

MEDITACIONES SOBRE EL ESCEPTICISMO RADICAL

RESUMEN: En este trabajo expongo dos formas relacionadas, aunque independientes, en las que el escéptico ha intentado clásicamente hacer valer sus tesis más radicales sobre la imposibilidad de conocimiento de la existencia del mundo externo. Sin embargo, argumento que la primera estrategia, basada en la posibilidad del error perceptivo, conduce a una insatisfactoria petición de principio, ya sea por parte del escéptico, o por parte del anti-escéptico de la que ninguno puede salir. La segunda estrategia, basada en la realidad del error perceptivo, conduce a la conclusión de que el escéptico no puede hacer inteligible el origen de su hipótesis escéptica.

1. LA SUPERACIÓN FALLIDA DEL ESCEPTICISMO: DESCARTES Y PUTNAM

El resultado de la discusión filosófica con quien afirma que no podemos tener conocimiento cierto de que el mundo exterior exista será siempre muy modesto. A la enorme fuerza de esta postura escéptica radical, cualquier otra fuerza que se le aplique en sentido contrario dejará al luchador, al epistemólogo antiescético, en un lugar muy poco digno y ambicioso —cercano al ámbito del «sentido común»—, y casi al borde de la extenuación. Este terreno del sentido común es en el que se quedó Descartes, mostrando así que poseía aquello que, según él, todo el mundo cree tener en dosis más que suficientes. Recuérdese que, respecto de este problema, Descartes sólo creyó poder demostrar que todas las ideas de las cosas sensibles que se producen en él pasivamente no pueden ser causadas *siempre* por él mismo o por el genio maligno, sino que alguna vez han debido serlo por algo que contenga formalmente lo que en él sólo está objetivamente.

«Y aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no puede ser infinito, sino que hay que llegar finalmente a una idea primera cuya causa sea como un arquetipo en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o perfección que en esa idea está sólo de modo objetivo o por representación»¹.

¹ R. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques. Tome II (1638-1642)*, Ed. Ferdinand Alquié (Editions Garnier, Paris, 1967), 197.

Lo que nunca pretendió haber demostrado Descartes es que en un cierto tiempo no pudiera estar equivocado cuando juzgaba la existencia de las cosas particulares *apoyándose en el testimonio de los sentidos*. Tampoco pretendió haber demostrado que en todo momento supiera a ciencia cierta cuáles son estos juicios erróneos. Si lo hubiera sabido, no habría cometido esta clase de errores, a no ser que lo hubiera hecho voluntariamente. Precisamente, que no pudiera demostrar ninguna de estas dos cosas es lo que le impulsó a proponer la hipótesis del genio maligno. La hipótesis del genio maligno surge, pues, de la condición humana. Podemos equivocarnos en nuestros juicios perceptivos en determinadas circunstancias sin que podamos saber siempre con certeza cuándo estamos equivocados y cuándo no. Una vez planteada la hipótesis del genio maligno, lo que sí habría intentado demostrar Descartes en contra del escéptico —en el particular tira y afloja que mantenían de la cuerda del conocimiento humano—, es que el falibilismo tanto de nuestros juicios perceptivos como de nuestra capacidad reflexiva para darnos cuenta de qué juicios perceptivos son erróneos, lejos de ser aliados incondicionales del escepticismo radical, como parecen serlo en un principio, son, al final, incompatibles con él.

Lo que es interesante del caso de Descartes es que afirme, en las últimas líneas de las *Meditaciones*, que puede equivocarse todavía respecto de algunos juicios perceptivos debido, por ejemplo, a la falta de tiempo para hacer un examen cuidadoso de la situación, y que esta conclusión no le obligue a reabrir el libro justo por donde comenzaba, es decir, por la extensión de la duda en todas las direcciones hasta llegar a formular de nuevo la hipótesis del genio maligno y, así, en un bucle infinito. Pues si el libro termina con la afirmación de la endeblez de la naturaleza humana para estar siempre adherida a la verdad, es justamente esta debilidad la que le dio pie para escribir el libro entero. El Dios garante de la verdad que aparece en sus páginas centrales ni impide que Descartes pueda seguir equivocándose, ni tampoco impide que no pueda saber siempre con certeza cuándo está equivocándose. No lo evita, porque Descartes escribió este libro partiendo del hecho de que ya había cometido errores, sin haberse dado cuenta de ellos mientras los cometía, y que, por tanto, podía seguir equivocándose sin saberlo. Y, lo que es más curioso, una de las cosas que aprendemos leyendo a Descartes es que Dios, debido a su naturaleza infinita y eterna, ya tenía que ser garante de la verdad antes de que Descartes escribiera su famoso libro, aunque quizás él no lo supiera filosófica y reflexivamente. Descartes, por tanto, no hace que Dios sea garante de la verdad, sino que lo descubre al mismo tiempo que fija esta tesis en su mente gracias al transcurso de sus medi-

taciones. Pero dada la conclusión del libro en la que se establece la debilidad de nuestra naturaleza y la posibilidad siempre abierta del error desapercibido, el libro tendría que reescribirse forzosamente una y otra vez a pesar de la existencia de Dios. Este hecho permite que cada nuevo lector de Descartes pueda incluirse siempre entusiastamente en la corriente de sus argumentaciones, como si comenzara de nuevo toda la reflexión, y revivir la circularidad desasosegante de su estructura. Pero el lector también tendría que darse cuenta de que si Dios es garante de la verdad, el libro sólo tiene sentido para fijar a hierro esta tesis en su memoria, pero no para evitarle escribir el libro de nuevo, pues si su conclusión es la misma que la de Descartes, estará obligado a comenzar otra vez la reflexión. Sin embargo, este resultado es, en el fondo, paradójico. Si Dios es garante de la verdad, entonces no hace falta realmente escribir el libro. Sólo necesitaríamos ser más prudentes, según el consejo final de Descartes. Por ejemplo, no deberíamos dejarnos arrastrar por «la necesidad de obrar con premura», ya que por este motivo siempre estamos sujetos a cometer errores por falta de tiempo para hacer exámenes cuidadosos de la situación. Pero si este consejo es lo que se concluye del libro, entre otras cosas, entonces tomar estas precauciones es lo que realmente habría que haber hecho desde el principio, si es que Dios es garante de la verdad y si nuestros sentidos nos dicen con más frecuencia lo verdadero que lo falso, que es otro de los resultados importantes de Descartes. Lo que en ningún caso habría que haber hecho es plantear la hipótesis del genio maligno. Pero sin esta tesis, parece que no podríamos haber concluido que Dios es garante de la verdad y todas las demás conclusiones que para Descartes se siguen de aquí.

Éste es, en el fondo, un resultado wittgensteiniano, dado que si Dios cumple las funciones que dice Descartes, entonces podemos desprendernos del libro después de haber ascendido por él. Pero el resultado del libro obliga a volver a levantarlo para volver a ascender por él, y, así, indefinidamente. Por este motivo, la reflexión sobre el escepticismo radical y su superación debe intentarse sin recurrir a las argumentaciones cartesianas sobre la existencia de Dios, aunque para él estas argumentaciones sean inevitables después de plantear la tesis del *ego cogito cogitata*. Pues solamente si nos desprendemos de algunas piezas fundamentales del cartesianismo, parece posible mantener que el escepticismo radical es un problema filosófico importante sin reducirlo, a la postre, a un sano recetario de prudentes consejos de sentido común. Desde esta perspectiva puede entenderse el intento de Putnam de refutar al escéptico radical, pues él habría mostrado que la tesis escéptica se autorrefuta por ser implantable desde un punto de vista lingüístico. Sin embargo,

hay que decir que su argumento no es en absoluto convincente. De este hecho me ha persuadido el siguiente razonamiento.

En la intrincada reflexión que aparece en *Reason, Truth and History*, Putnam dice que si fuéramos cerebros en una cubeta que están conectados a una supercomputadora, entonces, por ejemplo, cuando usamos la palabra «árbol» para expresar el pensamiento «allí hay árboles», no estaríamos refiriéndonos a árboles reales, si es que nos estamos refiriendo a algo —dado que no hay tal cosa en el mundo—, sino a imágenes de árboles o algo por el estilo. Y lo mismo que pasa con la palabra «árbol», sucede también con las palabras «cerebros» y «cubetas» que usamos para decir que podríamos ser cerebros en una cubeta. Si es así, entonces cuando decimos que somos cerebros en una cubeta no podemos estar refiriéndonos a este hecho, sino al hecho, como mucho, de que «somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen»². De aquí extrae Putnam la siguiente conclusión anti-escéptica:

«Así pues, si somos cerebros en una cubeta, entonces la oración “somos cerebros en una cubeta” afirma algo falso (si es que afirma algo). En resumidas cuentas, si somos cerebros en una cubeta, entonces “somos cerebros en una cubeta” es falso. Por tanto, es (necesariamente falso)»³.

A esta argumentación de Putnam responde críticamente Grimaltos de la siguiente manera. Podemos concederle a Putnam que si somos cerebros en una cubeta y no lo sabemos, entonces ni mis palabras «cerebro» y «cubeta», ni mis palabras «árbol», «casa» o «pájaro», tendrán la referencia que yo creo que tienen. Esta referencia sería siempre la de objetos espacio-temporales que existen independientemente de que yo los perciba. Pero la conclusión que hay que extraer de esta posibilidad no es que no podemos ser cerebros en una cubeta, sino que puede que no haya ni árboles, ni casas, ni pájaros «ni ninguno de los objetos que comúnmente pienso que existen, y que puede que me equivoque siempre respecto de las referencias de mis palabras»⁴.

Lo que me propongo hacer, ante las dificultades que plantean las argumentaciones de Descartes y Putnam, es tomar en serio las hipótesis escépticas, pero sin transitar ninguno de estos intentos célebres de solución.

² H. PUTNAM, *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981), 27-28.

³ H. PUTNAM, *Reason...*, 27-28.

⁴ T. GRIMALTOS, «Cerebros en una cubeta y otros mitos escépticos», en *VI Congrés de Filosofia al País Valencià* (Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert»/Ajuntament D'Elx, Alicante, 1991), 131.

2. DOS RETOS ESCÉPTICOS

No pretendo refutar de una vez y para siempre el problema del escepticismo radical respecto de la existencia del mundo y de nuestro conocimiento de él. Primero, porque sería presuntuoso y, segundo y más importante, porque no creo que esta refutación pueda hacerse, aunque esta afirmación no implica que el escéptico tenga necesariamente razón.

El problema escéptico se asemeja, en alguno de sus laberintos, al «problema» de las perspectivas del cubo de Necker. Las perspectivas del cubo de Necker no tienen cura porque el cubo de Necker no es simplemente un cubo «en-sí», sino un-cubo-con-una-perspectiva que se le aparece así a un sujeto. Cuando crees que has fijado una imagen porque en sucesivos parpadeos se te aparece el cubo con la misma perspectiva —como es frecuentemente el caso—, resulta que con un poco de esfuerzo y atención por tu parte se te puede aparecer el cubo con la perspectiva cambiada en el siguiente guiño.

Lo que pretendo en estas páginas es amarrar todo lo que pueda la perspectiva anti-escéptica para que el parpadeo escéptico sea cada vez más extraño y difícil de conseguir. Que podamos ver otra vez las cosas de una forma escéptica no implica que el escéptico tenga necesariamente razón, sino que el razonamiento filosófico tiene sus propios límites que están dictados por la propia naturaleza del asunto que se discute. Idealmente, el embate contra el escepticismo radical sería conseguir una figura de razonamiento filosófico respecto de la cual la mirada escéptica no consiguiera fijar su propia perspectiva.

Una de las piezas fundamentales para argumentar tanto en favor del escepticismo como en su contra surge del análisis de las alucinaciones sensoriales y, sobre todo, de las visuales, es decir, de todos aquellos casos en los que un sujeto dice que ve un objeto cuando el objeto que dice estar viendo no existe en absoluto como objeto real, aunque sí exista como objeto intencional, como un «algo» que él ve, pero que no existe independientemente de que él lo vea. Partiendo de la noción genérica de alucinación, el escéptico radical puede argumentar de dos maneras semejantes para defender sus tesis más extremas y combativas. Sin embargo, aunque puedan existir ciertos parecidos entre ellas, estas dos formas de argumentación plantean problemas totalmente distintos al filósofo antiescéptico que conviene mantener separados.

- 1) Ya hemos sido engañados una vez. Si hemos sido engañados una vez, podemos serlo siempre. Pero si es así, ¿cómo podemos tener plena certeza de que no somos engañados siempre por un genio

maligno todopoderoso o por supercientíficos que tienen nuestro mísero cerebro en una cubeta? Supongamos, pues, que afirmo que somos engañados siempre. ¿Podrías demostrar que mi afirmación es falsa? ¿Podría demostrarlo yo mismo?

- 2) No afirmo ni niego que hayamos sido engañados una vez. Pero si podemos ser engañados —y es claro que podemos serlo—, podríamos ser engañados de hecho siempre. Ahora bien, si esto último es posible, entonces ¿cómo podemos tener certeza de que no somos engañados siempre? El escéptico radical plantea ahora la misma hipótesis que en el caso anterior y hace la misma pregunta embarazosa: ¿podrías demostrar que mi afirmación es falsa? ¿Podría demostrarlo acaso yo?

Como puede apreciarse, la diferencia entre el primer caso y el segundo es que, en este último, el escéptico sólo necesita la mera posibilidad lógica de que se den casos de alucinaciones, ni siquiera su realidad, para plantear su hipótesis más extrema y crispas los nervios del epistemólogo. La tarea de éste, al menos en el sentido tradicional, ha sido en una medida importante la de buscar argumentos filosóficos para refutar limpiamente al escéptico radical. Lo que pretendo hacer en este ensayo es analizar qué podemos decir en contra del argumento escéptico en cada una de sus dos versiones.

3. EL ESCEPTICISMO COMO PERSPECTIVISMO

Empecemos por el segundo argumento porque es en el que resulta más fácil ver hasta dónde nos lleva una argumentación directa contra el escepticismo. ¿Qué problemas tiene esta estrategia? Al menos uno muy grave. Hemos visto que el escéptico necesita una premisa condicional en su argumentación antes de poder llegar a plantear su hipótesis radical. Esta premisa condicional es la siguiente: si es posible que hayamos sido engañados una vez, y es claro que podemos serlo, entonces podemos ser engañados de hecho siempre. Y, si es así, entonces no estamos quizás justificados cuando decimos que sabemos que hay mesas y sillas sobre la base de que tenemos determinadas sensaciones que aprehendemos como el ver realmente sillas y mesas. Podría, de hecho, no haber ni sillas ni mesas, porque podría estar soñando.

Sin embargo, es claro que el antecedente de esta conclusión no implica *necesariamente* el consecuente bajo ninguna interpretación posible. De la idea de que es posible que hayamos sido engañados una vez, tam-

bién se sigue que es posible que sólo hayamos sido engañados esa vez, o algunas pocas veces más, o muchas veces pero no siempre. Que el escéptico prefiera quedarse con la primera opción —la que dice que si es posible que hayamos sido engañados una vez, entonces podemos ser engañados de hecho *siempre*—, es sólo una cuestión de gusto, de perspectiva, por así decir, pero no algo a lo que estemos impelidos por la fuerza de su argumentación filosófica. Él no ha probado que podemos ser engañados siempre. No ha probado que su decisión de quedarse con una de las posibilidades en juego esté justificada mientras que las otras no lo están. Y si no estamos obligados a seguir sus preferencias en este punto, entonces tampoco estamos obligados a aceptar la hipótesis escéptica radical de que podemos estar engañados en cada momento.

Con todo, podría decirse que basta con que una de las implicaciones de la afirmación de que podemos estar engañados una vez sea que podemos estarlo siempre, para que la sombra de la hipótesis escéptica se cierna de nuevo sobre nuestras espaldas. Que se sigan varias posibilidades del antecedente de la cláusula condicional, no quiere decir que no se siga también la posibilidad escéptica. Tampoco nuestra decisión de quedarnos con una de las otras posibilidades parece estar más justificada que cualquier otra decisión, incluida la escéptica, especialmente si no recurrimos a los bordones del sentido común. ¿Qué decir ahora? Podemos hacer varias cosas, entre ellas la siguiente. Como del antecedente de la cláusula condicional del escéptico se puede seguir que es posible que sólo hayamos sido engañados una vez, o unas pocas veces, o bastantes veces pero no siempre, podemos devolver fácilmente la pelota al escéptico. Podemos decirle que nosotros nos quedamos con estas otras conclusiones tan verosímiles como la suya, y que si quiere que le sigamos por la pendiente de su camino tiene que hacer un esfuerzo argumentativo añadido para que aceptemos sus opciones particulares. En realidad, estamos ahora en una situación de tablas con el escéptico, una de esas situaciones en las que nos encontramos cuando tratamos de contrarrestar la fuerza de su argumento y nos vemos obligados a pararnos en un lugar más allá del cual los argumentos filosóficos tendrían que ser sustituidos por decisiones personales de difícil aprehensión. Estamos, pues, en una situación similar a la de dos individuos que discuten acerca de si el cubo de Necker tiene una perspectiva u otra a partir del dibujo que cada uno de ellos ve en el papel.

Sabemos que el cubo de Necker tiene dos perspectivas, porque todo cubo de Necker es un cubo con una perspectiva para un sujeto. El cubo de Necker, en esta ocasión, son los varios consecuentes del enunciado que dice que es posible que hayamos sido engañados una vez. ¿Qué con-

secuente es el acertado? ¿Que es posible que siempre nos engañemos? ¿Que es posible que sólo nos hayamos engañado una vez, o algunas pocas o bastantes pero no todas? Quedarse con uno de estos consecuentes y no con otros es tan racional como quedarse con la opción inversa. Pero si es así, entonces el escéptico no puede hacer nada contra mí, como yo tampoco hacer nada contra él.

Por consiguiente, la conclusión de esta parte de la argumentación es que de la mera posibilidad lógica del error perceptual se siguen muchas cosas diversas acerca de las cuales caben multitud de decisiones igualmente razonables pero incompatibles, y que decantarse por una u otra de estas estrategias es cuestión de perspectiva. El asunto no da para más si se sigue esta vía.

4. MOORE Y EL ESCEPTICISMO

Antes de pasar al análisis del primer argumento quisiera explicar de qué modo el resultado que hemos alcanzado con la discusión del segundo afecta de lleno a una de las polémicas más vivas que ha habido en el ámbito de la epistemología antiescéptica en la filosofía contemporánea. En concreto, quiero dar una interpretación de por qué encontramos opiniones tan radicalmente divergentes, pero igualmente plausibles, acerca de la fuerza que tiene un famoso argumento que Moore ofreció contra el escéptico. Creo que el hecho de que podamos explicar fácilmente esta diversidad de opiniones puede ser tomado como un indicio para considerar la solución propuesta como factible.

Es obvio que Moore asumiría que en ocasiones —sin especificar cuántas ni cuáles— podemos equivocarnos en nuestros juicios perceptivos. Ésta es una opinión de sentido común. Pero, según él, de este hecho generalmente aceptado no se sigue necesariamente que yo no pueda saber que aquí hay una mano y, por tanto, que el mundo exterior existe en contra de lo que afirma el escéptico.

Sin embargo, este ilustre personaje filosófico no parece que tenga que aceptar el argumento de Moore porque si duda que exista el mundo externo, entonces de nada sirve que alguien pretenda estar mostrándole un objeto particular perteneciente a su mobiliario⁵. Supongo que el escéptico radical duda tanto de la existencia de la mano como de quien supuestamente se la está mostrando. En realidad, si esto es así, Moore no tenía ninguna necesidad de levantar la mano para intentar refutar al es-

⁵ T. GRIMALTOS, «Cerebros en una cubeta...», 125.

céptico. Si el escéptico no encuentra razones para creer que Moore existe porque, por ejemplo, está dando una conferencia o una clase, tampoco va a encontrarlas para creer que el mundo existe por el hecho de que Moore levante ahora una mano. De igual manera, Moore tampoco habría argumentado eficazmente para demostrar a los no escépticos que tenían razón. De hecho, ellos ya estaban convencidos de que el mundo existe, con una «doxa pasiva» como decía Husserl, independientemente de lo que dijera o hiciera Moore. En este sentido, Wittgenstein estaba en el camino correcto al indicar que si Moore sabía que ahí hay una mano, entonces todos lo sabíamos. Lo único que habría que añadir a lo que dice Wittgenstein es que eso sólo lo sabemos todos los que no somos escépticos.

Lo que estas actitudes ponen de manifiesto es que el juego de las justificaciones de nuestros enunciados perceptivos, es decir, el juego del establecimiento de qué enunciados perceptivos son verdaderos y cuáles no a lo largo de nuestra vida —da igual que sea el que dice que esto es mi mano, como del que dice que esto es un bolígrafo—, se realiza siempre dentro de un marco anti-escéptico previamente establecido como punto de referencia y sin el cual ese juego no tiene sentido. Pero si se acepta un marco radicalmente escéptico en el que el juego no tendría ningún sentido, porque se duda sistemáticamente que alguna vez podamos tener justificación para sostener que hemos hecho un enunciado perceptivo verdadero, entonces de nada sirve empeñarse en jugar ese juego dentro de otro marco distinto para intentar refutar la validez global de aquél. Si, por el contrario, estamos instalados previamente en un marco en el que tiene sentido jugar ese juego, entonces el hecho de que lo estemos jugando no sirve para hacer ver a quien está instalado en el opuesto que está equivocado. Esto es lo que habría intentado hacer Moore mostrando una mano al escéptico. Pero lo que estos dos «guiños mentales» opuestos muestran es que el juego de las justificaciones no tiene ningún sentido respecto de los marcos de referencia mismos, sea escéptico o anti-escéptico, sino sólo respecto del establecimiento de los enunciados perceptivos verdaderos dentro de este segundo marco puesto ya ahí desde el principio.

La situación que acabo de describir se parece a la de dos personas que quieren jugar a subir una chapa dándole tobos desde la pared del fondo de un cubo de Necker. Imaginemos que esas personas pueden desdoblarse y estar a la vez dentro y fuera del cubo. Cuando miran desde fuera del cubo, se dan cuenta de que nunca podrán jugar juntas el mismo juego si es que una ve el cubo de Necker con una perspectiva cambiada respecto de la otra. En este caso, «la pared del fondo» es algo distinto para cada una de ellas. Una de las personas puede jugar ese juego porque

la pared del fondo está o se ve más baja que la pared del frente. La otra persona no puede jugar, porque la pared del fondo está más alta que la frontal. Jugar el juego propuesto sólo tiene sentido desde una perspectiva, pero no desde la otra. Y lo que no puede hacer el que está en condiciones de jugar el juego porque ha fijado una determinada perspectiva del cubo de Necker, es decir que la perspectiva contraria está toda ella equivocada, que es una perspectiva «falsa», porque no hay forma de jugar en ella el juego propuesto.

A la luz de estas reflexiones, no es de extrañar que se haya pensado que Moore fracasa estrepitosamente en su intento de refutar al escéptico.

«Entre las varias estrategias posibles para enfrentarse al escéptico sobre el mundo externo, la de buscar algo que se conozca con certeza y mostrarlo como trofeo ante el enemigo es la peor»⁶.

Según mi diagnóstico, lo que sucede entre Moore y el escéptico es que ambos se exigen mutuamente que el otro vea todo el asunto que está en discusión con una perspectiva cambiada y radicalmente distinta. Cuando se ha llegado a este extremo desquiciante, los argumentos no sirven para nada si es que son realmente argumentos. Y si los argumentos no sirven, tampoco sirve hablar o mover una mano.

5. PERO, ¿HAY ALGUIEN MÁS?

Después de esta primera ráfaga contra el escéptico radical debemos analizar el primer argumento que había planteado. Según mi punto de vista, éste es el argumento que más problemas plantea. Lo reproduciré de nuevo para refrescar la memoria.

1. Hemos sido engañados una vez. Si hemos sido engañados una vez, podemos serlo de hecho siempre. Pero si es así, ¿cómo podemos tener certeza de que no somos engañados siempre? Supongamos, pues, que afirmo que somos engañados siempre por un genio maligno todopoderoso o por unos supercientíficos que tienen nuestro cerebro en una cubeta. ¿Podrías demostrar que mi afirmación es falsa? ¿Podría demostrarlo yo mismo?

Lo que tenemos que analizar en primer lugar es saber qué implicá afirmar que podemos ser engañados siempre dado que lo hemos sido ya una vez. En otras palabras, lo que tenemos que hacer es ver cómo puede hacer inteligible el escéptico, a partir de los datos que él acepta, el origen de

⁶ T. GRIMALTOS, «Cerebros en una cubeta...», 123.

su propia hipótesis radical antes de dársela por válida o, al menos, por verosímil, no vaya a resultar que el problema fundamental radique precisamente en que el escéptico se extralimita indebidamente en el tránsito desde su punto de partida hasta el establecimiento de su hipótesis. La sospecha que hay detrás de esta estrategia es que el escéptico es «un jugador con ventaja y cuando se le da la iniciativa detenerlo luego se revela imposible»⁷.

Para que el escéptico pueda hacer inteligible la narración del origen de su hipótesis tiene que empezar por asumir, aunque sólo sea acríticamente, que él u otras personas además de él, aceptan que hay o ha habido realmente casos de alucinaciones y de sueños que podrían ser confundidos completamente con la realidad por su viveza y claridad. Recordemos que éste es ahora el dato básico que le sirve al escéptico de punto de partida, a diferencia de lo que ocurría con el segundo argumento que hemos analizado en el que la mera posibilidad lógica era lo único necesario. A su vez, esta afirmación implica que él u otras personas de las que él se fía creen haber conocido qué cosas hay y no hay en el mundo en un momento determinado. Si no hubieran tenido este conocimiento, entonces nadie habría podido establecer el supuesto básico de la existencia de alucinaciones. Sólo se habría podido establecer que quizás hay alucinaciones. Como dice Grimaltos parafraseando a Ryle, aunque con intención crítica, «en un país donde no hay monedas auténticas no puede haber falsificaciones; igualmente donde no hay experiencia verídica no puede haber ilusión»⁸.

Ciertamente, si el aspirante al título de escéptico radical, enfrentado a la afirmación de que ha habido casos de alucinaciones, dijera simplemente que esto es más que dudoso porque no hay certeza alguna de que el mundo exista o haya existido alguna vez, entonces su narración acerca del origen de su hipótesis no sería comprensible. En otras palabras, para que el escéptico pueda hacer inteligible la hipótesis escéptica a sí mismo y a los demás tiene que partir de una situación en la que no acepta ni aplica la hipótesis escéptica. Si la acepta previamente, entonces no puede plantearla sin una petición de principio, porque no puede contar con la asunción de la existencia de casos de alucinación, los cuales requieren la presunción de conocimiento, al menos parcial, de lo que hay o no hay en el mundo.

Ahora bien, si el aspirante a escéptico acepta que hay otras personas que creen que hay ejemplos de alucinación, entonces todavía no es un es-

⁷ T. GRIMALTOS, «Cerebros en una cubeta...», 121-122.

⁸ T. GRIMALTOS, «Cerebros en una cubeta...», 127.

céptico radical porque reconoce, al menos, la existencia de otros seres humanos además de la suya. El futuro escéptico radical no debería aceptar la existencia de ningún diálogo aparte del que mantiene consigo mismo. Por tanto, el escéptico necesita suponer metodológicamente, con el fin de llegar a plantear su hipótesis e ir quitando inconvenientes del camino, que él es el único ser humano que existe. En esta situación de soledad metodológica, el aspirante al título de escéptico radical —yo mismo, ya que no debería suponer que hay alguien más— tiene que pensar así: estoy teóricamente sólo, no sé si hay otros seres humanos, pero quiero llegar a hacerme inteligible la afirmación de que puedo estar engañado siempre que afirmo la existencia de objetos basándome en mis experiencias sensibles. De momento lo único que debo mantener es que ha habido casos de alucinación. Como, en tanto que futuro escéptico, no puedo asumir que hay otros sujetos aparte de mí mismo, entonces mi afirmación tiene que reformularse así: he vivido casos de alucinación, es decir, en un momento dado yo me he equivocado totalmente al decir que existía un objeto o cierto conjunto de objetos en el mundo, pero, de alguna manera, he sabido reconocer ese error y he podido, por así decir, «enchufarme» otra vez al mundo. Para que exista una alucinación, mi conciencia sensible ha tenido que pasar de un estado de error y de desprendimiento del mundo a otro en el que se encuentra como «anclada» o «clavada» en el mundo de la misma manera que el taxidermista clava y fija el insecto con un alfiler en el corcho.

Una vez que he llegado hasta aquí, tengo que preguntarme, de acuerdo con mi meta escéptica, cómo sé yo que ahora mismo (en un ahora necesariamente posterior a aquel en el que establecí que había tenido una alucinación), cuando digo que estoy percibiendo una manzana allí, encima de la mesa, no me estoy equivocando absolutamente porque no hay ni manzana ni mesa ni cosa parecida, sino que todo responde a una gigantesca y desmesurada alucinación, sueño o quimera.

Cuando hago esta pregunta, me sorprende reconocer que, desde el momento en que concluí que había tenido una alucinación, he estado manteniendo constantemente viva una tendencia implantada en mi ser a hacer juicios de existencia que están fundados en mis sensaciones, pero que no se refieren meramente a la existencia de esas sensaciones, sino a algo diferente de ellas y de mí; a objetos espacio-temporalmente independientes de mi existencia. Dicha tendencia «natural» la tengo que reconocer, porque durante el tiempo que ha transcurrido —sea el que sea— desde que salí de mi estado alucinatorio, punto de partida de mi peregrinación escéptica, hasta ahora, no he dejado de hacer estos juicios existenciales, aunque los haya hecho sólo implícitamente al decir «esto

es una manzana», «allí está mi amigo» o, simplemente, al actuar. Pero ahora me doy cuenta de que una enseñanza que debería haber extraído de mi particular alucinación es que «la relación entre la experiencia inmediata y nuestras creencias acerca de las cosas materiales no es lógica, sino causal; una cuestión de hecho psicológica que explica, pero no justifica, aquellas creencias»⁹. Siendo así, me propongo no volver a incurrir en este error y, por lo tanto, trataré de evitar aquella tendencia omnipresente. Para ello no confundiré en el futuro un nexo causal-psicológico por uno lógico-justificativo. Si quiero ser escéptico radical, me parece obvio que tengo que poner entre paréntesis esta clase de nexos causales y, por consiguiente, todos esos juicios de existencia que me parecían estar plenamente justificados hasta la fecha.

Claramente, la única manera que tengo de momento de hacer este acto de constricción es mediante un procedimiento pseudo-mágico, mediante un acto de voluntad gracias al cual me propongo, por ejemplo, no dejarme arrastrar por mis vivencias sensibles visuales y lo que aprehendo en ellas —un pájaro, un coche, etc.— para concluir que veo realmente esas cosas en el mundo. Esta estrategia es casi mágica porque no me puede asegurar que, cuando suspendo sistemáticamente mi juicio, no estoy cometiendo también un error sistemático, pues podría suceder que existieran realmente las cosas que digo estar viendo. Y si existen en la realidad, entonces cometo un error al extremar las precauciones innecesariamente y negarme tozudamente a reconocer su existencia mediante mi acto de voluntad. Ciertamente, es un error tanto el aceptar como existente un objeto que no existe realmente como el no aceptarlo cuando existe. Es verdad que me he propuesto ser un escéptico radical, pero antes me he propuesto no incurrir en falsedades si puedo evitarlas.

Si esto es así, entonces ¿hay en la naturaleza de «las cosas mismas» algo que me obligue a suspender mis juicios perceptivos aparte de la peculiar resolución de mi voluntad que acabo de tomar, la cual puede ser completamente arbitraria y caprichosa? Tengo que hacerme esta pregunta, pues me doy perfecta cuenta de que hasta ahora sólo he introducido una duda muy vaga respecto de la existencia de percepciones y, por consiguiente, de objetos en el mundo. Tengo que ser sumamente precavido y no dejarme arrastrar por el nexo causal antes mencionado, pero también tengo que conseguir que suspenderlo voluntariamente no me induzca a negar o, simplemente, a no aceptar la existencia de cosas que sí existen. ¿Cómo conseguir este doble propósito?

⁹ A. QUINTON, *The Nature of Things* (Routledge and Keagan Paul, Londres, 1973), 193.

Desde luego estoy obligado a tomar todas las precauciones, pues el asunto no se presenta nada fácil. Para lograr mi fin se me ocurre que podría proceder exactamente igual que cuando establecí que había tenido una alucinación. Me doy cuenta ahora de que cuando tuve una debí concluir que la había tenido no por el examen cuidadoso de la calidad de mis experiencias sensibles en ese momento, pues asumo que éstas fueron tan claras y vívidas como puede serlo cualquier otra experiencia sensible en la que el objeto se me da él mismo en persona (*leibhafti*) —como en ocasiones dice metafóricamente la fenomenología—, sino porque di crédito a mis experiencias posteriores hasta que llegó un momento, sin saber muy bien cómo, en que pude decir qué es verdad y qué es mentira, qué hay y qué no hay en el mundo. Esto significa que en el momento en que me di cuenta de que había tenido una alucinación y en los momentos previos a él, no seguí para nada la resolución de voluntad que he tomado hace un momento. Más bien, todo lo contrario. Siempre confié implícitamente en que la experiencia posterior me llevara a concluir si había estado en un estado alucinatorio. ¿No podría hacer ahora lo mismo?

Cuando me hago esta pregunta me asalta un mar de dudas que hace que las opciones que se abren ante mí sean, en un principio, igualmente atractivas, aunque cada una de ellas guarde oculto su peculiar enjambre de problemas. A decir verdad, me siento tentado a responder tanto afirmativa como negativamente a la pregunta planteada.

Por una parte, me doy cuenta de que en este momento, cuando creo con una enorme fuerza que veo una manzana encima de la mesa, debería vivir y actuar con el fin de que la coherencia de la experiencia futura me corrobore o desdiga de si es realmente así. Una vez más, estoy tentado a apelar a la coherencia de las experiencias para saber si esta particular se sostiene dentro del conjunto. Si no procediera así porque me lo impide mi peculiar acto de voluntad y porque no tengo plena evidencia de que durante el tiempo transcurrido desde que salí de mi estado alucinatorio hasta la fecha mi cerebro no haya sido manipulado por unos supercientíficos que lo mantienen vivo en una cubeta, entonces debería preguntarme por qué acepto ahora esta hipótesis extraña o sigo aquel acto de voluntad y no lo hice cuando establecí que había tenido una alucinación. Desde mi punto de vista ¿en qué aspecto fundamental se diferencia esta situación de la de entonces? Creo que en nada. Si es así, entonces si no me dejo ahora arrastrar por la corriente de mis vivencias para determinar si estoy percibiendo una manzana o la estoy sólo alucinando, tampoco debería haberlo hecho entonces, pues en nada se diferencia para mí una situación de otra. Si quizás no estoy justificado ahora en mis juicios perceptivos, entonces tampoco lo debería haber estado

entonces. Y si no lo estaba antes, tampoco lo estaba en un momento del tiempo previo a aquél y, así, hasta el infinito. Pero, entonces, nunca podría haber establecido el punto de partida de mi indagación escéptica, el cual dice que he estado en un estado alucinatorio y he salido de él.

Esta línea de argumentación me lleva a concluir o bien que nunca debo contar con la existencia real de alucinaciones, sino únicamente con su mera posibilidad, o que ahora, cuando estoy pensando todo esto y sin yo saberlo, mi cerebro está siendo manipulado por unos supercientíficos que me hacen creer que veo cosas porque tengo determinadas sensaciones, y esto independientemente de que yo haya tenido una alucinación en el pasado y sepa que la tuve. En el primer caso, me encontraría con una situación en todo punto idéntica a la que discutí con el argumento de la posibilidad lógica de la existencia de alucinaciones. Pero ya sé yo que este argumento no lleva, ni al escéptico ni al anti-escéptico, a parte alguna desde la cual puedan dirimir racionalmente sus puntos de vista enfrentados. Si quiero ser un escéptico radical, no puedo transitar esta vía porque, entonces, pierdo fuerza frente al no-escéptico. Por este motivo, debo seguir la segunda opción, según la cual no puedo actuar igual que hice cuando creí haber salido de un estado alucinatorio, porque desde el tiempo transcurrido entre entonces y ahora, mi cerebro, el pobre, podría haber sido secuestrado sin yo saberlo —quizás mientras dormía plácidamente—, y estar siendo manipulado electrónicamente por unos supercientíficos. Y si me da la sensación de que lo que vivo ahora concuerda muy bien con lo que viví antes cuando establecí que sí sabía lo que había en mi entorno, ello sólo se debe a que mi memoria ha sido igualmente manipulada.

Todas estas posibilidades, por extrañas y remotas que me parezcan, ponen de manifiesto que aunque el concepto de la experiencia del error presupone el de la experiencia del acierto, es decir, que el hecho de que haya monedas falsas presupone que las haya también auténticas, esto no basta para refutar al escéptico, porque el argumento de los conceptos polares, tan querido de Ryle, es, precisamente, el argumento de los conceptos y no de las experiencias polares. No por tener la experiencia de acierto en el pasado y, por tanto, el concepto de acierto, tenemos la experiencia de acierto en el presente. Y una experiencia coherente tampoco serviría, pues siempre cabría la posibilidad de que esa experiencia fuera una ficción coherente, un error sistemático a partir de ahora.

Las posibilidades mencionadas también revelan que no se puede luchar contra el escepticismo sosteniendo que para establecer la existencia de una alucinación es preciso que llegue un momento en que se debe determinar cuándo no tiene sentido seguir preguntando si la experiencia que

estoy teniendo es una percepción real de un objeto o una alucinación. El filósofo antiescético, ciertamente, podría argumentar que aquí debería suceder lo mismo que estableció Wittgenstein para el juego de la búsqueda. En los párrafos 314 y 315 de *Sobre la certeza* dice Wittgenstein que un alumno no puede dudar de que la mesa exista cuando él se da la vuelta o cuando nadie la ve. Si dudara de esto, la respuesta del maestro sería decirle que es claro que la mesa seguiría allí. Y si el alumno siguiera dudando de esa respuesta porque duda que la naturaleza obedezca a leyes o que la inferencia inductiva está justificada, entonces el maestro estaría en su derecho de decirle que deje de importunar y que así no hay forma de avanzar. Del empeño del alumno en seguir preguntando indefinidamente y cuestionando todo, Wittgenstein dice:

«Sería algo similar a alguien que busca un objeto en su habitación; abre un cajón y no lo encuentra; entonces lo vuelve a cerrar, espera y lo vuelve a abrir por si estuviera ahora, y continúa así. Todavía no ha aprendido a buscar. Del mismo modo, el alumno todavía no ha aprendido a preguntar. No ha aprendido *el* juego que queríamos enseñarle»¹⁰.

Igualmente, el antiescético podría sostener que quien, a partir de un determinado momento, sospecha sistemáticamente de si está percibiendo un objeto o meramente está en un estado alucinatorio no ha aprendido a establecer qué es real y qué ensueño.

Creo que todo esto es cierto siempre y cuando se sostenga previamente que tanto el juego de la búsqueda como el del establecimiento de la realidad y la fantasía se realizan sobre un transfondo no-escético en el que se presupone que la coherencia de la experiencias es base suficiente para establecer qué es real y qué no lo es. Por desgracia es éste el transfondo que me falta a estas alturas de mis reflexiones. Si todo a partir de este momento es una ficción coherente, entonces apelar al hecho de que tiene que llegar un momento en el que debo saber cuándo dejar de preguntarme si todo lo que experimento es real o no lo es, deja de tener sentido.

Supondré, entonces, que no puedo proceder igual que cuando salí de mi alucinación originaria, es decir, apelando al argumento de la coherencia de mis experiencias a lo largo del tiempo. Creo recordar que no puedo hacerlo debido a la resolución de mi voluntad y, sobre todo, al hecho de que no tengo plena evidencia de que mi cerebro no haya sido metido en una cubeta por unos supercientíficos después de haber salido yo de mi estado alucinatorio. Quizás, todo lo que experimento sensible-

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, eds. y traductores Josep Lluís Prades y Vicent Raga (Gedisa, Barcelona, 1988), 315.

mente no me remite (mediata o inmediatamente) a los objetos mencionados en esas sensaciones, sino que se agota en ser causado por unos supercientíficos, o por el genio maligno, sin que esa causación me ponga en contacto sensible con el objeto que, supuestamente, mencionarían esas sensaciones aprehendidas de determinada manera, ni tampoco me ponga en contacto sensible con sus causantes, es decir, con los supercientíficos o los genios malignos. A ellos no los veo. Por consiguiente, la coherencia de mis sensaciones no me puede garantizar lo que quiero, la existencia del mundo que supuestamente ellas mentan.

Curiosamente, si esta situación, para mí ahora todavía muy remota, fuera la situación real, entonces, aunque las sensaciones que estoy teniendo no me pongan fielmente en contacto con el mundo que ellas supuestamente me abren por el hecho de tenerlas, sin embargo, yo estaría en contacto con un trozo de mundo cuando hago estas reflexiones. Tendría un contacto «reflexivo» con el mundo, aunque no un contacto «intuitivo», «sensorial», ya que yo ni veo ni oigo a los supercientíficos o a los genios malignos. Pues tanto si soy un cerebro en una cubeta como si soy engañado por un genio maligno, el caso es que ellos, al hacerme pensar lo que estoy pensando, me hacen hablar, verdaderamente, acerca de un trozo de mundo, es decir, acerca de ellos como pertenecientes al mundo. El mundo, al menos, tiene esos habitantes y mi cerebro y la cubeta, o el genio maligno y... yo. Ni los supercientíficos ni el genio maligno pueden borrar de mí completamente todo vestigio de mundo, aunque lo que sepa yo de ese mundo sea bien poco y lo sepa solamente con un grado de certeza bien pobre, pues para mí, que ellos existan de esta manera perversa se me presenta casi como una quimera. Por eso, precisamente, albergo la posibilidad de la existencia de supercientíficos y de genios malignos como una hipótesis muy remota, mientras que tengo a mis sensaciones y al mundo presentado por ellas como algo mucho más cierto, a pesar de las vacilaciones que puedo tener en algunos momentos, que son bien escasos, acerca de la validez de mis juicios perceptivos. No es de extrañar que Moore dijera que tiene mucha más certeza de que existe su mano que de la propia hipótesis escéptica y que, siendo así, no tiene por qué anular su certeza para dar crédito al escéptico.

Además, no deja de ser terriblemente sorprendente que los supercientíficos induzcan en mí sensaciones que, en realidad, no me conectan jamás con el mundo, pero hagan que yo, al reflexionar acerca de la validez genérica de esas sensaciones y de la existencia del mundo que ellas me ponen delante, me llegue a plantear lo que me parece una hipótesis sumamente remota, pero que, en realidad, responde, al menos en parte, a lo que hay en verdad. Digo que «al menos en parte», porque podría su-

ceder que no fuera una cubeta donde está mi cerebro, dado que yo ni los veo ni los toco, sino que flotara en un espacio sin gravedad. O puede que no sean supercientíficos los que obran sobre mí, sino genios malignos. En cualquier caso, tiene que ser algo que no soy yo y que actúa sobre mí produciéndome toda clase de vivencias y pensamientos del todo indistinguibles, al menos eso me parece, a los que yo tenía antes de estar supuestamente manipulado por ese algo o alguien. Para comodidad mía, llamaré de momento a ese algo o alguien «supercientíficos». Para la argumentación que sigue da igual que se lo llame así o de cualquier otra manera. Pues bien, es ciertamente extraño que los supercientíficos obren para que yo dé, en conjunto, un grado de certeza extraordinario a la existencia del mundo que me presentan mis sensaciones, es decir, un grado de certeza extraordinario al hecho de que genéricamente hay un solapamiento adecuado entre lo que digo que veo y lo que hay, y que, por contrapartida, se la dé a ellos, como los causantes de estas sensaciones, en un grado mínimo. Pero si ellos actuaran de esta forma, entonces se daría en mí una situación de «espectro invertido» respecto de los grados de evidencia que yo asigno a las relaciones entre lo que digo que veo, oigo, pienso o hablo, y lo que hay en el mundo. A lo que verdaderamente hay le doy un grado de certeza mínimo, mientras que a lo que no hay se lo doy máximo.

Pero, ¿qué muestran estas reflexiones? Indican que si los supercientíficos existen, entonces yo no hago realmente estas reflexiones, sino que, en verdad, las están haciendo ellos. Todo lo que digo que me pasa a mí y pienso yo es una bobada. Si ni siquiera puedo estar cierto de algunas de las relaciones que yo considero más ciertas, aunque las considere ciertas de una manera genérica y necesitada de ajustes a lo largo del tiempo, entonces no sé qué significa decir «yo», «pensamiento» y «mundo». Pues decir que yo pienso algo debe querer significar, al menos, que no puedo estar absolutamente equivocado respecto de todos los grados de certeza que asigno a la realidad de todas las diversas cosas acerca de las que pienso. Si pasara esto, no tendría ningún sentido ni utilidad que yo pensara. A decir verdad, todas estas argumentaciones previas, por extremas y disparatadas que puedan parecerme, han sido trenzadas gracias al hilo que me proporcionan los grados de evidencia que he ido endorsando a las diversas partes de mi discurso e, igualmente, a los grados de evidencia que tenían para mí las relaciones que guardan esas partes entre sí. El que ahora me parezca que es esto lo que hay que decir después de haber dicho esto otro; que en este momento haya dos posibilidades que son igualmente verosímiles a partir de lo establecido; que haya escrito determinadas cosas o que las haya borrado por no parecer-

me coherentes o dignas de crédito; todo, absolutamente todo, incluso el planteamiento de la hipótesis de los supercientíficos, depende de los grados de certeza que para mí tienen las diversas partes de mi discurso y sus relaciones mutuas. Su racionalidad y verosimilitud está hecha de esta materia invisible. Pero si, llegados a este punto, me veo obligado a desprenderme de todas estas relaciones de certeza, porque pueden estar totalmente distorsionadas y puestas boca abajo por los supercientíficos en un paroxismo cubista, entonces debo callarme inmediatamente y dejar de pensar para siempre acerca de estas cuestiones escépticas o de cualesquiera otras, pues, como decía Lorca, «yo ya no soy yo/ ni mi casa es ya mi casa».

En realidad, me doy cuenta de que debería haberme callado hace tiempo —al menos desde que establecí que había tenido una alucinación—, pues podría suceder que los supercientíficos me hayan estado manipulando desde entonces. Si fuera así, yo no habría escrito nada de esto, pues para que yo lo hubiera escrito, mi «olfato» para asignar grados de evidencia a la realidad de todo aquello acerca de lo cual puedo pensar y a las relaciones que guardan las partes de mi discurso tendría que haberse mantenido aproximadamente intacto. Si los supercientíficos me manipulan desde aquel momento fatídico alterando incluso la fiabilidad de estos grados de evidencia, entonces todo lo que aquí aparece escrito lo han debido de escribir los supercientíficos a través de «mí», ya que yo no puedo ser el agente de nada de esto.

Con esto llego a una resultado paradójico. Si yo existo y puedo pensar y hablar acerca de todas estas cuestiones como lo he estado haciendo y por las razones que he ido alegando ante mí, entonces los supercientíficos no pueden existir y actuar sobre mí como lo he supuesto, porque, si actuaran de esta manera, entonces serían ellos, pero no yo, los que piensan y hablan de esta manera, ya que yo me hubiera callado hace tiempo. Por tanto, todos los pronombres personales que aquí aparecen, si es que este lenguaje es su lenguaje, se refieren a ellos. Y si son ellos los que han estado hablando, son ellos también los que tienen todos estos problemas escépticos que estas páginas plantean, pues nada más que ellos han estado hablando, aunque lo han estado haciendo como si no fueran en realidad ellos los que hablan. Incluso están hablando así ahora mismo. Pero esto es algo que no puedo decir si yo no soy ellos, con lo cual contradigo la hipótesis originaria de que una cosa soy yo, el manipulado, y otra ellos, los manipuladores, además de decir algo absurdo porque lo que acabo de afirmar implica que yo no sé que soy uno de esos supercientíficos. Por tanto, la hipótesis de los supercientíficos o del genio maligno, cuando aparece en el contexto de la discusión sobre

la justificación de mis juicios perceptivos y sobre la existencia del mundo, es paradójica. Si soy yo el que piensa y habla, entonces no puedo hacer coherente la hipótesis escéptica radical. Y si esta hipótesis es verdadera o puede serlo, entonces los problemas que ella plantea los tienen aquellos sin cuya existencia la hipótesis no se puede plantear.

Si todo esto es así, a la pregunta original de cómo podemos tener plena certeza de que no somos engañados siempre por un genio maligno todopoderoso o por supercientíficos que tienen nuestro cerebro en una cubeta, o algo de este estilo, hay que responder que lo sabemos porque, en el fondo, es una pregunta contradictoria si mantenemos, tal y como se requiere, una diferencia entre ellos y nosotros. De ser así, la única forma que nos queda de justificar nuestros juicios perceptivos es apelando al argumento de la coherencia de nuestras vivencias a lo largo del tiempo, aunque aceptando que siempre está abierta la posibilidad de que haya que hacer ajustes, que pueden ser mayores o menores, en nuestros juicios perceptivos. Las dudas sobre si percibimos un objeto o lo alucinamos se resuelven de esta forma diacrónica, ya que cualquier otra hipótesis carece de sentido. Dicho de otra manera, podemos, individualmente, «desconectarnos» del mundo en momentos determinados sin darnos cuenta de ello. Lo que no puedo hacer es, reconociendo estos hechos, deducir que quizás puedo ser un cerebro en una cubeta manipulado por unos supercientíficos. Si fuera así, ellos tendrían el mismo problema que yo frente al problema escéptico. Los supercientíficos, lejos de ser una condición necesaria para plantear el problema escéptico radical, lo padecerían en el mismo grado que yo.

En resumen, el planteamiento de la hipótesis del genio maligno o de la de los supercientíficos es un truco de teatro calderoniano, pero los que las han planteado no se han dado cuenta bien del truco. Primero, se nos hace creer que podemos ser una especie de Segismundos a los que un determinado autor puede escribirles el texto completo de sus experiencias sensibles sin que esas experiencias respondan a nada real existente en el mundo. Después se nos pide que meditemos acerca de cómo podríamos saber que aquel texto no lo ha escrito un autor todopoderoso, sino que lo ha hecho realmente el mundo y los objetos que hay en él, al menos en sus rasgos fundamentales. Segismundo se queda perplejo con la pregunta y comienza a meditar. Su conclusión, de momento, es clara: «Miradme otra vez sujeto / a mi fortuna; y pues sé / que toda la vida es sueño; / idos, sombras que fingís / hoy a mis sentidos muertos / cuerpo y voz, siendo verdad / que ni tenéis voz ni cuerpo; / que no quiero majestades / fingidas, pompas no quiero...» El genial autor, por supuesto, también ha escrito estas palabras y se las ha hecho pronunciar a Segismundo, su personaje.

Ahora Segismundo se queda más perplejo aún. Si ni siquiera puedo estar seguro de que la vida no es sueño, ¿cómo sé yo —se pregunta— que he sido quien ha pronunciado y pensado estas palabras? La respuesta es clara. No te preocupes, Segismundo, pues no existes en verdad. Somos nosotros, quien fue tu autor y los espectadores, los que, a través de ti, pensamos que se puede llegar a creer que la vida es sueño y que todo es vanagloria y vanidad en este mundo. Segismundo y los problemas de Segismundo, somos nosotros y nuestras cuitas.

Universidad de Alcalá de Henares
Dep. Historia I y Filosofía
C/ Colegios, 2
28801 Alcalá de Henares (Madrid)

ÓSCAR L. GONZÁLEZ-CASTÁN