemos saber.

Pero consideremos más de cerca el pasaje citado. ¿En qué consiste, según Peirce, una duda real (como contrapuesta a una *paper doubt*)? Aquí tenemos que situarnos en el contexto de la investigación. Una duda real es aquella que arroja consecuencias prácticas para el desarrollo de la investigación. En contraposición, una duda general sería, en principio, inoperante; no introduciría ninguna diferencia práctica dentro de la investigación. Por ejemplo,

---

<sup>2</sup> Peirce, Charles, “Some Consequences of Four Incapacities”, en: Hoopes, J. (ed.), *Peirce on Signs*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1991, pp. 55-56. Traducción del autor.

<sup>3</sup> Para una comparación entre los métodos de investigación de Descartes y Peirce que involucra la respuesta peirceana al escéptico, cf. Haack, Susan, “Descartes, Peirce and the Cognitive Community”, en: Freeman, E. (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle: Monist Library of Philosophy, 1983.

si mientras percibo un libro que está sobre la mesa se me dice que tal vez estoy equivocado en lo que creo ver porque tal vez estoy soñando o un genio maligno me engaña, entonces nada puedo hacer para continuar con la investigación. La apelación a la observación directa nunca podrá resolver la cuestión. Si el saber que no se está soñando constituye realmente una condición para saber cualquier cosa, entonces jamás podremos saber nada, pues para saber algo tendríamos que tener un criterio cierto para distinguir la vigilia del sueño, pero el hallazgo de tal criterio siempre podría estar siendo soñado. En cambio, si dudo por razones concretas de que el libro está sobre la mesa de la habitación de al lado (porque, por ejemplo, no recuerdo fehacientemente haberlo dejado allí), puedo disipar esa duda acudiendo al lugar donde supuestamente está el libro.

Con todo, obsérvese que hasta aquí el argumento de Peirce señala únicamente que una duda general, de carácter *a priori*, carece de implicaciones prácticas para la investigación. Una *paper doubt* es una duda que no puede disiparse por medios empíricos de investigación. Se trata de una duda general que desautoriza todo recurso a la evidencia empírica. Pero esto todavía no muestra que el planteamiento escéptico sea lógicamente inconsistente; solo muestra que es pragmáticamente fútil. En efecto, si en verdad estamos o podemos estar equivocados en todo, no hay forma alguna de que podamos darnos cuenta de ello, pues no existe ninguna manera posible de corregirnos. En consecuencia, el escepticismo no podría introducir ninguna diferencia en la práctica. Si todo no fuera más que un sueño, y si fuera imposible distinguir con certeza la vigilia del sueño, entonces solo podríamos contar con los contenidos de nuestra supuesta experiencia sensorial. Cualquier realidad que estuviera más allá de nuestros sentidos (si la hubiera) nos sería inaccesible. Por ende, sería imposible distinguir el mundo real de un mundo de apariencias. Pragmáticamente hablando, no habría ninguna diferencia práctica entre una vida de ensueños y una vida real. La tesis de que tal vez todo es un sueño no diferiría pragmáticamente de la que sostiene que no todo puede ser un sueño<sup>4</sup>.

Empero, a pesar de que el mismo Peirce no lo haya explicitado, del párrafo anteriormente citado puede extraerse un argumento más fuerte<sup>5</sup>. Allí Peirce dice que no podemos comenzar con una duda completa, y señala que

---

<sup>4</sup> Stroud contempla esta posibilidad como respuesta al escéptico, pero para descartarla. Según él, constituye un mero consuelo de prisionero. Cf. Stroud, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación*, México D.F.: FCE, 1991; Haack, Susan, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 295.

<sup>5</sup> Cf. Haack, Susan, "Descartes, Peirce and the Cognitive Community", p. 165.

para dudar realmente es preciso tener una razón positiva. De aquí puede desprenderse que, si la duda requiere de una razón específica, entonces la duda supone la creencia, pues una razón específica es algo que uno cree<sup>6</sup>. Aquí tenemos, pues, el esbozo de un argumento dirigido contra la posibilidad misma del escepticismo radical. Lo que se está objetando al escéptico es que, si sus argumentos en contra de toda posibilidad de conocimiento son correctos, entonces el escenario escéptico no puede ser posible. Para presentar su planteamiento, el escéptico debe valerse de lo que dice negar.

Pero, ¿realmente está obligado el escéptico a suponer alguna creencia para plantear su duda? ¿No puede asumir como meras hipótesis las razones que le permiten dudar de todo? En ese caso, parece que le bastaría con valerse de ciertos contenidos doxásticos, postulados como herramientas descartables, para poner en aprietos al investigador peirceano<sup>7</sup>. Pero este recurso tampoco puede funcionar. En efecto, si bien los contenidos proposicionales por medio de los cuales plantea su duda podrían considerarse no como creencias, sino como hipótesis, el escéptico debe presuponer al menos algunas otras creencias, como por ejemplo, la creencia concerniente a qué es una hipótesis, o la creencia de que lo que está haciendo es dudar de todo, o la de que ciertos contenidos doxásticos constituyen todo el saber humano sobre el cual el escéptico pretende ejercitar su duda, o de que no hay un criterio indubitable para distinguir entre la vigilia y el sueño. Por tanto, uno no puede dudar de todo; no porque exista una imposibilidad psicológica o pragmática, sino porque la duda misma –en tanto que debe encarnarse en alguna razón particular– requiere de la creencia. En este sentido, la duda es parasitaria de la creencia. Si este argumento es correcto, entonces tenemos aquí una acusación de inconsistencia contra el escéptico: este no puede dudar de todo, pues ese ejercicio mismo de la duda generalizada supone la creencia.

## 2. Wittgenstein

Veamos la opinión de Wittgenstein al respecto. Buena parte de los aforismos recopilados en *Sobre la certeza* siguen la dirección pragmatista. Por

---

<sup>6</sup> Hacia el final de su primera meditación, Descartes dice: “No sé qué responder a estos argumentos, pero finalmente me veo obligado a reconocer que de todas aquellas cosas que juzgaba antaño verdaderas no existe ninguna sobre la que no se pueda dudar, no por inconsideración o ligereza, sino por razones fuertes y bien meditadas” (Descartes, René, *o.c.*, p. 33. Cursivas agregadas). El argumento de Peirce sostiene que, si en verdad hay “argumentos o razones fuertes” para dudar de todo lo que creíamos saber, entonces al menos algo ya estamos creyendo (sabiendo).

<sup>7</sup> Esta posibilidad me fue sugerida por Glenda Satne.

ejemplo, está presente la idea de que en la práctica tenemos una instancia previa a la duda teórica del escéptico que desmiente sus sospechas. El aforismo siete dice: “Mi vida muestra que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etc. Por ejemplo, le digo a mi amigo: ‘Lleva esta silla allá’, ‘Cierra la puerta’, etc.”<sup>8</sup>.

Nótese que aquí Wittgenstein dice que su vida “muestra” que sabe que hay una silla, etc. Es el éxito práctico en el mundo y la interacción con otros lo que da cuenta de un mundo de objetos y personas de las cuales nosotros estamos ciertos. Dicho pragmáticamente, es la creencia en tanto regla de acción la que se manifiesta en la práctica y la que “muestra” que estoy seguro de que hay un mundo externo. Es solo cuando nuestra interacción con el mundo se torna indeterminada que iniciamos una investigación acerca de la creencia problemática que subyace a nuestra práctica<sup>9</sup>. Como en el caso del pragmatismo, lo que se está diciendo es que el problema escéptico presupone un mundo de objetos y eventos con los cuales interactuamos antes de la asunción de cualquier actitud teórica (escéptica o no)<sup>10</sup>.

Sin embargo, aún no tenemos aquí una razón concluyente para rechazar al escéptico. Nuestra entera vida práctica podría ser una ilusión. Lo que precisamos es un argumento que torne inconcebible esta posibilidad. Si es cierto que nuestro trato práctico con el mundo subyace a cualquier investigación, entonces este hecho debe poder reflejarse a nivel teórico en la imposibilidad de dudar de todo.

En el aforismo 119 dice Wittgenstein: “Pero, ¿podemos decir también que todo habla a favor y nada en contra de que la mesa está allí aun cuando nadie la ve? ¿Qué habla aquí a favor de ello?”. Y luego en el 120: “Sin embargo, si alguien lo pone en duda, ¿cómo se habría de manifestar en la práctica su duda? Y, ¿no sería posible dejarlo dudar tranquilamente dado que no hay ninguna diferencia?”.

Aquí tenemos una clara semejanza con la posición de Peirce. Si la duda no introduce ninguna diferencia en la práctica, no constituye una duda legítima. A semejanza de lo afirmado por Peirce, también para Wittgenstein la duda requiere de razones concretas (en el 458 dice “Se duda por razones bien precisas”). Pero Wittgenstein, a diferencia de Peirce, es más explícito acerca de

<sup>8</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1995.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, § 476.

<sup>10</sup> Este punto también es destacado por Proessel en: Proessel, D., “Wittgenstein on Scepticism and Nonsense”, en: *Philosophical Investigations*, XXVIII, 4 (2005).

los límites del sentido de la duda. En el aforismo 17 dice: “Supongamos que digo: ‘No puedo equivocarme: eso es un libro’ –y al mismo tiempo, señalo el objeto. ¿A qué se parecería un error? ¿Tengo una idea clara al respecto?”.

Wittgenstein señala que el error posible depende de lo que se considere que es válido para decidir sobre una afirmación<sup>11</sup>. Supongamos que agarro el libro, lo abro, leo algunas páginas, lo golpeo suavemente contra la mesa, etc. ¿Cómo podría equivocarme respecto de que eso es un libro? Si en ciertas situaciones el error no es concebible, entonces en determinadas circunstancias no podemos estar equivocados<sup>12</sup>. De ahí lo que dice en el aforismo 454: “Hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada”.

¿Cuáles son aquellos casos en los que la duda se torna “lógicamente imposible”? El ejemplo del libro no es suficiente, pues ¿no podría el escéptico aducir el argumento del sueño y decir que cada una de las acciones verificadoras de la afirmación “Eso es un libro” está siendo soñada? A diferencia de Peirce, Wittgenstein tiene algo específico que decir acerca de este argumento. En el 383, dice: “El argumento ‘Es posible que esté soñando’ no tiene sentido por lo siguiente: porque entonces también esa misma declaración está siendo soñada; del mismo modo que el hecho de que estas palabras tengan significado”. Y en el 676: “Pero, aunque en estos casos no pueda equivocarme, ¿no es posible que esté anestesiado?” Si lo estoy y si la anestesia me ha privado de la conciencia, en realidad ahora no hablo ni pienso. No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando. Quien, soñando, dijera ‘Sueño’, por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños ‘Llueve’ cuando está lloviendo en realidad. Aunque su sueño estuviera en realidad relacionado con el ruido de la lluvia”<sup>13</sup>.

Si en verdad ahora estoy soñando, entonces no tengo conciencia alguna y, por ende, no estoy realmente hablando ni pensando ni planteando un posible escenario escéptico<sup>14</sup>. Es más, el que mis palabras posean significado

---

<sup>11</sup> Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, § 5.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, §§ 32, 54, 55, 155.

<sup>13</sup> “Quien pueda llegar a dudar hasta ese extremo [al punto de dudar de lo que ve y siente] jamás podrá tener una polémica conmigo, puesto que nunca tendrá la seguridad de que yo afirmo algo contrario a su opinión” (Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México D.F.: FCE, 1999, p. 634).

<sup>14</sup> En este punto, Wittgenstein parece estar indicando que la conciencia es una condición del pensamiento y del habla con sentido. La realización de los actos de habla,

también es parte del sueño. Solo *me parece* que tienen significado. Si la mera posibilidad del sueño basta para poner en duda mi conocimiento de que, por ejemplo, está lloviendo cuando veo la lluvia, entonces también debe ser suficiente para poner en duda que las palabras usadas en la declaración “Es posible que esté soñando” posean algún sentido. Si la posibilidad de estar soñando invalida toda pretensión de conocimiento, entonces también invalida la pretensión cognitiva implícita en la formulación misma de esa posibilidad: no podemos conocer los significados involucrados en la afirmación de que tal vez estamos soñando ni podemos saber que estamos haciendo una afirmación. La mera posibilidad de que todo es un sueño se socava a sí misma.

Conviene detenerse en este punto. El argumento de Wittgenstein extiende la sospecha de que todo es un sueño, hasta volverla contra sí misma. ¿Es correcto este modo de proceder? El argumento del sueño pretende establecer, como una condición para saber algo a través de la experiencia, el que sepamos que no estamos soñando. Si no sabemos que no estamos soñando, no podemos saber nada que provenga de los sentidos. Todas nuestras experiencias podrían ser compatibles con un mundo completamente diferente del que creemos experimentar (incluso nuestros pensamientos podrían ser compatibles con la inexistencia del mundo empírico). Descartes parece haberse detenido aquí. Si bien intentó poner en entredicho la totalidad del conocimiento empírico, no dudó de los significados a través de los cuales se llevaba a cabo ese cuestionamiento. Pero, ¿por qué detenerse donde lo hizo Descartes? Cualquiera sea la concepción del lenguaje que uno detente, será cierto que, para formular la posibilidad misma del escenario escéptico –la aserción “Es posible que esté soñando”– deberemos conocer los significados involucrados en esa aserción y el tipo específico de acto de habla que se está efectuando. Sin embargo, si es posible que ahora esté soñando, cuando contemplo esta misma posibilidad, entonces solo sueño que estoy concibiendo significativamente esta posibilidad. Esto quiere decir: el mentado escenario escéptico no puede ser real. Si esto es así, Wittgenstein tiene razón al extender el argumento del sueño hacia los significados con el fin de dirigir dicho argumento contra sí mismo.

Es por esto que Wittgenstein afirma lo siguiente en el aforismo 114: “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de

sus palabras”. Y en el 115: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza”<sup>15</sup>.

Parece que tenemos aquí, pues, lo que buscábamos: una demostración de la imposibilidad lógica del escepticismo radical. Siempre que el escéptico sugiere la posibilidad de que estamos equivocados en todo, podemos mostrarle que, en la formulación misma de sus preguntas, ha aceptado lo que dice negar<sup>16</sup>. Puede entenderse, pues, que la acusación es de contradicción pragmática<sup>17</sup>.

El relato wittgensteiniano de cómo somos introducidos en el lenguaje explica por qué esto es así. Cuando aprendemos una lengua, aprendemos una totalidad de juicios. Pero el niño no puede comenzar su aprendizaje dudando de lo que le dice el adulto. Si pretendiese hacer eso, no solo no aprendería nada, sino que carecería de las herramientas conceptuales para comenzar a dudar. El niño aprende creyendo incuestionablemente en el adulto. Solo después, sobre la base de una amplia base de juicios aceptados, puede poner en cuestión algunas de las proposiciones aprendidas. Pero lo que el niño aprende no es que hay libros, mesas, etc.; antes bien, aprende a actuar frente a tales objetos. El que haya aprendido a reaccionar de ciertas maneras ante determinadas circunstancias no quiere decir todavía que el niño sepa algo. El conocimiento

---

<sup>15</sup> “Es decir, las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– los ejes sobre los que giran aquellas” (Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, § 341).

<sup>16</sup> Strawson lee la respuesta wittgensteiniana al escéptico de un modo más débil. Según Strawson, los argumentos en contra del escepticismo y a favor de las creencias de trasfondo son igualmente fútiles. No podemos evitar aceptar esas creencias de trasfondo, pero tampoco podemos justificarlas racionalmente. En tal sentido, los argumentos escépticos en contra de las creencias que conforman el entramado son irreales y engañosos (cf. Strawson, Peter, *Escepticismo y naturalismo*, Madrid: Machado Libros, 2003). A diferencia de Strawson, lo que estoy sugiriendo es que el carácter engañoso e irreal de los argumentos escépticos se debe a la autocontradicción performativa en que se incurre ni bien tratan de formularse. Para una lectura “trascendentalista”, cf. Grayling, A.C., “Wittgenstein on Scepticism and Certainty”, en: Glock, H. (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 2001.

<sup>17</sup> La noción de “contradicción pragmática” o “performativa” ha sido popularizada por Karl-Otto Apel. Se trata de un tipo de inconsistencia que pone en relación la dimensión semántica de un acto de habla con su dimensión pragmática. Dicho en otros términos, una contradicción performativa o pragmática es una contradicción entre el contenido locutivo de un acto de habla y su contenido ilocutivo. Más llanamente, es una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace al decirlo. Lo que estoy tratando de mostrar es que este tipo de inconsistencia es atribuible al planteamiento escéptico, y que este argumento puede hallarse implícitamente en las obras de Peirce, Wittgenstein y Davidson.

proposicional viene después y se asienta sobre la confianza en nuestras formas de hablar, de actuar y de juzgar. De acuerdo a esto, puede sostenerse que el trato con los objetos del entorno y con las otras personas es lo que hace posible que tengamos creencias y que podamos usar el lenguaje. Asimismo, es la actuación en el mundo, junto con todo el entramado de creencias básicas, la que hace posible la duda específica. En cambio, cuando la duda pretende generalizarse hasta abarcar ese mismo entramado de acciones y creencias, se socava a sí misma. Es entonces –sostengo– que surge la peculiar inconsistencia entre la actuación del escéptico y lo que este intenta decir.

### *3. Davidson*

Una estrategia similar podemos hallarla en la obra de Davidson. Una de las tesis más controvertidas de este autor es la que sostiene que la creencia es, por su misma naturaleza, verídica. Esta tesis es la conclusión de ciertas reflexiones acerca del lenguaje y del conocimiento que le permiten a Davidson oponerse a la idea de un esquema conceptual completamente diferente del nuestro. Dentro de la teoría de la interpretación radical, no hay posibilidad alguna de que existan usuarios de lenguajes diferentes al nuestro y cuyas creencias sean completa o mayoritariamente falsas desde nuestra perspectiva. Inteligibilidad y verdad están estrechamente asociadas. Veamos cómo llega Davidson a estas ideas.

El objetivo de la interpretación radical consiste en producir una caracterización de la verdad en el estilo de Tarski para el lenguaje del hablante, así como una teoría de sus creencias. Desde este punto de vista, significados, creencias, deseos e intenciones van juntos. Lo que significa una oración depende en parte de las circunstancias externas que causan ciertas actitudes proposicionales, y en parte de las relaciones lógicas y gramaticales que la oración en cuestión guarda con el resto de las creencias consideradas como verdaderas. No podemos arribar a una interpretación de las preferencias del hablante si en el proceso de interpretación no le atribuimos un conjunto de creencias verdaderas relacionadas con su entorno. La creencia, sin embargo, depende igualmente del significado, pues el único camino de acceso a la fina individuación de creencias lo constituyen las oraciones que los hablantes utilizan para expresar sus creencias. El intérprete radical debe partir, pues, únicamente del asentimiento, por parte del hablante, a las oraciones causadas por su interacción con el entorno. El principio de caridad viene en su ayuda: el principio ordena al intérprete traducir de modo tal que algunos de sus

propios criterios de verdad se lean en las estructuras de las oraciones que el hablante considera verdaderas. Puesto que el propósito es hacer inteligible al hablante, debemos ser, en cuanto intérpretes, caritativos, pues, según Davidson, las desviaciones excesivas respecto de la coherencia y de la corrección no dejan terreno común desde el cual determinar el acuerdo o la diferencia. El principio de caridad, tal como Davidson lo interpreta, sugiere que el intérprete conciba a la mayoría de las creencias del hablante como correctas. La atribución masiva de falsedad e incoherencia torna ininteligible la conducta y las preferencias del hablante. En consecuencia, dadas las suposiciones acerca de la naturaleza del significado y de la creencia davidsonianas, dada su metodología de interpretación y dado, finalmente, el principio de caridad, el intérprete radical no podrá interpretar las preferencias del hablante si no le atribuye a este no solo un vasto cuerpo de creencias parecidas a las que él mismo sustenta, sino, además, un vasto cuerpo de creencias verdaderas. “Si es correcta la explicación que he dado de las relaciones entre creencia y significado y de su comprensión por parte de un intérprete, entonces la mayoría de las oraciones que un hablante tiene por verdaderas... *son verdaderas*, al menos en opinión del intérprete”<sup>18</sup>.

La idea básica es que se necesita una gran comunidad de creencias para proporcionar una base a la comunicación; esta idea, expandida, tendría que redundar en que el error objetivo solo puede tener lugar en un campo de creencias mayormente verdaderas<sup>19</sup>. En consecuencia, sería imposible el caso de un esquema en donde la mayoría de las creencias fueran falsas e inteligibles para nosotros.

Pero, ¿qué es lo que justifica el tránsito desde lo que el hablante y el intérprete *consideran* como verdadero a lo que *es* verdadero? Se ha objetado que, del hecho de que la *atribución de verdad* a las preferencias del hablante sea una condición esencial de inteligibilidad de su conducta lingüística, no se sigue que las creencias del hablante *sean verdaderas*. Lo que el intérprete debe descubrir en su ejercicio interpretativo es cuáles son los contenidos proposicionales que el hablante acepta como verdaderos, y para ello debe hallar alguna convergencia entre algunas de sus creencias y las del hablante. Esto

---

<sup>18</sup> Davidson, Donald, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en: Malachowski, A. (ed.), *Reading Rorty*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 130.

<sup>19</sup> Como dice Davidson: “El acuerdo no hace la verdad, pero mucho de lo acordado debe ser verdadero si es que algo de lo acordado es falso” (Davidson, Donald, “The Method of Truth in Metaphysics”, en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 200).

quiere decir que algunas de las creencias que él considera verdaderas debe poder hallarlas expresadas por el hablante. Pero ello todavía no es suficiente para probar que la mayoría de las creencias del hablante son verdaderas. Para que efectivamente pudiera seguirse esta conclusión, debería probarse previamente que la mayoría de las creencias del intérprete son verdaderas. A tal fin, el argumento coherentista que Davidson esgrime es el siguiente: no podemos estar masivamente equivocados porque el error solo tiene sentido dentro de un marco más amplio de creencias verdaderas<sup>20</sup>. Por ejemplo, para poder estar equivocado acerca de si ha pasado corriendo o no una rata por debajo de la mesa, tengo que tener creencias verdaderas acerca de lo que es una mesa, una rata y lo que significa “pasar corriendo”. Si el contexto de creencias que le da sentido a la creencia dudosa es puesto en duda a su vez, entonces la creencia de que acaba de pasar corriendo una rata por debajo de la mesa deja de tener sentido. Demasiada falsedad nos priva de algo acerca de lo cual poder estar equivocados. La duda se ejerce sobre ciertos contenidos proposicionales; sin embargo, si la duda se extiende en demasía hasta afectar a todos los contenidos proposicionales, entonces carecerá de objeto. Como señalaran Peirce y Wittgenstein, la duda solo puede tener un carácter contextual porque ella misma se asienta sobre ciertos supuestos. Por tanto, no podemos poner en duda la totalidad de nuestras creencias, pues para llevar adelante este ejercicio del pensamiento necesitamos apoyarnos en otras creencias que consideramos como verdaderas. Lo que muestra el argumento de Davidson es que la duda escéptica general no puede formularse consistentemente.

Sin embargo, el escéptico podría conceder el punto a Davidson: podría aceptar que su duda no pretende abarcar a todas sus creencias, sino solo a aquellas que conciernen al mundo externo. De este modo, podría sostener, por ejemplo, que posee innumerables creencias acerca de lo que le *parece* percibir, aunque reconozca que esas creencias tal vez carezcan de todo contenido objetivo.

En este punto, Davidson recurre al externismo. Su argumento parte del hecho de que pensamos, de que tenemos las creencias que tenemos, e intenta dar cuenta de dos interrogantes: qué es lo que explica el hecho de que los pensamientos son objetivos y qué es lo que explica el contenido de esos pensamientos. La respuesta a estas preguntas involucra la idea de que los

---

<sup>20</sup> Prescindo, por razones de espacio, del argumento davidsoniano del intérprete omnisciente. De cualquier forma, ese argumento ha sido decisivamente cuestionado y el propio Davidson ha terminado por abandonarlo.

pensamientos no tendrían condiciones de verdad objetiva ni los contenidos que poseen si no hubiera otras criaturas pensantes con sus propios cuerpos interactuando en un entorno compartido<sup>21</sup>. Al igual que Wittgenstein, Davidson apela aquí al aprendizaje ostensivo. El aprendiz no puede dudar desde el principio del significado de las palabras y de las creencias que está aprendiendo ostensivamente, pues el mismo proceso ostensivo es el que le da contenido a sus creencias y a las palabras que aprende. Para él, cualquier cosa que es señalada constituye el contenido que debe aprehender. No hay espacio aquí para dudas escépticas. Solo después de que el pensamiento y el habla han sido anclados en la realidad, esto es, solo después de que la creencia adquiere algún contenido, puede dudarse de algo. Esto quiere decir que únicamente en el contexto de un sistema doxástico anclado al mundo puede formularse una duda. De este modo, según Davidson, la historia causal de nuestras interacciones con el entorno y con otras criaturas pensantes es la que fija el contenido de las creencias. Antes de este proceso, el escepticismo es imposible, porque no hay contenidos proposicionales sobre los cuales ejercer la duda; pero, después de ello, el escepticismo acerca del mundo externo tampoco es posible, pues la duda, en tanto tenga sentido, ya debe presuponer el anclaje al mundo que le da contenido a las creencias y a las expresiones lingüísticas.

#### 4. Coincidencias anti-escépticas

Vemos así que, con matices que varían de autor a autor, nos encontramos con una estrategia común presente en los escritos de Peirce, Wittgenstein y Davidson. He aquí las coincidencias entre estos tres autores.

En primer lugar, ninguno de estos autores acepta el desafío escéptico tal como este lo plantea. Antes bien, intentan analizar los supuestos sobre los cuales se levanta ese desafío. En este sentido, estos tres autores adoptan la cuarta estrategia contra el escepticismo que mencioné al principio de este trabajo. Lo que señalan los tres filósofos por igual es que el escéptico, para poder ejercer su duda radical, no puede menos que pretender despojarse de todas sus creencias al tiempo que las comprende y cuestiona; no puede menos

230

---

<sup>21</sup> Cf. Davidson, Donald, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", "Epistemology Externalized" y "Three Varieties of Knowledge", en: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001; "The Problem of Objectivity" y "What Thought Requires", en: *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press, 2004; "Reply to Thomas Nagel", "Reply to Barry Stroud" y "Reply to John McDowell", en: Hahn, L. (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Illinois: Open Court, 1999.

que situarse en lo que Putnam llama “el punto de vista del ojo de Dios”. Pero este punto de vista es intrínsecamente inconsistente: no es posible pensar sin asumir como verdaderas algunas creencias. En segundo lugar, pues, puede decirse que para los tres autores la verdad y la consistencia no son elementos opcionales del pensamiento. Pensar implica asumir que las cosas son de un modo u otro; supone al menos algún tipo de conocimiento de la dimensión performativa de nuestros actos de habla y de los significados con que formulamos nuestros pensamientos. Si digo que dudo de ciertas proposiciones, debo saber qué es dudar; si afirmo que todo nuestro conocimiento es dudoso, debo saber qué es afirmar<sup>22</sup>. Asimismo, debo conocer los significados a través de los cuales discurre el pensamiento, pues, de otro modo, la ininteligibilidad se hace presente inevitablemente. Es por eso que la duda no puede extenderse en demasía, sino que, necesariamente, ha de suponer un conjunto de creencias o un juego de lenguaje. La verdad de algunas de nuestras creencias no es lógicamente independiente del hecho de tenerlas. En tercer lugar, y especialmente en los casos de Peirce y Wittgenstein, se pone de manifiesto que la práctica subyace al juego de la duda como el suelo original a partir del cual surge y puede tener sentido la duda concreta<sup>23</sup>. Es el trasfondo de creencias, prácticas y acciones lo que desmiente el escepticismo radical. Más precisamente, es el olvido de la dimensión práctica del lenguaje y de la existencia humana lo que convierte al escepticismo en un sinsentido. En este punto se pone de manifiesto la deuda del escepticismo radical con la epistemología moderna. Como se ha destacado en varias ocasiones, el paradigma gnoseológico de la Modernidad supone que nuestra relación primaria con el mundo es una relación epistémica que nos enfrenta como sujetos cognoscentes a un mundo poblado de objetos<sup>24</sup>. Frente a este modelo epistemológico, los autores que hemos considerado sostienen que nuestra originaria vinculación con el mundo no es epistémica, representacional, sino práctica (o pragmática). Su respuesta al escéptico, pues, no es epistemológica.

---

<sup>22</sup> Incluso en el caso de que no pueda decir lo que estoy haciendo (por ejemplo, dudar de ciertos conocimientos), debo poder saber cómo hacerlo. El *know how* subyacente a los actos de habla, expresable proposicionalmente, es el presupuesto del lenguaje usado por el escéptico.

<sup>23</sup> El énfasis puesto en este rasgo común de los autores considerados se lo debo a una observación de Carolina Scotto.

<sup>24</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Buenos Aires: FCE, 1980; Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid: Taurus, 1989; Taylor, Charles, “La superación de la epistemología”, en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997.

El núcleo de la estrategia común seguida por los tres autores considerados es este: para poder establecer su caso, el escéptico tiene que pensar o hablar, esto es, tiene que realizar ciertas acciones (dudar, afirmar, etc.) y usar palabras. Entonces se le puede *mostrar* que su declaración supone lo que niega: le podemos mostrar que en el mismo acto de duda, usa y hace aquello que cuestiona. La *actuación* del escéptico es lo que desmiente lo que dice<sup>25</sup>. Esa demostración, por de pronto, revela que al ejercicio de la duda radical subyace todo un suelo de prácticas, acciones, usos y actitudes. La acción –ya sea el dudar, el afirmar, etc.– posee ciertos presupuestos que el escéptico debe aceptar para poder iniciar su juego. Dicho en términos wittgensteinianos: al juego de la duda (incluso al de la duda radical) le subyace ya siempre un juego de lenguaje. Pero no solo hemos exhumado ante el escéptico sus presupuestos, sino que también hemos dado un argumento en contra de la posibilidad de su planteo. En efecto, si recurrimos a la noción de “contradicción performativa”, tenemos una manera de expresar la objeción al escéptico de manera más dura: la contradicción entre lo que el escéptico dice y hace al decirlo es una razón para acusar de inconsistencia a toda su estrategia. Se trata de la contradicción entre el contenido semántico de lo que el escéptico dice (o piensa) y lo que hace al decirlo (o pensarlo). La noción de “contradicción performativa” resulta particularmente útil aquí puesto que vincula estrechamente dos órdenes intrínsecamente relacionados: el de la creencia (o el significado) y el de la acción. Una vez que tenemos en cuenta la dimensión pragmática del uso de los signos, se pone de manifiesto el olvido sobre el cual se erige la duda radical. En el ejercicio mismo de la duda, el escéptico olvida que el dudar es una manera de actuar; olvida que el actuar posee ciertos presupuestos que constituyen las condiciones de posibilidad de todo cuestionamiento. Es este olvido el que conduce al sinsentido, a la autocontradicción. Peirce, Wittgenstein y Davidson, cada uno a su modo, nos advierten respecto de los problemas de tratar de transgredir esas condiciones. Así pues, a pesar de sus diferencias filosóficas, pienso que en este punto han coincidido en presentarnos una alternativa importantísima para hacer frente al desafío escéptico.

---

<sup>25</sup> No es casualidad que Descartes mismo haya trazado una distinción clara entre teoría y práctica. Por ejemplo: “Estoy seguro que no se seguiría de esto [pretender que todas mis opiniones anteriores son falsas] ningún peligro de error, y de que yo no puedo fundamentar más de lo preciso una desconfianza, dado que me ocupo, no de actuar, sino solamente de conocer” (Descartes, René, *o.c.*, p. 34; cf. la respuesta de Descartes a Gassendi en: Wilson, Margaret, *Descartes*, México D.F.: UNAM, 1990, p. 87).