

Escepticismo cartesiano, disyuntivismo y autoconocimiento

Santiago Echeverri
Universidad de Ginebra

Por 'escepticismo cartesiano' entenderé todos aquellos argumentos que buscan demostrar que estamos desconectados del mundo externo y que, por ende, conocemos poco o nada acerca del mismo. Un ejemplo paradigmático de tal escepticismo se encuentra esbozado en la *Primera Meditación*. Aunque Descartes no fuese un filósofo escéptico, allí considera las hipótesis de que está soñando y de que es engañado por un genio maligno. Dentro de esta familia también se encuentra la más reciente hipótesis del cerebro en un balde propuesta por Hilary Putnam (1981). Me referiré a los escenarios escépticos descritos por tales hipótesis como 'casos malos' y reservaré la expresión 'casos buenos' para designar los casos paradigmáticos de conocimiento perceptual.

En una serie de artículos influyentes, John McDowell ha sostenido que el escepticismo cartesiano descansa sobre el llamado 'argumento del factor común más alto'. Dicho argumento busca mostrar que las razones perceptuales que justifican mis creencias en los casos buenos son idénticas a las razones perceptuales que justifican las creencias de un sujeto que se encuentra en un caso malo. En respuesta a dicho argumento, McDowell ha esbozado una concepción disyuntivista de la experiencia perceptual que rechaza la tesis de la identidad de las razones. De ser exitosa, dicha respuesta protegería el conocimiento perceptual del escepticismo cartesiano, pues mostraría que este último descansa sobre presupuestos teóricos que no estamos obligados a aceptar.

Este capítulo tiene tres objetivos. En primer lugar, sostendré que hay dos maneras lógicamente distintas de entender la respuesta disyuntivista al argumento del factor común más alto. Cada una de ellas da origen a un tipo de disyuntivismo diferente: el disyuntivismo mentalista y el disyuntivismo de acceso. En segundo lugar, presentaré objeciones a ambas posiciones. Dichas objeciones buscan mostrar que las dos formas de disyuntivismo descansan sobre concepciones inadecuadas del autoconocimiento. Mientras que el disyuntivismo mentalista le atribuye al sujeto muy poco conocimiento acerca de la naturaleza de su experiencia en el caso bueno, el disyuntivismo de acceso le atribuye demasiado conocimiento acerca de la naturaleza de su experiencia en el caso bueno. En tercer lugar, formularé una concepción intermedia que denomino 'disyuntivismo lúcido'. Esta forma de disyuntivismo escapa a las objeciones anteriores.

El capítulo está dividido en cinco partes. Después de esbozar el argumento del factor común más alto (Sección 1), presento la distinción entre disyuntivismo mentalista y disyuntivismo de acceso (Sección 2). A continuación, elaboro ambas posiciones y les planteo objeciones (Secciones 3-4). Finalmente, introduzco el disyuntivismo lúcido e indico cómo escapa a las objeciones anteriores (Sección 5).

1. El argumento del factor común más alto

McDowell sostiene que todas las formas de escepticismo cartesiano reposan sobre el llamado 'argumento del factor común más alto' (en adelante, AFC). En esta sección, expongo una versión de dicho argumento y explico cómo se relaciona con

el escepticismo cartesiano. Para tal fin, me valgo de la reconstrucción que propone Duncan Pritchard (2008), que presento a continuación.

- (AFC) *El argumento del factor común más alto*
- (AFC1) En el caso malo, las razones para mis creencias perceptuales sólo pueden consistir en la manera como el mundo se me aparece.
- (AFC2) Los casos buenos y malos son indiscriminables fenoménicamente.
- (C1) Por lo tanto, las razones para mis creencias perceptuales en el caso bueno no pueden ser mejores que las razones en el caso malo.
- (C2) Por lo tanto, las razones para mis creencias perceptuales sólo pueden consistir en la manera como el mundo se me aparece.¹

El AFC se encuentra implícito en el famoso argumento cartesiano del sueño. En su *Primera Meditación*, Descartes escribe:

¿Cuántas veces no me ocurrió que, en la noche, soñé que estaba en este lugar, que estaba vestido y sentado cerca del fuego, a pesar de estar completamente desnudo en mi cama? [A]l pensar cuidadosamente en ello, recuerdo las muchas ocasiones en que, al dormir, fui engañado por ilusiones similares. Y, deteniéndome en este pensamiento, veo de manera tan manifiesta que no hay indicios concluyentes, ni marcas suficientemente certeras por las cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño, que me quedo asombrado; y mi asombro es tal que es casi capaz de persuadirme de que estoy soñando (Descartes 1979: 59-61; mi traducción).

Descartes observa que ha sido engañado por ciertas experiencias y explica dicho engaño por la falta de indicios concluyentes o marcas certeras por las cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño. Este último pensamiento podría considerarse como la justificación de la premisa (AFC2): dado que no existen indicios concluyentes o marcas certeras por las cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño, el caso bueno (la vigilia) es indiscriminable fenoménicamente del caso malo (el sueño).

Ahora bien, esta razón no es suficiente para explicar por qué formamos creencias falsas en el sueño. Una explicación posible es que Descartes presupone la verdad de la premisa (AFC1). En las experiencias en que he sido engañado, las razones para mis creencias perceptuales sólo pueden consistir en la manera como el mundo se me aparece.

Los estudiosos de Descartes podrían considerar esta reconstrucción algo apresurada. Quizá tengan razón. Mi único objetivo es mostrar la conexión existente entre el AFC y el famoso argumento del sueño. Esta conexión nos ofrecerá un contexto histórico para la discusión.

2. Dos respuestas al argumento del factor común más alto

La concepción disyuntivista de la experiencia perceptual busca responder al AFC. Su objetivo es criticar el paso de la premisa (AFC2) a la conclusión (C1) (Pritchard 2008, 2012; Schönbaumsfeld 2013). Suele pasarse por alto, empero, que dicha respuesta se puede construir de dos maneras diferentes. En consecuencia, no hay una concepción disyuntivista de la experiencia perceptual, sino al menos dos:

el *disyuntivismo mentalista* y el *disyuntivismo de acceso*. A continuación, presento ambas concepciones.

2.1. El disyuntivismo mentalista. El disyuntivismo mentalista acepta la premisa (AFC2) pero niega que la conclusión (C1) se siga de ella. Podemos aceptar que los casos buenos y malos sean indiscriminables, pero negar que las razones disponibles en ambos casos sean idénticas. En consecuencia, aunque Descartes tenga razón al afirmar que carecemos de indicios concluyentes o marcas certeras por las cuales podamos distinguir la vigilia del sueño, de allí no se sigue que las razones disponibles en ambos casos sean idénticas.

Una manera de justificar esta respuesta es sostener que las experiencias que tenemos en los casos buenos y malos tienen una estructura psicológica diferente. Supongamos que tengo una experiencia de un kiwi en frente mío. Si estoy en un caso bueno, veo que hay un kiwi en frente mío. En consecuencia, mi experiencia visual me pone en relación con el hecho 'hay un kiwi en frente mío'. Si, por el contrario, estoy en un caso malo, sólo me parece que veo un kiwi en frente mío. Por tanto, mi experiencia no me pone en relación con el hecho 'hay un kiwi en frente mío'. En resumen, aunque las experiencias en los casos buenos y malos sean indiscriminables fenoménicamente, ambas corresponden a estados psicológicos diferentes. De allí se sigue que el disyuntivismo en cuestión sea mentalista.²

El siguiente texto de McDowell parece justificar la lectura mentalista:

[U]na apariencia que tal-y-tal es el caso puede ser, *o bien* una simple apariencia, *o bien* el hecho de que tal-y-tal es el caso haciéndose perceptualmente manifiesto a alguien. [...] El objeto de la experiencia en los casos engañosos es una simple

apariencia. Pero no debemos aceptar que en los casos no-engañosos el objeto de la experiencia sea también una simple apariencia, y por tanto algo que no alcanza a ser el hecho mismo. Por el contrario, la apariencia que se presenta en uno de esos casos consiste en el hecho mismo que se le revela al sujeto de la experiencia (McDowell 1982: 386-7).

Podemos leer el contraste entre simple apariencia y hecho manifiesto como una aceptación de la premisa (AFC2): la razón por la cual soy engañado en los casos malos es que éstos son indiscriminables de los casos buenos. El caso malo nos parece idéntico al caso bueno. No obstante, sería un error construir las razones disponibles en el caso bueno como aquel elemento común que explica la indiscriminabilidad de ambos casos. En resumen, el disyuntivista mentalista afirma que las razones disponibles en el caso bueno son factivas aunque el sujeto que se encuentra en dicho caso no pueda decir si su experiencia lo confronta con un hecho del mundo. De allí que las razones perceptuales disponibles en el caso bueno no sean el factor común *más alto*.

Consideremos una analogía. En el caso bueno, un marinero observa un témpano de hielo. En el caso malo, nuestro marinero sólo observa lo que parece ser un témpano de hielo. En esta última situación, no hay nada bajo el agua, pues se trata de parte de la escenografía que fue utilizada en la filmación de la película *Titanic*. Existe, pues, una diferencia estructural entre los dos casos. No obstante, el marinero no puede discriminar esta diferencia estructural. Dado que sólo puede observar la parte que sobresale del agua, ambos casos le son indiscriminables. En consecuencia, el marinero puede afirmar, sin contradicción, que puede estar

relacionado con dos entidades diferentes en cada caso, aunque la diferencia entre ambas entidades no sea discriminable fenoménicamente. Mi sugerencia es que el caso del marinero ilustra la estructura de la posición del filósofo disyuntivista que acepta la premisa (AFC2), pero que a su vez rechaza la conclusión (C1).

El disyuntivismo que acabo de presentar tiene un elemento en común con cierto externismo epistemológico, pues ambos sostienen que no todos los factores que determinan la justificación de nuestras creencias son internos. No obstante, el disyuntivismo mentalista se diferencia de otras formas de externismo en un punto crucial. El disyuntivismo mentalista no sólo introduce factores externos para explicar la justificación de nuestras creencias. También sostiene que el sujeto puede estar en relación perceptual con dichos factores. Esta interpretación se apoya en el siguiente pasaje:

La idea fundamental es que el estatuto epistémico de uno [...] no puede ser constituido, incluso en parte, por cuestiones que sean completamente (*blankly*) externas a cómo es con uno subjetivamente. [...] Cuando un hecho se pone de manifiesto para alguien, el tener lugar (*obtaining*) de este hecho contribuye a su estatuto epistémico sobre la cuestión. Pero, precisamente, el tener lugar del hecho no es completamente externo a su subjetividad, como lo sería si la verdad acerca de ello se agotara en el factor común más alto (McDowell 1982: 390-1).

2.2. *Disyuntivismo de acceso*. Uno podría pensar que el disyuntivismo mentalista le concede demasiado al escéptico cartesiano. En consecuencia, en lugar de rechazar únicamente la *transición* de la premisa (AFC2) a la conclusión (C1), podría cuestionar la *interpretación* de (AFC2) implícita en dicha transición. En

Por aparecer en: J. Ornelas, ed., *Problemas escépticos*, México
Para citas, favor remitirse a la versión impresa

efecto, uno podría aceptar que, aunque haya un sentido en el cual el caso bueno y el caso malo sean indiscriminables, también hay otro sentido en el cual son discriminables. El primer sentido corresponde a la tesis de la indiscriminabilidad en el caso malo:

(ICM) Indiscriminabilidad en el caso malo

Si un agente S está en un caso malo, entonces S no puede discriminar su caso malo de un caso bueno.

La tesis (ICM) es compatible con otra tesis, que denominaré la tesis de la discriminabilidad en el caso bueno:

(DCB) Discriminabilidad en el caso bueno

Si un agente S está en un caso bueno, entonces S puede discriminar su caso bueno de un caso malo.

Dado que las dos tesis son lógicamente compatibles, uno podría bloquear el argumento AFC afirmando que éste descansa sobre una tesis mucho más fuerte que no estamos obligados a aceptar. A dicha tesis la denominaré la indiscriminabilidad incondicional:

(II) Indiscriminabilidad incondicional

Para un agente S , el caso bueno es indiscriminable del caso malo independientemente del caso en que S se encuentre.

La tesis (II) está implícita en la transición de (AFC2) a (C1). Sólo si uno supone que el caso en que el agente se encuentra no es pertinente para su capacidad de discriminación del caso bueno respecto al caso malo, uno puede inferir que las razones disponibles en el caso bueno no puedan ser mejores que las razones disponibles en el caso malo.

Bernard Williams (1978: Apéndice 3) fue uno de los primeros filósofos en señalar la compatibilidad entre las tesis (ICM) y (DCB). Cuando estoy sobrio, puedo saber que estoy sobrio (DCB). No obstante, hay ocasiones en las que, al estar ebrio, no puedo saber si estoy ebrio (ICM). Si estoy vivo, puedo saber que estoy vivo (DCB). Si estuviera muerto, empero, no podría saber si lo estoy (a menos que haya una vida después de la muerte) (ICM).³ De manera análoga, dos matices de color pueden ser discriminables a la luz del sol (DCB) e indiscriminables bajo la luz de la luna (ICM). En otras palabras, un simple cambio en las condiciones de iluminación puede afectar nuestras capacidades de discriminación cromática.

Estos ejemplos sirven de punto de partida para lo que denominaré el disyuntivismo de acceso. Este tipo de disyuntivismo sostiene que la discriminabilidad de los casos buenos y malos depende del caso en que uno se encuentre. Si un agente *S* está en un caso bueno, entonces *S* puede discriminar su caso bueno de un caso malo. Si un agente *S* está en un caso malo, entonces *S* no puede discriminar su caso malo de un caso bueno. Por tanto, quienes utilizan la indiscriminabilidad para identificar el factor común más alto, pierden de vista la dependencia de nuestras capacidades de discriminación respecto al caso en que nos encontramos.

En sus trabajos más recientes, McDowell ha defendido explícitamente este argumento. En dichos textos cita de manera favorable la defensa que hace Sebastian Rödl (2007) de la compatibilidad de las tesis (ICM) y (DCB). Dicha defensa nos recuerda las consideraciones de Williams:

[D]el hecho de que, cuando soy engañado, no sepa que lo soy, no se sigue que, cuando no soy engañado, no sepa que no lo soy. Cuando sé que p al percibir que es el caso, entonces sé que percibo que p . Por consiguiente, estoy en condiciones de distinguir mi situación de cualquier situación posible en la cual sería engañado, pues, en cualquier situación semejante, no percibiría que p , mientras que en la situación presente sí (Rödl 2007: 157-8; citado en McDowell 2011: 43-4).

El disyuntivismo de acceso permite ofrecer una interpretación distinta de la tesis según la cual “el estatuto epistémico de uno no puede ser constituido, incluso en parte, por cuestiones que sean completamente (*blankly*) externas a cómo es con uno subjetivamente”. Según el disyuntivismo de acceso, el adjetivo ‘externas’ debe leerse como ‘indiscriminables desde el punto de vista de la primera persona’. Por consiguiente, el disyuntivismo de acceso va más lejos que el disyuntivismo mentalista, pues no se limita a concebir las experiencias perceptuales como relaciones con hechos del mundo en los casos buenos. También sostiene que, cuando estamos en tales relaciones con hechos del mundo, podemos explotar dichas relaciones para discriminar el caso bueno del caso malo.

2.3. Dos actitudes anti-cartesianas. Ambas formas de disyuntivismo atacan la interiorización cartesiana de la razón. La diferencia principal entre ambas reside en la manera como cuestionan tal interiorización. Para el disyuntivista mentalista,

la experiencia perceptual nos pone en relación con un hecho del mundo en el caso bueno. En ello contrasta con la posición de Descartes, quien considera que la mente es “un ámbito autónomo, transparente a la consciencia (*awareness*) introspectiva de su sujeto” (McDowell 1986: 236). Como bien lo señala A. D. Smith (2002: 210):

Dado que no hay un ‘núcleo’ común a los dos casos en los cuales somos inmediatamente conscientes de una manera cartesiana, un núcleo de ‘hechos cognoscibles infaliblemente por el sujeto involucrado en ellos,’ (McDowell 1986: [239]) no sabemos simplemente de manera necesaria en qué tipo de estado mental nos encontramos (Smith 2002: 210).

A diferencia de Descartes, el disyuntivista mentalista considera que la mente está ‘compenetrada’ con el mundo o parcialmente constituida por elementos del mundo (McDowell 1986: 245).

El disyuntivismo de acceso ataca, por el contrario, la manera restringida como el cartesianismo concibe lo que es accesible desde el punto de vista de la primera persona. Según la concepción cartesiana, para que algo sea accesible desde el punto de vista de la primera persona, ese algo tiene que ser parte de un ámbito *diferente* del mundo, un ámbito puramente interno. Para el disyuntivismo de acceso, por el contrario, podemos tener acceso, desde el punto de vista de la primera persona, a nuestra relación con el mundo. La consciencia que cada cual tiene de estar despierto explota su relación con el mundo. Dicha relación con el mundo característica de la vigilia difiere radicalmente de la manera como estamos

relacionados con el mundo—si acaso lo estamos—cuando estamos durmiendo.

Mutatis mutandis, cuando estamos en un buen caso, podemos saber, desde el punto de vista de la primera persona, que no somos cerebros en un balde. Estar en un mundo marca, pues, una diferencia fenoménica que puede ser explotada para excluir la hipótesis según la cual estamos completamente desconectados del mundo.

2.4. Transición. En esta sección introduje dos maneras distintas de responder al AFC. ¿Existen razones para pensar que el disyuntivismo mentalista o el disyuntivismo de acceso sean verdaderos? ¿Cuál de tales respuestas es más satisfactoria desde un punto de vista anti-escéptico?

Desafortunadamente, McDowell no ofrece razones para pensar que el disyuntivismo—en alguna de sus versiones—sea verdadero. Dada su orientación terapéutica, su concepción es puramente defensiva. Se limita a mostrar que la posición contraria descansa sobre presupuestos no-justificados. Considera que denunciar la falta de justificación de tales presupuestos es suficiente para bloquear el AFC.

En lo que resta de este capítulo, exploraré algunas de las razones que podrían justificar las dos versiones del disyuntivismo. En el camino, defenderé tres tesis. Primero, sostendré que la versión dominante del disyuntivismo de acceso tiene una consecuencia paradójica: que es imposible imaginar de manera coherente *cualquier* escenario escéptico (Sección 3). Segundo, sostendré que el disyuntivismo mentalista ofrece una respuesta poco satisfactoria al escepticismo cartesiano (Sección 4). Tercero, esbozaré una versión intermedia de disyuntivismo que denomino ‘disyuntivismo lúcido’ (Sección 5).

3. El disyuntivismo de acceso

En una serie de trabajos recientes, Duncan Pritchard (2008, 2012, 2016) ha defendido una versión de disyuntivismo que denomina ‘disyuntivismo epistemológico’. Esta concepción es heredera de los trabajos de McDowell. No obstante, también insiste en que dicha posición es lógicamente independiente del disyuntivismo metafísico, esto es, la tesis según la cual las experiencias perceptuales en los casos buenos no pertenecen a la misma especie fundamental que las experiencias en los casos malos (Campbell 2002; Martin 2006).

En mi opinión, Pritchard tiene razón cuando afirma que ambas tesis son lógicamente independientes. No obstante, también creo que subestima la importancia de los vínculos explicativos entre ambas tesis. Me parece difícil ofrecer una buena defensa del disyuntivismo epistemológico sin asumir ciertos compromisos metafísicos acerca de la estructura de la experiencia en los casos buenos y malos. Aunque no ofreceré argumentos directos a favor de esta tesis, en lo que resta de este capítulo se pondrá en evidencia la dificultad de defender el disyuntivismo epistemológico sin incurrir en ciertos compromisos metafísicos sobre la estructura de la experiencia.⁴

3.1. El disyuntivismo epistemológico. Podemos simplificar la discusión si leemos el disyuntivismo epistemológico como una versión del disyuntivismo de acceso. Pritchard lo formula de la siguiente manera:

Disyuntivismo epistemológico

En los casos paradigmáticos de conocimiento perceptual, un agente S tiene conocimiento perceptual que p gracias a su posesión de una base racional R para su creencia que p , la cual es factiva (es decir, el tener lugar de R implica p) y accesible mediante la reflexión a S (Pritchard 2012: 13).

Los casos paradigmáticos de conocimiento perceptual deben ser 'buenos' en dos sentidos diferentes. Por una parte, deben ser buenos en un sentido objetivo. El agente debe encontrarse en un medio que le permita formar creencias perceptuales de manera confiable y sus capacidades cognitivas y perceptuales deberán funcionar de manera adecuada (Pritchard 2012: 29). Por otra parte, deben ser buenos en un sentido subjetivo. En tales casos, el agente no tiene razones suficientes para poner en duda la proposición en cuestión (Pritchard 2012: 30; véase también: McDowell 2011: 44-s.)

¿Qué significa que la base racional factiva sea accesible mediante la reflexión? Ello no significa que el agente no pueda hacer uso de una fuente empírica de conocimiento para reconocer su base racional factiva. Después de todo, la base racional de nuestras creencias perceptuales es la percepción. La clave está en que, una vez la percepción pone al agente en relación con un hecho del mundo, el sujeto no necesita efectuar ninguna investigación empírica *adicional* con el fin de percatarse de que su base racional es factiva. En consecuencia, puede acceder al carácter factivo de su base racional mediante la introspección, el razonamiento *a priori* o la memoria.

Por razones que he examinado en otro lugar, Pritchard sostiene que el sujeto no puede tener acceso al carácter factivo de su base racional mediante la introspección (Pritchard 2012: 20-1, 91-2; 2016: Capítulo 5; Echeverri 2016). No obstante, también sostiene que puede tener acceso a tal base racional mediante el razonamiento a priori. Así, Pritchard afirma:

[S]i, junto con el disyuntivismo epistemológico, usted acepta que los sujetos pueden tener acceso reflexivo a sus bases empíricas factivas (al menos en el caso [bueno]), los sujetos que además saben (mediante la reflexión) qué significa que una razón empírica sea factiva estarán también en condiciones de saber, únicamente mediante la reflexión, que poseen una razón empírica factiva que implica la proposición en cuestión (Pritchard 2012: 93; véase también: 14, 41, 123; Neta y Pritchard 2007; Pritchard 2008 y McDowell 2011: 32-4).

A continuación, presento una objeción en contra del disyuntivismo epistemológico. Dicha objeción busca mostrar que es implausible sostener que el sujeto posea un acceso reflexivo al carácter factivo de sus razones perceptuales.

3.2. El problema de la ceguera modal. De acuerdo con el disyuntivismo epistemológico, si un agente *S* está en un caso bueno, entonces *S* está en condiciones de saber que su base racional es factiva. De allí se sigue que *S* no podrá imaginar—de manera coherente—que se encuentra en un escenario escéptico en el cual posee la misma base racional. A esta consecuencia poco intuitiva la denomino el ‘problema de la ceguera modal’ (para un análisis detallado, véase Echeverri 2016).

Podemos formular el problema de la ceguera modal como un argumento
modus tollens:

(CM) *El problema de la ceguera modal*

(CM1) Si Juana tiene acceso reflexivo a su base racional factiva, Juana no puede imaginar—de manera coherente—un escenario escéptico centrado racionalmente.

(CM2) Pero Juana puede imaginar—de manera coherente—un escenario escéptico centrado racionalmente.

(CM3) Por lo tanto, Juana no tiene acceso reflexivo a su base racional factiva.

El argumento depende de los conceptos ‘escenario escéptico centrado racionalmente’ e ‘imaginación coherente’, que explico a continuación.

Digamos que un escenario escéptico e está centrado racionalmente si y sólo si las condiciones C1 y C2 son satisfechas:

(C1) *Condición de anclaje subjetivo*

Si empleamos un escenario e para evaluar el estatuto epistémico de la creencia perceptual de un agente S , entonces e está centrado en S . Así, si vamos a evaluar el estatuto epistémico de la creencia perceptual de Juana según la cual hay un kiwi en frente suyo, entonces el centro de $e =$ Juana.

(C2) *Condición de racionalidad*

Si empleamos un escenario e para evaluar el estatuto epistémico de la creencia perceptual de un agente S en un caso bueno, entonces la base racional de S en el caso bueno se mantiene constante en e . Así, si vamos a evaluar el estatuto epistémico de la creencia perceptual de Juana según la cual hay un kiwi en frente suyo, entonces la base racional de Juana en e = la base racional de Juana en el caso bueno.

El disyuntivismo epistemológico predice que un sujeto que se encuentre en un caso bueno no podrá imaginar—de manera coherente—un escenario escéptico centrado racionalmente. Si Juana tiene acceso reflexivo a su base racional factiva, entonces Juana está en condiciones de saber que tal base racional implica un hecho del mundo. En ese caso, empero, Juana sería incapaz de imaginar—de manera coherente—un escenario escéptico en el cual posea la misma base racional. Esta predicción del disyuntivismo epistemológico podría reflejarse en los siguientes pensamientos:

Ceguera modal

Yo, con esta base racional (que hay un kiwi en frente mío), no podría estar viendo un kiwi de decoración.

Yo, con esta base racional (que hay un kiwi en frente mío), no podría estar siendo engañada por un genio maligno.

¿Qué quiere decir ‘imaginación coherente’? Cuando decimos que un agente *S* imagina que *a es ...*, la atribución puede entenderse *de re* o en un sentido psicológico. Si ‘*a*’ denota una entidad del mundo actual, entonces *S* imagina que *a es ...* si y sólo si su estado de imaginación es *acerca* de *a*. Por lo tanto, si decimos que Juana imagina_{de re} que el agua no es H₂O, la atribución será verdadera si y sólo si su estado de imaginación refiere al agua. Esto es imposible, empero, pues el agua está compuesta de átomos de hidrógeno y oxígeno. Un estado psicológico cuyo contenido viola las condiciones de individuación de su referente no puede ser acerca de ese referente. En un sentido psicológico, por el contrario, la atribución podría ser verdadera si Juana forma la representación ‘el agua no es H₂O’ en su imaginación. En ese caso, diremos que Juana imagina_p que el agua no es H₂O si y sólo si la formación de tal representación no contradice la concepción que Juana tiene de las condiciones de individuación del agua. En tal caso, podemos suponer que Juana tiene una concepción pre-Daltoniana del agua o recrea un escenario en el cual tal teoría fue refutada por otro grupo de científicos.

Cualquier concepción externista de las bases racionales de las creencias perceptivas implica que un sujeto que se encuentre en un caso bueno no puede imaginar_{de re} un escenario escéptico centrado racionalmente (véase Williamson 2000). Después de todo, si la base racional en el caso bueno es factiva, dicha base está individualizada por un hecho del mundo. Por tanto, si el escenario escéptico es un caso en el cual tal hecho no tiene lugar, el estado de imaginación del sujeto no podrá ser acerca de la misma razón, pues el hecho mundano correspondiente no tiene lugar en el caso malo.

El disyuntivismo epistemológico enfrenta un problema más delicado. Si Juana está en condiciones de saber que su base racional es factiva, no podrá incluso imaginar_p—de manera coherente—que está viendo un kiwi de decoración o que está siendo engañada por un genio maligno. Después de todo, ambas hipótesis son incompatibles con su acceso reflexivo al hecho de que hay un kiwi en frente suyo, esto es, con su concepción acerca de la naturaleza de su base racional factiva.

He intentado mostrar en otro lugar que los escenarios escépticos cartesianos centrados racionalmente no pueden ser imaginados_p de manera coherente (Echeverri en prensa). No obstante, me parece innegable que podemos imaginar_p—de manera coherente—escenarios escépticos *parciales*, en los cuales hay un mundo externo, pero nos equivocamos en la atribución de una propiedad o en la categorización del objeto. Esos casos son suficientes para refutar el disyuntivismo de acceso.⁵

Supongamos que Juana está en el jardín zoológico. En el caso bueno, Juana ve una cebra y forma la creencia perceptual verdadera que hay una cebra en frente suyo. En el caso malo, Juana ve una mula disfrazada como cebra y forma la creencia perceptual falsa que hay una cebra en frente suyo. Si, al estar en el caso bueno, Juana tuviera acceso reflexivo a su base racional factiva, no podría imaginar_p—de manera coherente—que está viendo una mula disfrazada como cebra. Pero esta conclusión parece ser errónea. Resulta intuitivo afirmar que Juana sí puede imaginar_p tal escenario de manera coherente. A menos que sus capacidades de discriminación fueran extraordinarias, Juana puede imaginar_p—de manera coherente—que está viendo una mula disfrazada como cebra. Pero, dado que tal

imaginación_p coherente es incompatible con el acceso reflexivo a su base racional factiva, Juana no tiene acceso reflexivo a tal base racional factiva.⁶

4. El disyuntivismo mentalista

El argumento de la ceguera modal pone en cuestión el acceso al carácter factivo de la base racional en los casos buenos. En consecuencia, el opositor del AFC podría limitarse a defender una concepción disyuntivista mentalista. Recordemos que el disyuntivismo mentalista reúne una concepción factiva de las bases racionales con una concepción externista según la cual el sujeto no tiene que tener acceso al carácter factivo de dichas bases racionales desde el punto de vista de la primera persona. En esta sección, expongo una versión detallada del disyuntivismo mentalista y le presento una objeción.

4.1. El disyuntivismo mentalista. Susanna Schellenberg (2013) no defiende ninguna posición disyuntivista metafísica. No obstante, es posible adaptar su análisis de la evidencia perceptual a favor del disyuntivismo mentalista. Esto nos permitirá ofrecer una respuesta al argumento de la ceguera modal y preparará el terreno para examinar el alcance anti-escéptico del disyuntivismo mentalista.

Consideremos dos casos. Juana ve un kiwi. Petra, por el contrario, tiene una alucinación de un kiwi. De acuerdo con Schellenberg, tanto Juana como Petra comparten la misma evidencia fenoménica. Esta evidencia está determinada por el hecho de que ambas se encuentran en estados sensoriales, cuyo carácter fenoménico está determinado por el empleo de capacidades perceptuales en un modo sensorial, como ver, escuchar, tocar, oler o degustar.

Existe, empero, una diferencia crucial entre Juana y Petra. Juana no sólo posee evidencia fenoménica, sino que también posee evidencia perceptual que Petra no tiene. Dicha evidencia es factiva, pues está determinada, no sólo por el empleo de capacidades perceptuales en un modo sensorial, sino también por el medio en que se encuentra: “en el caso de una percepción, hay un vínculo ideal entre el estado perceptual de uno y el medio, debido a que uno está relacionado perceptualmente con su medio” (Schellenberg 2013: 725). En el caso de Petra, por el contrario, su empleo de capacidades perceptuales carece de base, pues los objetivos de la selección y la discriminación—particulares externos e independientes de la mente—están ausentes.⁷

Una manera de entender la posición de Schellenberg consiste en afirmar que la evidencia fenoménica está determinada por el hecho de que tanto Juana como Petra emplean *el mismo tipo* de capacidades perceptuales. El empleo de tales capacidades da lugar a un tipo de contenido fenoménico común a ambas experiencias. Dicho contenido puede caracterizarse mediante modos de presentación singulares con espacios sin llenar:

$$(\text{Contenido}_{\text{fenoménico}}) \langle \text{MOP}^1_r(___), \text{MOP}^2_r(___) \rangle$$

Dado que Juana ve un kiwi de color verde, su experiencia no se agota en el contenido determinado por sus capacidades perceptuales. Dicho contenido está también determinado por el medio en que se encuentra. Una manera de representar esta diferencia es llenar los espacios de los modos de presentación

comunes a ambos casos con particulares externos como objetos e instancias de propiedades:

(Contenido_{factivo}) <MOP¹_r (kiwi), MOP²_r(verde)>

La propuesta de Schellenberg es análoga al modelo del marinero que introduce en la Sección 2 (la diferencia principal es que el modo de presentación no es un objeto del cual seamos conscientes). Para caracterizar la evidencia fenoménica, Schellenberg escribe:

Dado que los estados sensoriales se entienden como determinados por el *empleo* de capacidades perceptuales y no por las capacidades mismas, en nuestro carácter sensorial no se revela si las capacidades carecen de base. Así, no se revela en nuestro carácter sensorial si logramos diferenciar e individualizar particulares, y así si estamos percibiendo o alucinando (Schellenberg 2013: 712).

La idea de Schellenberg es que tanto la alucinación completa como la percepción tienen el mismo carácter fenoménico, pues ambas son indiscriminables. En consecuencia, dicho carácter fenoménico no puede ser determinado por el caso en que uno se encuentre, sino por el empleo de las capacidades sensoriales independientemente del caso en que uno se encuentre. Si la única manera de saber—mediante la reflexión—si uno se encuentra en un buen caso es remitirse a ciertas diferencias fenoménicas entre el caso bueno y el caso malo, la concepción de Schellenberg implica que un sujeto que está en un caso

bueno no está en condiciones de saber—mediante la reflexión—que se encuentra en un caso bueno.

La posición de Schellenberg permite responder al argumento de la ceguera modal. Si un agente se encuentra en un caso bueno, dicho agente no puede imaginar_{de re} que se encuentra en un escenario escéptico centrado racionalmente. Después de todo, dicho agente carece de evidencia factiva en el caso malo. No obstante, nuestro agente sí podrá imaginar_p—de manera coherente—que se encuentra en un escenario escéptico centrado racionalmente. Para tal fin, sólo tendrá que emplear los modos de presentación que actualizaría en el caso bueno, pero esta vez dejaría los espacios sin llenar: $\langle \text{MOP}^1_r(__), \text{MOP}^2_r(__) \rangle$.⁸

4.2. El problema de la suerte epistémica reflexiva. A pesar de su plausibilidad inicial, la solución de Schellenberg presenta un problema que varios estudiosos del escepticismo han señalado en contra de las soluciones externistas al problema escéptico cartesiano. Duncan Pritchard escribe:

[P]arece que el externismo epistémico soslaya el problema completamente al hacer que nuestra posición epistémica sea condicional al tener lugar de hechos mundanos a los cuales uno carece de cualquier acceso reflexivo y que, en cualquier caso, están en disputa en el debate con el escéptico (Pritchard 2012: 4; véase también Fumerton 1990 y Stroud 1994).

Podríamos interpretar la intuición de Pritchard en la terminología de su trabajo sobre la suerte epistémica. Las teorías externistas del conocimiento excluyen la ‘suerte epistémica veritista’: que sea una cuestión de suerte que la

creencia del agente sea verdadera (Pritchard 2005: 146). Si el disyuntivismo se aplica sólo a los casos buenos y éstos son definidos como casos buenos en un sentido objetivo (Sección 3.1), entonces es posible excluir la suerte epistémica veritista. Después de todo, si Juana se encuentra en un medio que le permite formar creencias perceptuales de manera confiable—pues no hay kiwis de decoración en los alrededores—no es una cuestión de suerte que su creencia perceptual ‘Hay un kiwi en frente mío’ sea verdadera. No obstante, el disyuntivismo mentalista no excluye otro tipo de suerte epistémica:

Suerte epistémica reflexiva

Dado lo que el agente es capaz de saber únicamente mediante la reflexión, es una cuestión de suerte que su creencia sea verdadera (Pritchard 2005: 175).

Si nuestras experiencias perceptuales no revelan en su carácter sensorial si estamos percibiendo o alucinando, es una cuestión de suerte que las creencias que formamos sobre su base sean verdaderas. El disyuntivismo epistemológico puede, por el contrario, excluir la suerte epistémica reflexiva, pues le atribuye al sujeto un acceso reflexivo al carácter factivo de su base racional. Si Juana está en condiciones de saber—mediante la reflexión—que su base racional es factiva, entonces no es una cuestión de suerte que su creencia sea verdadera *respecto a lo que Juana es capaz de saber únicamente mediante la reflexión*.⁹ Desafortunadamente, el disyuntivismo epistemológico nos conduce al problema de la ceguera modal.

Estamos, pues, ante un dilema: Si el agente tiene acceso reflexivo al carácter factivo de su base racional, puede excluir la suerte epistémica reflexiva, pero no puede imaginar_p—de manera coherente—escenarios escépticos centrados racionalmente. Si el agente no tiene acceso reflexivo al carácter factivo de su base racional, puede imaginar_p—de manera coherente—escenarios escépticos centrados racionalmente, pero no puede excluir la suerte epistémica reflexiva.

Algunos filósofos podrían ver en este dilema una razón para defender una solución externista al problema del escepticismo cartesiano. Para tal fin, podrían insistir en que no estamos obligados a resolver el problema escéptico cartesiano mediante la exclusión de la suerte epistémica reflexiva.

En la última sección, esbozo una solución alternativa. Para tal fin, argumento que un agente puede estar en condiciones de discriminar el caso bueno en que se encuentra de un escenario escéptico radical sin por ello tener acceso reflexivo al carácter factivo de su base racional. La clave del éxito consistirá en ampliar los factores que determinan la diferencia fenoménica entre los casos buenos y malos y desligar tal diferencia fenoménica del carácter factivo de la base racional perceptual. A esta posición la denomino ‘disyuntivismo lúcido’.

5. Disyuntivismo lúcido

Vale recordar que el disyuntivismo de acceso defiende la tesis de la discriminabilidad en el caso bueno (DCB):

(DCB) Discriminabilidad en el caso bueno

Si un agente *S* está en un caso bueno, entonces *S* puede discriminar su caso bueno de un caso malo.

El argumento central a favor de (DCB) es el siguiente: dado que la discriminación exitosa depende de las circunstancias en que uno se encuentre, (DCB) es compatible con la tesis de la indiscriminabilidad en el caso malo (ICM):

(ICM) Indiscriminabilidad en el caso malo

Si un agente *S* está en un caso malo, entonces *S* no puede discriminar su caso malo de un caso bueno.

La tarea central para los defensores de (DCB) e (ICM) consiste en explicar cómo un sujeto que está en un caso bueno puede discriminar su caso bueno de un caso malo. El disyuntivismo lúcido intenta ofrecer tal explicación sin asumir que el agente que se encuentra en el caso bueno tenga acceso reflexivo al carácter factivo de su base racional. En ello se distancia del disyuntivismo de acceso.

El problema de la ceguera modal sugiere que una buena teoría debería poder satisfacer la siguiente condición: el sujeto debe poder imaginar_p—de manera coherente—que se encuentra en un escenario escéptico no-cartesiano (como el escenario de la mula disfrazada como cebra). Si nos parece que las soluciones externistas al escepticismo cartesiano son insuficientes, empero, una buena teoría tendría que permitirnos excluir, mediante la reflexión, la hipótesis según la cual estamos en un escenario escéptico cartesiano.

Creo que es posible satisfacer estas dos condiciones. En el escenario del jardín zoológico, Juana no puede saber—mediante la reflexión—que está viendo una cebra, en lugar de una mula disfrazada como cebra. Después de todo, sus capacidades de discriminación son limitadas y su evidencia adicional, por muy buena que sea, no puede garantizar que esté viendo una cebra. No obstante, ello no implica que Juana no pueda saber—mediante la reflexión—que no está en un escenario escéptico cartesiano, esto es, en un escenario en el que estaría desconectada del mundo externo. Después de todo, Juana puede saber muchas otras cosas desde el punto de vista de la primera persona: que se encuentra en un jardín zoológico y que el animal en frente suyo está allí, ahora, conectado espacialmente con ella.

El disyuntivismo lúcido es la hipótesis según la cual un sujeto que está en un caso bueno puede discriminarlo del escenario escéptico radical porque el carácter fenoménico *global* del caso bueno difiere del carácter fenoménico *global* del escenario escéptico radical. En el caso bueno, somos conscientes de la escena perceptual como parte de un mundo, el cual se nos presenta como independiente de nuestra mente aquí y ahora. Dado que este tipo de consciencia no tiene la misma vivacidad en el caso bueno y en el escenario escéptico radical, el sujeto que se encuentra en el caso bueno está en condiciones de saber—mediante la reflexión—que está en un caso bueno.

Dado que no tengo espacio suficiente para defender esta hipótesis, a continuación, me limitaré a dar algunas pistas sobre la estrategia a seguir para hacerla más plausible.

Recordemos que el disyuntivismo considera que el escepticismo cartesiano presupone el AFC (Sección 1). No obstante, cuando leemos con atención el famoso argumento del sueño, nos percatamos de que el propio Descartes considera, aunque de manera pasajera, el disyuntivismo lúcido. En dicho texto escribe:

A decir verdad, en este momento me parece que no es con ojos dormidos que estoy viendo este papel; que esta cabeza que estoy moviendo no está dormida; que es de manera intencional y deliberada que extiendo esta mano y que la siento: lo que ocurre en el sueño no me parece tan claro y distinto como todo esto (Descartes 1979: 61; mi traducción).

Descartes reconoce que hay una diferencia fenoménica entre el caso bueno y el escenario escéptico radical. Dicha diferencia fenoménica no puede atribuírsele al *contenido representacional* de su experiencia, pues todo aquello que puede experimentar en la vigilia podría experimentarlo en el sueño. La diferencia principal reside, por el contrario, en la *manera* como experimenta los contenidos de la vigilia y los contenidos del sueño. Aunque ambos contenidos puedan ser idénticos, la experiencia de la vigilia es, empero, más clara y distinta que la experiencia del sueño.

Esta posición puede escapar al argumento de la ceguera modal. El disyuntivismo epistemológico le atribuye a Juana un acceso reflexivo al carácter factivo de su estado perceptual. Dicho acceso le impide imaginar_p—de manera coherente—que está viendo una mula disfrazada como cebra. La posición que acabamos de esbozar no enfrenta dicho problema, pues lo que diferencia el caso

bueno del caso malo no depende de su contenido representacional, sino de la *manera* como Juana es consciente de dicho contenido.

Es evidente que esta concepción tendría que responder a un sinnúmero de objeciones. A continuación, presento tres objeciones representativas.

En primer lugar, el propio Descartes no se toma muy en serio su propia observación fenomenológica. Sus razones principales las encontramos en el pasaje que cité en la Sección 1:

[A] pensar cuidadosamente en ello, recuerdo las muchas ocasiones en que, al dormir, fui engañado por ilusiones similares. Y, deteniéndome en este pensamiento, veo de manera tan manifiesta que no hay indicios concluyentes, ni marcas suficientemente certeras por las cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño, que me quedo asombrado; y mi asombro es tal que es casi capaz de persuadirme de que estoy soñando (Descartes 1979: 59-61).

Descartes se remite a la *similitud* entre otras muchas ocasiones en que fue engañado y la ocasión presente en que le parece que tiene un papel en su mano aquí y ahora. El defensor del disyuntivismo lúcido podría recordarle, como lo hiciera Goodman (1972: 473-s.), que la similitud es relativa, variable y dependiente del contexto. En consecuencia, podría ser que la única similitud entre el caso bueno y aquellas otras ocasiones fuera que, en ambos casos, el agente toma el contenido de su experiencia como se le aparece. Pero ello es consistente con la tesis según la cual el carácter fenoménico global de la experiencia en el caso bueno es distinto del carácter fenoménico global de la experiencia en el caso malo.

Descartes también está impresionado por la ausencia de “marcas suficientemente certeras por las cuales podamos distinguir claramente la vigilia del sueño”. Pero, ¿no es acaso su constatación fenomenológica una marca certera por la que él mismo puede distinguir claramente la vigilia del sueño? Al parecer, Descartes busca marcas certeras que puedan ‘transportarse’ de una circunstancia a la otra. Descartes busca criterios que pudieran arrojar un veredicto infalible acerca de si está en un caso bueno o malo, *independientemente del caso en que se encuentre*. Pero esta tesis parece poco plausible cuando se la mira a la luz de la discusión anterior. El ejercicio exitoso de nuestras capacidades depende de las circunstancias en que nos encontremos, como bien lo ilustra la discriminación cromática. Si nos tomamos seriamente esta tesis, el requerimiento de criterios de distinción transportables es semejante a la exigencia de ofrecer criterios de distinción de los matices de color *bajo cualquier condición de iluminación*. Quien plantea tal exigencia no ha comprendido cómo funciona la discriminación cromática. Sólo podemos discriminar matices de color cuando estamos situados en circunstancias favorables. En consecuencia, podría argumentarse que nuestra capacidad para discriminar el caso bueno del caso malo es igualmente dependiente de la situación en que nos encontramos. Es porque está despierto que Descartes tiene la impresión subjetiva de “que no es con ojos dormidos que [está] viendo [ese] papel”.

Los opositores del disyuntivismo lúcido podrían plantear, empero, una objeción más delicada. Aunque nuestras experiencias en la vigilia sean *de hecho* fenoménicamente distintas de nuestras experiencias en los sueños, ello no basta para bloquear el argumento escéptico cartesiano. Después de todo, el escéptico

cartesiano sólo necesita invocar la idea según la cual el caso bueno es *en principio* indiscriminable del caso malo (Wright 2008: 390-1). Por consiguiente, en lugar de centrarnos en casos como el sueño, deberíamos centrarnos en casos metafísicamente posibles, como el cerebro en un balde o el genio maligno.

Creo que la mejor manera de responder a este tipo de argumento sería examinar la manera como el escéptico podría justificar su convicción de que los escenarios escépticos radicales son metafísicamente posibles. Para tal fin, podríamos escudriñar la manera como el escéptico imagina tales escenarios, con el fin de mostrar que carecemos de razones para pensar que sean metafísicamente posibles. Dos estrategias serían prometedoras: (1) argumentar que los escenarios escépticos que podemos imaginar son poco específicos o implican contradicciones profundas o (2) argumentar que los escenarios escépticos que sí podemos imaginar de manera específica y coherente no verifican las hipótesis escépticas cartesianas que nos interesan. Exploro esas dos estrategias argumentativas en otro lugar (Echeverri en prensa).

6. Conclusiones

La concepción disyuntivista de la experiencia responde al argumento del factor común más alto, el cual erige como presupuesto básico del escepticismo cartesiano. En este capítulo argumenté que en realidad hay dos maneras de bloquear dicho argumento y que, por tanto, existen dos maneras de entender la estrategia disyuntivista: el disyuntivismo de acceso y el disyuntivismo mentalista. También sostuve que ambas concepciones descansan sobre concepciones

equivocadas del conocimiento que tenemos de nuestra propia experiencia en los casos buenos. Al atribuirnos un acceso a la factividad de nuestra experiencia, el disyuntivismo de acceso implica que no podemos imaginar_p—de manera coherente—escenarios escépticos centrados racionalmente. Desafortunadamente, esta conclusión es poco intuitiva, como lo revela la posibilidad de imaginar_p—de manera coherente—escenarios escépticos parciales. Por otra parte, el disyuntivismo mentalista nos permite imaginar_p—de manera coherente—escenarios escépticos centrados racionalmente, pero nos impide excluir—mediante la reflexión—los escenarios escépticos cartesianos. Mi conclusión es que, si queremos ofrecer una respuesta al escepticismo cartesiano superior a la respuesta externista, podemos desarrollar una concepción intermedia. Dicha concepción, que denomino ‘disyuntivismo lúcido’, es la tesis según la cual el carácter fenoménico global del caso bueno es diferente del carácter fenoménico global del caso malo. Para defender dicha posición, sería necesario cuestionar los presupuestos de quienes consideran que dicha posición no está disponible y examinar los argumentos que llevan a pensar que es metafísicamente posible que los casos buenos sean indiscriminables de los casos malos.

Agradecimientos

Presenté el material de la sección 3 en el taller: *La connaissance et ses raisons: Perspectives épistémologiques contemporaines*, Collège de France, París, Septiembre 15-16 de 2015. Por sus preguntas, quisiera agradecer a Julien Dutant, Pascal Engel, Conor McHugh, Sébastien Réhault y Émile Thalabard. Este trabajo contó con el apoyo financiero del Fondo Nacional Suizo para la Investigación (beca número 100012-150265/1).

Por aparecer en: J. Ornelas, ed., *Problemas escépticos*, México
Para citas, favor remitirse a la versión impresa

Referencias

- Brogaard, B. (2011) Primitive Knowledge Disjunctivism, *Philosophical Issues*, 21: 45-73
- Campbell, J. (2002) *Reference and Consciousness*, Clarendon Press, Oxford
- Descartes, R. (1979) *Méditations métaphysiques*, presentación de Michelle y Jean-Marie
Beysade, GF Flammarion, París
- Dretske, F. (1970) Epistemic Operators, *Journal of Philosophy*, 67: 1007-23
- Echeverri, S. (2016) Disjonctivisme épistémologique, scénarios scéptiques et imagination,
en: J.-M. Chevalier y B. Gaultier, eds., *La connaissance et ses raisons*, Collège de France,
Paris: 1-21
- Echeverri, S. (en prensa) How to Undercut Radical Skepticism, *Philosophical Studies*, DOI:
10.1007/s11098-016-0761-9
- Fumerton, R. (1990) Metaepistemology and Skepticism, en: M. D. Roth y G. Ross, eds.,
Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism, Dordrecht, Kluwer
- Goodman, N. (1972) *Problems and Projects*, Indianapolis (IN.), Bobbs-Merrill
- McDowell, J. (1982) Criteria, Defeasibility and Knowledge, *Proceedings of the British
Academy*, 68: 455-79. Reimpreso en: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge
(MA.), Harvard University Press: 369-94
- McDowell, J. (1984) *De Re Senses*, en: C. Wright, ed., *Frege: Tradition and Influence*, Oxford,
Blackwell: 98-109. Reimpreso en: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (MA.),
Harvard University Press: 214-27
- McDowell, J. (1986) Singular Thought and the Extent of Inner Space, en: P. Pettit y J.
McDowell, eds., *Subject, Thought and Context*, Oxford, Clarendon Press: 137-68.
Reimpreso en: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (MA.), Harvard University
Press: 228-59
- McDowell, J. (2005) Evans's Frege, en: J. L. Bermúdez, ed., *Thought, Reference, and
Experience*, New York, Oxford University Press: 42-65

Por aparecer en: J. Ornelas, ed., *Problemas escépticos*, México
Para citaciones, favor remitirse a la versión impresa

- McDowell, J. (2011) *Perception as a Capacity for Knowledge*, Milwaukee (WI), Marquette University Press
- Macpherson, F. (2010) A Disjunctive Theory of Introspection: A Reflection on Zombies and Anton's Syndrome, *Philosophical Issues*, 20: 226-65
- Martin, M. G. F. (2006) On Being Alienated, en: T. Szabó Gendler y J. Hawthorne, eds., *Perceptual Experience*, Oxford, Clarendon Press: 354-410
- Marusic, B. (2015) Asymmetry Arguments, *Philosophical Studies*, DOI: 10.1007/s11098-015-0541-y
- Millar, A. (2008) Perceptual-Recognitional Abilities and Perceptual Knowledge, en: A. Haddock y F. Macpherson, eds., *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press: 330-47
- Neta, R. (2008) In Defense of Disjunctivism, en: A. Haddock y F. Macpherson, eds., *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press: 311-29
- Neta, R. y D. Pritchard (2007) McDowell and the New Evil Genius, *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2): 381-96
- Peacocke, C. (1981) Demonstrative Thought and Psychological Explanation, *Synthese*, 49: 187-217
- Pritchard, D. (2005) *Epistemic Luck*, Oxford, Oxford University Press
- Pritchard, D. (2008) McDowellian Neo-Mooreanism, en: A. Haddock y F. Macpherson, eds., *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press: 283-310
- Pritchard, D. (2012) *Epistemological Disjunctivism*, Oxford, Oxford University Press
- Pritchard, D. (2016) *Epistemic Angst: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing*, Princeton, Princeton University Press
- Pritchard, D. (en prensa) Responses to My Critics, *Journal of Philosophical Research*
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press

Por aparecer en: J. Ornelas, ed., *Problemas escépticos*, México
Para citas, favor remitirse a la versión impresa

- Recanati, F. (1993) *Direct Reference: From Language to Thought*, Oxford, Blackwell
- Rödl, S. (2007) *Self-Consciousness*, Cambridge (MA.), Harvard University Press
- Schellenberg, S. (2013) Experience and Evidence, *Mind*, 122 (487): 699-747
- Schönbaumsfeld, G. (2013) McDowellian Neo-Mooreanism?, *International Journal for the Study of Skepticism*, 3 (3): 202-16
- Smith, A. D. (2002) *The Problem of Perception*, Cambridge (MA.), Harvard University Press
- Stroud, B. (1994) Scepticism, 'Externalism', and the Goal of Epistemology, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 68: 290-307
- Williams, B. (1978) *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth, Penguin Press
- Williamson, T. (2000) *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press
- Wright, C. (2008) Comment on John McDowell's 'The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument', en: A. Haddock y F. Macpherson, eds., *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press: 390-404

Notas

¹ Pritchard (2012: 43) ofrece una reconstrucción diferente del argumento del factor común más alto, la cual omite cualquier referencia a apariencias. Ello se debe a su convicción de que el disyuntivismo epistemológico es lógicamente independiente del disyuntivismo metafísico. Dado que ambos tipos de disyuntivismo no son separables para McDowell, no haré distinción alguna entre ambos. Véase: Brogaard (2013).

² "La tesis disyuntivista central es, por tanto, que la fenomenología no puede proporcionar la respuesta última respecto a la naturaleza intrínseca de nuestras experiencias, incluso qua experiencias. La fenomenología no nos dice el 'qué-es-esto' de al menos algunos estados de consciencia" (Smith 2002: 205). Véase también: Millar (2008: 330-1), Wright (2008), Macpherson (2010: 257-8) y Schönbaumsfeld (2013).

³ Sobre la estructura de estos argumentos, véase Williamson (2000: Cap. 8), Neta (2008: 323) y Marusic (2015).

⁴ Pritchard (en prensa) reconoce este punto en sus trabajos más recientes. Mi posición oficial es que es posible sostener que el carácter fenoménico global del caso bueno es diferente del carácter fenoménico global del caso malo, sin por ello afirmar que las

experiencias perceptuales exitosas pertenezcan a una especie fundamental diferente de las experiencias perceptuales no-exitosas. Espero desarrollar esta tesis en otro lugar.

⁵ El siguiente ejemplo se inspira de Dretske (1970).

⁶ En Echeverri (2016) generalizo esta conclusión a la posición de Pritchard (2012, 2016), quien explica el acceso reflexivo al carácter factivo de la base racional mediante el concepto de *favoring rational support*.

⁷ Millar (2008) sostiene que, en los casos malos, el agente no ejerce sus capacidades. Considero que la diferencia entre Millar y Schellenberg no es sustancial, sino terminológica.

⁸ En trabajos anteriores, McDowell (1984, 2005) ha rechazado la semántica de modos de presentación con espacios sin llenar. En su opinión, los casos malos sólo tienen un contenido 'fingido' (*mock*). Varios filósofos han argumentado, por el contrario, que los contenidos singulares son compatibles con la asignación de contenido en los casos malos. Véase Peacocke (1981) y Recanati (1993).

⁹ En sentido estricto, el acceso reflexivo al carácter factivo de las bases racionales propias no es suficiente para excluir la suerte epistémica reflexiva. Después de todo, los mecanismos de formación de creencias podrían estar cableados para formar creencias falsas sobre bases racionales factivas.