



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO

EN FILOSOFÍA

UNA DEFENSA DEL NO-FACTUALISMO ACERCA DE LAS ORACIONES DE ATRIBUCIÓN DE CONOCIMIENTO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA

IGNACIO VILARÓ LUNA

DR. MARIO GÓMEZ TORRENTE (TUTOR). IIFs
DR. AXEL BARBELÓ ASPEITIA. IIFs
DRA. MAITE EZCURDIA OLAVARRIETA. IIFs
DR. MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ. IIFs
DR. EDUARDO GARCÍA RAMÍREZ. IIFs

MÉXICO D.F. (AGOSTO) 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Clara

Agradecimientos

A Mario Gómez Torrente. Siempre ha estado dispuesto a ayudarme con mi trabajo. Sus observaciones y críticas siempre fueron precisas, atinadas e iluminadoras.

A Axel Barceló, Leonard Clapp, Maite Ezcurdia, Miguel Ángel Fernández y Eduardo García Ramírez. Sus comentarios y críticas me ayudaron a comprender mejor cual era el punto que quería defender y a hacerlo del mejor modo del que he sido capaz por el momento.

A Matías Gariazzo y a Jacobo Asse, con quienes he tenido el gusto de conversar asiduamente sobre Filosofía en los últimos años.

Esta investigación pudo ser realizada gracias al apoyo económico de una beca de CONACyT. También conté con el apoyo económico del proyecto CONACyT CCB 2011 166502.

Índice

Lista de ejemplos. Capítulo 1.....	11
Introducción.....	15
I. El Argumento a partir de la Ignorancia, el diagnóstico contextualista y el Principio de Clausura del Conocimiento	16
II. Algunas razones para preservar el Principio de Clausura del Conocimiento.....	20
III. Plan general de la tesis	32
Capítulo 1. Escepticismo	39
1.1. ¿Por qué nos podría interesar el Escepticismo?	39
1.2. La fuerza y la profundidad de <i>AI</i>	43
1.3. Escepticismo y sentido común	46
1.4. Términos absolutos y términos relativos.....	48
1.4.1. El test de la paráfrasis (Unger)	54
1.4.2. El significado usual de los <i>AGA</i> (Kennedy)	59
1.4.3. La existencia/inexistencia de precificaciones naturales (Kennedy)	61
1.4.4. Las implicaciones diferenciales de los comparativos.....	66
1.4.5. Evidencia experimental: “el alto” VS “el lleno”	72
1.4.6. El método de las inconsistencias (Unger/Kennedy).....	78
1.5. La semántica de las <i>OAC</i>	83
1.6. Condiciones de verdad y condiciones de afirmabilidad	86
1.7. Escepticismo y Escepticismo radical	90
1.8. No hay buenas razones para adoptar el Escepticismo- pero hay buenas razones para no hacerlo	91
1.8.1. ¿Existen términos absolutos?.....	91

1.8.2 ¿Son realmente insensibles al contexto de uso los (así llamados) términos absolutos?	92
1.8.3. ¿Cómo se supone que aprendemos el significado de los términos absolutos?	97
1.8.4. ¿Quién querría ser un Escéptico?	100
1.9. Nihilismo de la justificación	103
1.10. ¿Escapando al nihilismo? Dos estrategias insatisfactorias	106
1.11. Cómo volvernos escépticos. Un salto al vacío.....	107
1.12. Una lección aprendida.....	109
Capítulo 2. Contextualismo	111
2.1. La aproximación contextualista al problema: su atractivo y sus limitaciones	111
2.2. DeRose, Nozick y el Principio de clausura del conocimiento.....	117
2.3. La propuesta de DeRose.....	118
2.4. Un problema con la propuesta de DeRose	126
2.5. El desafío al Contextualismo y algunas respuestas insatisfactorias.....	129
2.6. <i>Primera alternativa: Teorías Refinadas de la Insensibilidad</i>	136
2.7. <i>Interludio: Casos más y menos urgentes</i>	148
2.8. <i>Primera alternativa desesperada:</i>	150
2.9. <i>Segunda alternativa desesperada:</i>	152
2.10. <i>Una última alternativa: negar el desafío</i>	159
2.10.1. Autodestrucción total	160
2.10.2. Autodestrucción parcial	163
2.11. Un problema adicional para quienes niegan el desafío.....	172
Capítulo 3. No-Factualismo	177
3.1. Una alternativa no-factualista (primera aproximación)	177
3.2. Segunda aproximación a la idea no-factualista.....	188

3.3. Bosquejo de una Teoría Mixta de la Aserción.....	192
3.3.1. Las teorías de la expresión	193
3.3.2. Las Teorías de la Convención.....	195
3.3.3. La paradoja de Moore.....	199
3.3.4. Irracionalidad práctica, irracionalidad teórica y psicologismo	201
3.3.5. La teoría Mixta y la paradoja de Moore	205
3.3.6. Las teorías de la Convención y la paradoja de Moore	211
3.3.7. ¿Existen normas constitutivas?.....	213
3.4. Resumen de las secciones 3.3.1 a 3.3.7.....	221
3.5. Una diferencia importante entre las OAC y los imperativos	223
3.6. El Efecto Perlocutivo Típico de las Afirmaciones	224
3.7. Similitudes y diferencias entre las OAC y las afirmaciones simples acerca del mundo	229
3.8. Una posible explicación perlocutiva de la rareza de ciertas oraciones molestas	235
3.9. Una refutación apresurada	238
3.10. La promesa no-factualista de honrar las virtudes del diagnóstico contextualista.	241
3.11. ¿Ni un paso delante del Contextualismo?	249
Capítulo 4. Relativismo	261
4.1. Desacuerdo sin error.....	263
4.2. Contextualismo y desacuerdo sin error	264
4.3. Relativismo y desacuerdo sin error	270
4.4. No-Factualismo y desacuerdo sin error	273
4.5. Objetivo, inter-subjetivo, subjetivo	277
4.6. ¿Relativismo radical?	279
4.7. La exclusión de la fortuna epistémica	281

4.8. El No-Factualismo y la exclusión de la fortuna epistémica.....	283
4.9. El Relativismo radical y la fortuna epistémica.....	284
4.10 El Relativismo moderado y el problema de la irrelevancia	286
4.11. El Relativismo moderado y el problema de la arbitrariedad.....	295
Conclusión.....	301
Referencias	307

Lista de ejemplos. Capítulo 1

- 1) Pedro está muy muerto*
- 2) María está un poco embarazada*
- 3) Pedro está muy calvo
- 4) Aníbal está un poco calvo
- 5) Juan es alto
- 6) Juan es alto (para ser un niño de 7 años)
- 7) Juan es calvo
- 8) La cancha es muy plana
- 9) (Paráfrasis) La cancha está muy cerca de ser plana
- 10) Si la cancha es muy plana, entonces la cancha es plana
- 11) La cancha es muy accidentada
- 12) (Paráfrasis) La cancha está muy cerca de ser accidentada
- 13) Si la cancha es muy accidentada, entonces la cancha es accidentada
- 14) (Paráfrasis) Juan está cerca de ser perfectamente alto (sin serlo)*
- 15) La mesa es plana
- 16) (Paráfrasis) La mesa está cerca de ser perfectamente plana (sin serlo)
- 17) El oro es impuro
- 18) La camisa está húmeda
- 19) El oro es puro
- 20) La camisa está seca
- 21) Este anillo es de oro puro
- 22) El oro puro existe
- 23) El oro de 24 pilares es puro
- 24) Oro puro =oro de 99.9% de pureza
- 25) El teatro está vacío esta noche

- 26) El tiro de la guitarra debe tener 65 cm. de largo y este tiro tiene 64.59 cm. de largo. La guitarra está mal construida
- 27) El tiro de la guitarra debe ser largo y este tiro tiene 64.59 cm. de largo. La guitarra está mal construida *
- 28) El paciente está calvo
- 29) El piso está más mojado que la mesa
- 30) El piso está mojado
- 31) Juan es más calvo que Pedro
- 32) Juan es más alto que Pedro
- 33) Juan es más bajo que Pedro
- 34) Juan es bajo
- 35) Esta toalla está ligeramente mojada
- 36) Esta situación es ligeramente peligrosa
- 37) Esta toalla está ligeramente seca*
- 38) Esta situación es ligeramente segura*
- 39) Juan es ligeramente alto (para su edad)
- 40) Pedro es ligeramente obeso
- 41) Salir de tu casa una vez en la vida es más peligroso que nunca hacerlo
- 42) Salir de tu casa una vez en la vida es peligroso
- 43) Pedro es alto
- 44) Por favor, dame el largo
- 45) Por favor, dame el lleno
- 46) Ve al seminario de Filosofía de la Matemática que está lleno
- 47) Regálame el anillo de oro puro (una mujer a su prometido, mirando una vitrina en la que hay dos anillos de oro, uno de ellos de 24 quilates y el otro de 22 quilates)
- 48) El oro no es impuro, pero tiene algunos vestigios de plomo
- 48') El oro es puro, pero tiene algunos vestigios de plomo
- 49) Mi vaso está lleno, pero podría estar más lleno

49) Mi vaso está LLENO, pero podría estar más lleno

50) Éste anillo es más puro que aquél

51) Estoy *justificado* en creer que 83 es primo, porque solo es divisible por sí mismo y por la unidad, pero *no sé* si 83 solo es divisible por sí mismo y por la unidad*

Introducción

123. Un problema filosófico tiene la forma:
“No sé salir del atolladero” (Wittgenstein, 1988)

Siempre que un filósofo comienza a hablar del conocimiento, o del saber, surge inmediatamente una incomodidad. Por un lado es un hecho aparentemente obvio que sabemos muchas cosas acerca de nuestro entorno. Yo mismo sé, por ejemplo, que estoy sentado frente a mi computadora, redactando la introducción de mi tesis. Sé que Marte está más lejos del Sol que la Tierra, y sé un sinnúmero de otras cosas. No obstante, existen argumentos escépticos que parecen demostrar, a partir de premisas poco controvertidas, que no es posible tener este tipo de conocimiento acerca del mundo exterior, que yo no puedo saber ninguna de estas cosas y, mucho lo siento, que el lector tampoco puede hacerlo. Nuestra situación es embarazosa. Y parte de nuestra vergüenza es que, incluso si pretendemos jugar al escéptico por un momento, al parecer, pronto tenemos que bajarnos de ese vagón. Acabo de afirmar que hay argumentos escépticos que parecen demostrar que no podemos saber nada acerca del mundo exterior. Pero, ¿tengo derecho a afirmar esto? ¿Cómo puedo saber que existen estos argumentos? ¿Acaso los argumentos escépticos no forman parte del mundo exterior? Hay algo misterioso en la posición escéptica radical. Quizás el Escepticismo sea verdadero; lo que es seguro es que se trata de una posición que nos resulta muy difícil de creer.

Tristemente, una vez que permitimos que la duda escéptica aparezca, es muy difícil restaurar nuestra confianza. Una vez que aparece la paranoia tendemos a sospechar de cualquier voz que nos pretenda confortar, que pretenda restaurar nuestra cordura. Ante esta situación algunos filósofos reaccionan negándole inteligibilidad a la pregunta escéptica. Piensan que debe haber alguna suerte de

error muy profundo en ese tipo de consideraciones. Según ellos, lo que deberíamos hacer sería simplemente negarnos a escuchar las divagaciones escépticas. No obstante, esta actitud me resulta poco satisfactoria y, espero que el lector comparta esa insatisfacción. Quizás hay un error profundo en la pregunta escéptica. Quizás la pregunta escéptica, y los argumentos escépticos, están descarriados. Quizás son parte de un nudo en el que se ha metido nuestro pensamiento, y sólo cuando nos percatemos del error que encierran este tipo de reflexiones, podremos liberarnos del atolladero. Pero si este es el caso quisiéramos, en tanto que filósofos, saber por qué nos hemos metido en el embrollo en primer lugar. No sólo eso, sino por qué cada nueva generación de filósofos parece condenada a caer en el atolladero. Quisiéramos comprender la naturaleza de nuestro error para alcanzar una verdadera y profunda paz intelectual, una verdadera y profunda paz filosófica. Cualquier otra actitud no argumentada frente al problema escéptico nos resulta, a muchos cuando menos, una necesidad. Es obvio que comprendemos el problema escéptico o, por lo menos, que lo comprendemos al menos tan bien -o mejor- que como comprendemos otros difíciles y acuciantes problemas filosóficos. Responder al escéptico simplemente acusándolo de incomprensible (de disparatado y extravagante) nos resulta inadecuado e insuficiente, incluso ingenuo.

I. El Argumento a partir de la Ignorancia, el diagnóstico contextualista y el Principio de Clausura del Conocimiento

Probablemente a esta altura el argumento escéptico a partir de la ignorancia (AI) no necesita presentaciones. No obstante, permítaseme recordarlo, aunque más no sea por razones de prolijidad expositiva. Seguramente a algunos lectores les resulte tedioso volver sobre este asunto, pero quién está seguro de que el estudio recurrente, y obsesivo, de ciertos problemas clásicos no es, después de todo, una de las características distintivas de la filosofía. La forma general del argumento es la siguiente:

P.1. No sé que no H.

P.2. Si no sé que no H, entonces no sé que O.

Con. No sé que O.

Si tenemos el cuidado de elegir adecuadamente H y O, este sencillo esquema argumental nos señala un problema difícil para nuestra comprensión de sentido común acerca del conocimiento. Sea O la oración “tengo manos” y H la oración “soy sólo un cerebro en una cubeta (sin manos, ni piernas, ni brazos), estimulado electroquímicamente para tener precisamente las experiencias que de hecho tengo”. Obviamente la verdad de las premisas implica la verdad de la conclusión. Pero la conclusión nos resulta sumamente implausible, al menos desde un punto de vista pre-teórico. Puede resultar extraño afirmar oraciones como O en la vida diaria. Usualmente no creemos necesario decirnos a nosotros mismos, o a otros, que sabemos que tenemos manos. Pero, si bien O tiene esta característica, no es menos cierto que constituye un paradigma del tipo de oraciones que podemos conocer. Si hay un argumento que muestra que este no es el caso, nuestra concepción pre-filosófica acerca de qué podemos conocer se ve seriamente vulnerada.

Tan pronto nos enfrentamos con la pregunta filosófica acerca de la naturaleza del conocimiento, acerca de lo que podemos saber, estamos obligados a decir algo acerca de la hipótesis escéptica. Puede resultarnos una hipótesis completamente loca e increíble, puede molestarnos visceralmente incluso que se la formule con seriedad. Pero debemos decir algo al respecto. Y, por lo pronto, debemos reconocer que se trata, cuando menos, de una hipótesis inmensamente simple y general. He aquí dos preguntas cruciales: (a) ¿Qué podemos saber acerca del mundo exterior? (b) ¿Cuándo es verdadera una oración de la forma “x sabe que p”-donde p es una proposición que habla del mundo? He aquí dos elegantes respuestas: (a) nada en lo absoluto –o muy poco cuando menos; (b) Nunca- o casi

nunca. Si hemos de descartar la hipótesis escéptica, más nos vale tener buenas razones para hacerlo. Desde luego, una razón para no volvernos escépticos es simplemente nuestra fuerte impresión de que el Escepticismo *debe* ser incorrecto. Pero esa fuerte impresión por sí sola es insuficiente para rechazar el Escepticismo, dada la molesta presencia de argumentos como *AI*. Como señala Keith DeRose:

[...] we should hope for a better treatment of the argument than simply choosing which of the three individually plausible propositions--the two premises and the negation of the conclusion--seems least certain and rejecting it on the grounds that the other two are true. In seeking a solution to this puzzle, we should seek an explanation of how we fell into this skeptical trap in the first place, and not settle for making a simple choice among three distasteful ways out of the trap. *We must explain how two premises that together yield a conclusion we find so incredible can themselves seem so plausible to us.* Only with such an explanation in place can we proceed with confidence and with understanding to free ourselves from the trap. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 184)

Por poner el mismo punto de otro modo. Una respuesta adecuada al desafío escéptico debe tener dos partes. (a) debe decirnos qué valor de verdad –si es que alguno- poseen las oraciones *P1*, *P2*, *Con*, de *AI*. (b) debe explicarnos por qué el valor de verdad real de una (o más) de estas oraciones, es distinto al que creímos en un principio. Si, por ejemplo, optamos por aceptar tanto las premisas como la conclusión de *AI* –como sugiere el escéptico-, debemos ofrecer una explicación de nuestra impresión original de que (*Con*) es falsa. Si optamos por negar la conclusión, rechazando alguna de las premisas, debemos tener una explicación de por qué las premisas nos parecieron verdaderas, en primera instancia.

Nuestra fuerte impresión de que el Escepticismo *debe* ser incorrecto, de que *debe* haber algo erróneo en el Escepticismo, no es una razón suficiente para rechazarlo, dada la naturaleza paradójica de la situación en la que nos encontramos. Como señala DeRose, no hay una salida fácil de este enredo. No obstante, si poseyéramos una teoría que no sólo (i) explicara por qué la conclusión

de *AI* es falsa (o por qué no es inconsistente con la verdad de nuestras atribuciones de conocimiento usuales), sino que (ii) explicara por qué sus premisas nos parecen verdaderas, quizás nuestra situación mejoraría. Si bien quedaría pendiente la tarea, todavía necesaria, de desacreditar la hipótesis escéptica (que es, después de todo, una manera natural de reaccionar frente a *AI*) podríamos favorecer, al menos provisoriamente, a esta teoría que promete honrar dos veces al sentido común. Una teoría así promete rescatar la verdad de oraciones, al parecer, tan obviamente verdaderas como “sé que tengo manos”, y, además, explicarnos por qué las premisas de *AI* nos parecen verdaderas. El Contextualismo dice ser una teoría con estas características. Si lograra cumplir sus promesas tendríamos muy buenas razones para volvernos contextualistas, al menos respecto de las oraciones de atribución de conocimiento (*OAC*) –oraciones de la forma “*x* sabe que *p*”, donde *x* se sustituye por un sujeto y *p* por una oración.

A menudo se discuten otras versiones de *AI* que utilizan algún tipo de principio de clausura epistémica. Es usual apelar al siguiente principio de clausura para el conocimiento (*PCC*): Si sé que *p* y sé que *p* implica *q*, entonces sé que *q*¹. La instancia relevante de este principio es, obviamente, (P3) Si sé que *p* y sé que *p* implica no *q*, entonces sé que no *q*. Esto genera otra versión de *AI* (*AI2*):

(P3) Si sé que *p* y sé que *p* implica no *q*, entonces sé que no *q*.

(P4) Sé que *p* implica no *q*.

(P5) No sé que no *q*.

¹ Hay varias versiones posibles de este principio. Una versión más fuerte, pero muy implausible es (*PCC'*): Si sé que *p* y *p* implica *q*, entonces sé que *q*. Obviamente, yo ni siquiera tengo una opinión formada acerca de una infinidad de proposiciones que se siguen lógicamente de proposiciones que conozco. Por lo tanto, ni siquiera creo en dichas proposiciones. Y, consiguientemente, no las conozco. Pero, como advierte Nozick en la cita que aparece más adelante, es evidente que alguna versión refinada del principio es intuitivamente correcta. En la sección 3.10, cuando hablo acerca del No-Factualismo y el Principio de Clausura, me valgo del principio refinado que ofrece Hawthorne(2005), para evitar estos contratiempos menores. Por el momento podemos suponer, como hace Nozick, que el principio es correcto –siempre que hagamos las calificaciones pertinentes.

(Con-2) No sé que p.

La idea es la misma que antes. Sea $p=O$ y $q=H$. Tenemos entonces otro argumento escéptico. Muchos filósofos han cuestionado *AI2*, negando la verdad de (P3). Quizás sea necesario considerar ambas versiones de *AI*. Quizás por el solo hecho de poseer un argumento en contra de la verdad de (P3) y, por consiguiente, en contra de *AI2*, no se sigue automáticamente que tengamos buenas razones para oponernos a *AI*. No obstante, de (P2) se sigue (P3)². Por lo tanto, si poseemos una crítica convincente de la verdad de (P3) también poseemos una crítica convincente de la verdad de (P2), por Modus Tollens. De este modo, quien niega la verdad de *PCC* puede bloquear el resultado escéptico.

II. Algunas razones para preservar el Principio de Clausura del Conocimiento

Este hecho podría alentarnos a negar la verdad de *PCC*. No obstante, es usual pensar que algún tipo de principio de clausura para el conocimiento debe ser correcto. Como sabemos, Fred Drestke y Robert Nozick han argumentado en contra de la clausura del conocimiento. Pero eso no los llevó a negar la plausibilidad intuitiva, al menos *prima facie*, de algún *PCC*, adecuadamente matizado. Desde luego, *PCC* no es exactamente correcto como está. Expresa una idea que parece esencialmente correcta, pero sería necesario refinarlo bastante para que pudiera ser realmente verdadero. Puede suceder, por ejemplo, que yo sepa que p, y que sepa que p implica q, pero que por algún motivo (quizás por alguna suerte de neurosis muy especial) no crea que q. Si, como es usual, asumimos que una condición necesaria para saber que q es creer que q, yo no sé que q, a pesar de que

² (1) Si no sé que no q, entonces no sé que p. (2) Supongamos que sé que p y que sé que p implica no q. Por lo tanto, (3) Sé que p. Pero entonces por Modus Tollens en (1) y (3) se sigue (4) no no sé que no q. (4) es equivalente a (5) sé que no q. Puedo concluir (6) Si sé que p y sé que p implica no q, entonces sé que no q, por condicionalización.

sé que p y de que sé que p implica q. No obstante, cuando los filósofos dicen, como suelen hacerlo, que *PCC* es verdadero están pensando en alguna versión más refinada de *PCC*, que atienda este tipo de detalles. Lo importante aquí es que nos percatemos de dos hechos básicos, antes de entusiasmarnos demasiado con los argumentos en contra de la verdad de *PCC*. En primer lugar, incluso los principales detractores de *PCC* aceptan que, prima facie, se trata de un principio intuitivamente correcto, siempre que sea adecuadamente calificado. El siguiente pasaje de Nozick lo deja claro:

We would be ill-advised, however, to quibble over the details of *PCC*³. Although these details are difficult to get straight, it will continue to appear that something like *PCC* is correct. If S knows that 'p entails q' and he knows that p [...] and he does draw the inference to q from all this and believes q via the process of drawing this inference, then will he not know that q? And what is wrong with simplifying this mass of detail by writing merely principle *PCC*, provided we apply it only to cases where the mass of detail holds, as it surely does in the skeptical cases under consideration? For example, I do realize that my being in the Van Leer Foundation Building in Jerusalem entails that I am not in a tank on Alpha Centauri; I am capable of drawing inferences now; I do believe I am not in a tank on Alpha Centauri (though not solely via this inference, surely); and so forth. Won't this satisfy the correctly detailed principle, and shouldn't it follow that I know I am not (in that tank) on Alpha Centauri? The skeptic agrees it should follow; so he concludes from the fact that I don't know I am not floating in the tank on Alpha Centauri that I don't know I am in Jerusalem. Uncovering difficulties in the details of particular formulations of *PCC* will not weaken the principle's intuitive appeal; such quibbling will seem at best like a wasp attacking a steamroller, at worst like an effort in bad faith to avoid being pulled along by the skeptic's argument (Nozick, 1999: 170).

En Segundo lugar, debemos reconocer las desventajas de rechazar la verdad de *PCC*. Una de estas desventajas es que, como vimos, si rechazamos *PCC* debemos

³ En el texto original Nozick se refiere a P, un principio similar a *PCC*. El punto central se sostiene independientemente de este detalle.

declarar falsa a P2. ¿Pero no se suponía que esta era precisamente una ventaja de negar *PCC*? Hemos bloqueado el resultado escéptico. ¿Qué más podemos pedir? El siguiente pasaje de DeRose nos recuerda uno de los costos de negar *PCC*.

But there are three relevant issues to our puzzle: Is the first premise of AI true? Is the second premise true? Is the conclusion true? And it's easy to endorse the intuitively correct answer to two out of the three questions if you're willing to take the implausible stand on the remaining one. Nozick takes his implausible stand on the issue of the second premise, denying it in the face of its evident intuitive appeal. Accepting his treatment involves embracing the abominable conjunction that while you don't know you're not a bodiless (and handless!) BIV, still, you know you have hands. Thus, while his account does quite well on the relevant particular intuitions regarding what is and isn't known, it yields an intuitively bizarre result on the comparative judgment the second premise embodies. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 201)

Lo que señala DeRose es que Nozick (y también Dretske) han logrado enfrentar satisfactoriamente la parte fácil de la paradoja *AI*. La parte fácil es (a) elegir una de las oraciones intuitivamente verdaderas y declararla falsa. La parte difícil es (b) explicarnos por qué el valor de verdad real de esa oración es distinto al que creímos en un principio. No parece haber una explicación sencilla y convincente de esto último. Y, por lo tanto, no parece haber aquí una solución enteramente satisfactoria a la paradoja generada por *AI*.

Desde luego, Nozick y Dretske poseen razones para negar la verdad del *PCC*. Sin embargo, como veremos, ninguna de estas razones es decisiva y, en último término, el argumento principal en el que recae la corrección de su postura respecto a *PCC* es que *si* queremos evitar el Escepticismo, debemos negar su verdad. Un argumento así no carece por completo de peso, desde luego. Sin embargo, el Contextualismo promete evitar el Escepticismo a la vez que explica de modo sencillo y poco controversial el carácter intuitivo de las premisas de *AI*. Esto es, en palabras de DeRose, promete explicarnos cómo dos premisas que

consideramos intuitivamente correctas nos llevaron a una conclusión que parece claramente incorrecta. De este modo, al explicar la plausibilidad de *AI*, el Contextualismo promete liberarnos definitivamente de la trampa escéptica. Para ello no basta con ofrecer una teoría en la cual la mayoría de las *OAC* que juzgamos intuitivamente verdaderas resultan verdaderas. Debemos explicar, además, por qué *AI* nos parece esencialmente correcto, y por qué parece poner en jaque nuestro sentido común. En definitiva, debemos explicar por qué es un argumento tan poderoso. Y no debemos olvidar que hay una explicación alternativa de esto. Una explicación sencilla y elegante. Se trata de aceptar la conclusión de *AI* e intentar explicar por qué nos parece, falsamente, que oraciones como “sé que tengo manos” son verdaderas. Peter Unger (1975) fue el pionero en proponer esta estrategia y, más allá de los problemas y dificultades existentes, con los que se debe enfrentar toda posición en este campo, no se trata de una hipótesis descabellada, o completamente carente de sustento⁴.

Pese a la plausibilidad intuitiva de *PCC* y a las desventajas que implica declararlo falso, Nozick y Dretske creen que debemos resistir la tentación de aceptarlo⁵. Como espero que quede claro aquí, en último término, es muy probable

⁴ La idea básica de Unger puede resumirse brutalmente diciendo que él argumenta a favor de una semántica escéptica para las *OAC*, una semántica según la cual la mayoría de las *OAC*, incluida *O* (desde luego) son falsas. La explicación de por qué tenemos la intuición de que las oraciones como *O* son verdaderas es que confundimos las condiciones en las cuales resulta apropiado afirmar estas oraciones con las condiciones en las que estas oraciones son verdaderas. Quizás las virtudes de la posición contextualista no son suficientes, por sí solas, para convencer a un escéptico de fuste de que abandone su posición, incluso si el Contextualismo no tuviera problemas. Pero al menos es cierto que la posición contextualista, a diferencia de la posición de Dretske-Nozick, abre la puerta a un diálogo significativo con el escéptico. Al menos, debería hacerlo considerar la posibilidad, nada desdeñable, de que el contextualista tenga la razón y de que él esté equivocado, respecto del significado de las *OAC*. En cambio, la actitud del escéptico frente a posturas como las de Nozick-Dretske será seguramente de desánimo, o de indignación. Vistas desde el punto de vista del escéptico, estas posturas ni siquiera abordan el meollo del asunto, en el mejor de los casos o, simple y llanamente, cometen sendas peticiones de principio en su contra, en el peor. La aproximación contextualista al problema nos promete dejar menos residuos contra-intuitivos que la aproximación de Dretske-Nozick.

⁵ Una segunda dificultad de rechazar la clausura del conocimiento es que, como muestra Hawthorne, quien rechaza cualquier versión (adecuadamente formulada) se ve comprometido a rechazar el principio de distribución, que resulta inmensamente plausible. Tal principio dice que si

que quien siga el camino de Dretske-Nozick termine confiando en un argumento disyuntivo. O bien rechazas el *PCC* o bien aceptas el Escepticismo. Uno de los últimos escritos de Dretske es explícito al respecto.

Yes, closure sounds like an eminently plausible principle. Everything else being equal, then, we ought to keep it. But everything else isn't equal. It is also plausible (some would say it was entirely obvious) that we know things about our material surroundings -that (when we see them for ourselves) there are cookies in a jar, zebras in the zoo, people in the room, and cars on the street. And it isn't at all clear that we can have such knowledge while, at the same time, retaining closure. Something has to give. This reasoning won't impress a skeptic, of course, but, if a case could be made for the claim that a rejection of closure was not just a way to avoid skepticism (most philosophers would agree with this) but the only way to avoid skepticism, it should carry weight with philosophers who find skepticism as "bizarre" or "abominable" as the denial of closure. This will be my strategy in the remainder of this paper. The only way to preserve knowledge of homely truths, the truths everyone takes themselves to know, is, I will argue, to abandon closure(Dretske, 2005: 18).

Desde luego, este argumento sería suficientemente poderoso si (i) el Escepticismo fuera completamente inadmisibile -si fuera una postura inconsistente, o absolutamente increíble -por ejemplo-, y si (ii) no hubiera ninguna manera de aceptar el *PCC*, a la vez que rechazamos el Escepticismo. Pero, incluso obviando aquí cuál es la situación respecto de (i), el Contextualismo promete precisamente ser capaz de rechazar (ii). Por lo tanto, debemos evaluar el éxito o el fracaso del Contextualismo antes de considerar el argumento disyuntivo. Una parte de este trabajo, en la que cuestionaré su capacidad de enfrentar esa tarea, puede ser útil entonces a los defensores de la estrategia Dretske-Nozick. Sin embargo, también ofreceré razones para pensar que quizás el No-Factualismo podría llevar adelante

(i) sabes que p y q y (ii) sabes que una conjunción implica ambos conyuntos, entonces (iii) estás en la posición de saber p (o q)(Hawthorne, 2005).

la tarea en la que fracasó el Contextualismo. Si hay razones para pensar así, entonces el argumento disyuntivo de Dretske sigue estando incompleto y podemos seguir adelante con *la estrategia* contextualista para enfrentar *AI* -incluso si renunciamos a *la solución* contextualista.

Por el momento, intentaré mostrar por qué no es casual que Dretske termine confiando en último término en el argumento disyuntivo para defender su rechazo de *PCC*. Lo importante es percatarse de que ninguno de los argumentos más obvios que se pueden ofrecer en contra de *PCC* es decisivo. Esto es así, en parte, por la naturaleza de las intuiciones a las que se apela para justificar tal rechazo. Dretske y Nozick *asumen* que el Escepticismo es incorrecto y luego proponen teorías en las que no vale *PCC*. Esas teorías pretenden rescatar- y lo logran hasta cierto punto- nuestras intuiciones acerca de qué casos cuentan como ejemplos intuitivos de conocimiento. Pero, obviamente, una estrategia de este tipo no logrará *convencer* a los escépticos de que se ha solucionado la paradoja generada por *AI*. Siguiendo este camino no parece haber forma de *explicar* las intuiciones escépticas, tan sólo de *negarlas*. De este modo, la estrategia termina por generar en nosotros una suerte de esquizofrenia teórica. Por un lado sentimos la presión de los argumentos escépticos. Pero, por otro lado, actuamos como si ello no nos importara-intentamos convencernos de que *debe* haber algo completamente equivocado en el Escepticismo, incluso cuando no tenemos muy claro cuál sería el error en cuestión. Estrictamente, los defensores de la estrategia Dretske-Nozick pueden decir que nuestro error es creer que *PCC* es verdadero; pero como veremos, no es nada claro que nos podamos convencer de que hemos cometido un error como este. El Contextualismo es célebre por su promesa de disolver genuinamente esta paradoja al asegurarnos que podemos a la vez: (1) explicar la plausibilidad de *AI*-nuestra impresión de que hay algo esencialmente correcto en

ese argumento- y (2) conservar nuestra idea de sentido común de que la mayoría de nuestras atribuciones de conocimiento, hechas en los contextos usuales, son verdaderas. Este es en mi opinión, y presumiblemente en la de muchos, el gran logro del Contextualismo; o lo sería si el Contextualismo fuera correcto.

Los argumentos en contra de *PCC* suelen tener dos formas: o bien nos ofrecen supuestos contraejemplos intuitivos a la verdad de *PCC*, o bien dependen de aceptar la corrección de alguna definición del conocimiento, de acuerdo con la cual el *PCC* es falso. Veamos primero por qué creo que la primera estrategia no es concluyente. Luego de algunos rodeos (necesarios) diré algo muy breve acerca de la segunda estrategia. Pero primero lo primero. Resulta bastante natural pensar que los ya célebres contraejemplos intuitivos, que hablan de cebras y de mulas astutamente disfrazadas, no son concluyentes. En general, luego de meditar una y otra vez sobre el asunto, no somos capaces de decidir si lo que tenemos enfrente es un caso en el que sabemos que esos animales son cebras y en el que no sabemos si esos animales son mulas astutamente disfrazadas, o un caso en el que ya no sabemos si esos animales son cebras, precisamente porque no sabemos si no son mulas astutamente disfrazadas, o un caso en el que sabemos que esos animales no son mulas astutamente disfrazadas, precisamente porque sabemos que son cebras. Al parecer, somos capaces de motivar racionalmente cualquiera de estos veredictos intuitivos, al menos momentáneamente. Si seguimos intentando decidir el asunto apelando a nuestras intuiciones de validez llegaremos a un impasse, y no podremos avanzar ni un paso más en la dirección correcta. Y, de hecho, si hay un conjunto de intuiciones que prevalece, aunque más no sea por su estabilidad, se trata precisamente del grupo de intuiciones que favorecen *PCC*. Nuestro rechazo intuitivo de la conjunción abominable apoya este hecho. Si fuéramos a decidir el asunto sopesando intuiciones, considerando, entre otras cosas, qué tan estables son, quizás terminaríamos apoyando intuitivamente *PCC*, y no creeríamos que exista un contraejemplo a su verdad.

Como señalé más atrás, estrictamente, los defensores de la estrategia Dretske-Nozick tienen al menos una manera, más o menos simple, de intentar explicar la plausibilidad de P2. ¿De qué modo? Simplemente alegando que el error que cometemos al creer que *AI* vulnera nuestra comprensión de sentido común del mundo, es precisamente, creer que *PCC* es verdadero, cuando en realidad es falso. Desde luego, esto no constituye, por sí solo, una *explicación* acabada de la plausibilidad de *AI*. Sobre todo cuando nuestro rechazo intuitivo de la conjunción abominable “no sé que no soy un cerebro en una cubeta (sin manos), pero sé que tengo manos” parece militar en contra de la existencia de contraejemplos a *PCC*. Pero, al menos, Dretske ha sugerido una manera natural de bloquear este último contraargumento.

Statements like “I know I have hands, but I do not know that I am not a handless brain in a vat” (a statement that denial of closure accepts as being possibly true) are clearly ridiculous. We can all agree about that. The question, however, is not whether anyone would ever say it (or, if they did, whether they would be greeted by stares of incomprehension) but whether it might be true if they said it. “The refrigerator is empty, but has lots of things in it” is also an abominable conjunction. It might, nonetheless, be true. There may be no food or other items normally stored in refrigerators inside (thus making the refrigerator empty in the normal way of understanding what isn’t in empty refrigerators), but it may, nonetheless, be filled with lots of gas molecules (perfectly respectable things). The abomination in saying a refrigerator is empty but has lots of things in it comes not from any logical defect (there are lots of empty things that have gas molecules in them—pockets, classrooms, warehouses, etc.), but from a violation of normal expectations. In describing an object as a refrigerator (and not, say, a metal container) one is led to expect that the things that are in (or, in the case of its being empty, not in) it are the sorts of perishable items normally stored or preserved in refrigerators. To then include (second conjunct) gas molecules as things in refrigerators is to flout this entirely reasonable expectation about what sorts of things are to be counted as things for purposes of describing the contents of refrigerators (Dretske, 2005: 17).

Sin lugar a dudas, el punto de Dretske es interesante. Y si fuera correcto bloquearía una manera usual de decidir el asunto de fondo de si *PCC* es, o no es, verdadero. No obstante, tengo reparos acerca de su corrección, aunque no puedo ofrecer un argumento decisivo en su contra. Me parece suficientemente claro que hay una disanalogía entre los dos casos que Dretske pretende asimilar. En el caso del refrigerador no sentimos que haya ninguna clase de conflicto lógico, o de mal uso del lenguaje, por parte de quien profiere la oración. De hecho, somos inmediatamente capaces de alcanzar una interpretación consistente de la preferencia del hablante. Esa captación de la consistencia de lo dicho, genera cierta hilaridad, o quizás cierta molestia, en nosotros. Conjeturamos inmediatamente la intención del hablante de decir algo gracioso; nos parece razonable suponer que está intentando valerse de cierta peculiaridad del castellano (o del inglés) para producir un efecto humorístico. El hablante ha elegido una oración aparentemente contradictoria -la heladera está vacía y está llena. Pero es evidente que no ha dicho algo contradictorio. Ello motiva nuestra suposición, correcta o incorrecta, de que lo ha hecho deliberadamente, con la intención de sugerir algo, quizás de hacer un chiste. En cambio, en el caso de la oración abominable original, sentimos cierto tipo de conflicto lógico, o de mal uso del lenguaje, por parte de quien profiere la oración. Y no somos capaces inmediatamente de alcanzar una interpretación consistente de la preferencia del hablante. Quizás por eso, la hilaridad, real o pretendida, no está presente. Lo crucial no es si el hablante eligió o no eligió sus palabras con la intención de producir un efecto humorístico. Lo crucial es que, en el primer caso, la hipótesis resulta sumamente natural, y en el segundo, ni siquiera aparece.

Sin importar si este pequeño argumento resulta en último término convincente, considero que la respuesta de Dretske sigue siendo insuficiente. Porque, en último término, lo que los defensores de la estrategia Dretske-Nozick deberían lograr sería ofrecernos una explicación de la plausibilidad de P2. Como

señala DeRose, esta es la premisa acerca de la cual están obligados a decir algo poco creíble, a vulnerar nuestras intuiciones acerca de *AI*. Desde luego, hay una manera de usar la observación de Dretske respecto de la conjunción abominable, suponiendo por el momento su verdad, precisamente con este objetivo, esto es, con el objetivo de explicar la plausibilidad de P2. La idea es simple. La segunda premisa sería *falsa* (lo que bloquearía el resultado escéptico), *pero sería correcto afirmarla*. Esto es, estaríamos frente a un caso en el que logramos comunicar algo relevante valiéndonos de una oración literalmente falsa. A partir de esa idea, podríamos intentar mostrar que nuestro *error* respecto de *AI* es creer que la segunda premisa es verdadera. En realidad *es falsa, pero es correcto afirmarla*. Habríamos confundido la corrección de proferir una oración, con su verdad –algo suficientemente probable.

Pero ¿cuál sería el mecanismo que nos permitiría hacer esto? ¿De qué modo nuestra preferencia de P2 lograría comunicar algo relevante, a pesar de ser literalmente falsa? Será útil tener la premisa en cuestión a la mano.

P.2. Si no sé que no soy un cerebro en una cubeta (sin manos), entonces no sé que tengo manos.

Según esta posible explicación, inspirada en la idea de Dretske, P2 *es falsa, pero es correcto afirmarla*, en determinado contexto. Para evaluar la plausibilidad de esta estrategia debemos considerar algunas maneras usuales en las que logramos comunicar algo relevante, afirmando oraciones literalmente falsas. La primera que viene a mi mente es la hipérbole. He aquí un ejemplo típico de una hipérbole. A. es la oración literalmente falsa. B-E son diferentes maneras en las que resulta natural aclarar con mayor precisión, si es que esto es necesario, lo que realmente queríamos decir, aquello con cuya verdad estábamos realmente comprometidos. En general no es necesario realizar este tipo de aclaraciones. No obstante, podemos

recurrir a ellas con facilidad, ante la pregunta insidiosa de un interlocutor obsesivo que nos pregunta: “¿estás seguro de que te podrías comer una vaca entera?!”

- A. “Me podría comer una vaca entera”
- B. “Bueno, no tanto como eso”, C. “Nadie puede hacer eso.” D. “Lo que dije es literalmente falso”. E. “Quise decir que tengo mucha hambre”.

La expresión “no tanto como eso” parece ser útil y funcionar muy bien para aclarar lo que queríamos decir, si es que tenemos la mala fortuna de encontrarnos con un interlocutor poco sensible. A. “Usain Bolt es rápido como el sonido” B. “bueno, no tanto como eso.” B. indica que Usain Bolt es muy rápido, pero, obviamente, no tan rápido como el sonido (no es capaz de correr los 100 metros planos en menos de la tercera parte de un segundo). La hipérbole sirve para comunicar efectivamente que Usain Bolt está en lo más alto de la escala de velocidad humana. No es simplemente rápido, del mismo modo en que un compañero del Instituto puede ser rápido para los estándares de pertinentes para evaluar la población “filósofos que juegan al fútbol”, por ejemplo.

Me parece bastante claro que existe una disanalogía profunda entre el caso de la P2 y el caso de la hipérbole. B-D no son maneras naturales de aclarar lo que realmente queríamos expresar, aquello con lo que realmente estábamos comprometidos. Confieso que ni siquiera sé que podría poner en lugar de E, más abajo.

- A. “Debo eliminar la posibilidad de ser un cerebro en una cubeta (sin manos) para poder saber que tengo manos”
- B. “Bueno, no tanto como eso”?! C. “Nadie debe eliminar esa posibilidad para saber que tiene manos.”?! D. “Lo que dije es literalmente falso.” # ?!
- E. ¿...?

Los casos claros de hipérbolos parecen ubicarse con naturalidad dentro de este esquema A; B-E (con las modificaciones de detalle pertinentes). Al menos eso parece sensato luego de pensar en ejemplos como “¡Te llamé un millón de veces!” o “Tenía una sonrisa de oreja a oreja”. Concluyo provisoriamente que el mecanismo mediante el cual logramos comunicar algo relevante mediante la preferencia de una oración falsa, en el caso de P2, no es la hipérbole. Las demás maneras en las cuales solemos lograr esto no parecen ayudar mucho al simpatizante de la opción Dretske-Nozick. No veo como podríamos convencernos de que la plausibilidad de *AI* recae en la preferencia *irónica* de P2, o en un uso *metafórico* de P2.

Luego de este rodeo, llegó el momento de decir algo, necesariamente breve, acerca de por qué la segunda estrategia a la que pueden apelar quienes pretenden declarar falso a *PCC* no es decisiva. Esto nos permitirá comprender, finalmente, por qué es natural que, en último término, quienes siguen la estrategia de Dretske-Nozick terminen por apelar al argumento disyuntivo para justificar su rechazo de *PCC*.

La idea básica de esta estrategia es muy simple. Tenemos cierta definición del conocimiento que nos parece esencialmente correcta y atractiva. Esa definición tiene la consecuencia de que el *PCC* es falso. Por lo tanto, el *PCC* es falso. Lo primero que uno piensa cuando se enfrenta con esta estrategia es, más o menos, lo siguiente. Las definiciones del conocimiento se juzgan correctas o incorrectas, al menos en parte, precisamente apelando a qué tan bien recogen nuestras intuiciones pre-teóricas (una definición del conocimiento debe ser, cuando menos, extensionalmente correcta). Por lo tanto, siempre será posible apelar a la corrección (verdad) intuitiva del *PCC* para ir en contra de una definición del conocimiento, que tiene la consecuencia indeseable de juzgarlo falso. Quizás, si el consenso acerca de la corrección extensional de la definición en cuestión fuera abrumador, y si el poder explicativo de la teoría en cuestión fuera muy grande –si hubiera un

consenso en la comunidad filosófica de que se trata de la mejor teoría disponible-, podríamos contar con un argumento fuerte en contra de *PCC*. Pero ni lo uno ni lo otro es el caso. Y, de hecho, dada la molesta presencia de *AI*, siempre queda la posibilidad de que el escéptico tenga razón. Después de todo, si él tiene razón, la misma asunción sobre la cual se construyen las discusiones epistemológicas usuales, la asunción de que la clase de lo que conocemos no es vacía (de que hay un número significativo de *OAC* verdaderas) es falsa. Si este fuera el caso, si las malas noticias fueran ciertas, entonces tendríamos una explicación muy simple de la incapacidad de la estrategia Dretske-Nozick para *explicar* la plausibilidad de *AI*. Se trataría de un argumento correcto, cuya conclusión sería inconsistente con el presupuesto usual de muchas discusiones epistemológicas (incluidas las discusiones que parecen motivar las teorías contrafácticas del conocimiento): que sabemos muchas cosas acerca del mundo exterior.

III. Plan general de la tesis

Espero que, habiendo tenido la gentileza de avanzar hasta aquí en la lectura de este trabajo, el lector tenga una idea más o menos clara, por un lado, de lo difícil que resulta ofrecer una respuesta satisfactoria al puzle *AI* –seguramente, nadie piensa de otro modo-, y por el otro, de lo atractiva que resulta la promesa contextualista. He aquí un catálogo de juicios intuitivos: (i) el Escepticismo es incorrecto (la conclusión de *AI* es falsa). (ii) El *PCC* es verdadero, y también lo es la segunda premisa de *AI*. (iii) La primera premisa de *AI* es verdadera. (iv) *AI* es un argumento persuasivo. A primera vista, querríamos poder preservar el catálogo completo de intuiciones. Pero, al parecer, esto no es posible (después de todo, si las dos primeras premisas de *AI* son verdaderas, entonces su conclusión también es verdadera). El Contextualismo promete lograrlo. De ahí su atractivo.

Como sucede tantas veces en la vida, en las situaciones difíciles, el atractivo de una opción suele crecer a medida que decrece el atractivo de las alternativas rivales. Como vimos, es muy probable que quienes sigan la estrategia de Dretske-Nozick terminen por apelar al argumento disyuntivo. Al parecer, el mejor argumento disponible en contra de *PCC* es recordar las consecuencias devastadoras de aceptarlo. Pero, curiosamente, este mismo hecho aumenta el atractivo del Contextualismo. El argumento disyuntivo sería suficientemente poderoso si fuera razonable pensar varias cosas: (1) el Escepticismo es inadmisibles (2) el Contextualismo es incorrecto (3) el Contextualismo es la única alternativa disponible para preservar nuestro catálogo de intuiciones. En lo que sigue, ofreceré razones a favor de tres ideas centrales. La primera: el Escepticismo es inadmisibles. La segunda: el Contextualismo es incorrecto. La tercera: el Contextualismo no es la única alternativa disponible para preservar nuestro catálogo de intuiciones. El No-Factualismo promete tener éxito en donde fracasa el Contextualismo. Espero, de este modo, motivar la consideración positiva del No-Factualismo, hasta ahora una opción casi perfectamente ignorada en la literatura. Un argumento más acabado a favor del No-Factualismo requeriría, cuando menos, (4) ofrecer razones para creer que las demás alternativas disponibles acerca del comportamiento lingüístico de las *OAC* tienen problemas suficientemente importantes, lo que hace preferible (en lo posible) descartarlas. Solo voy a emprender una parte de esta última tarea aquí al considerar, y rechazar, otra semántica para las *OAC* que podría usarse para enfrentar la paradoja escéptica: el Relativismo. De este modo, intentaré avanzar en una parte del trabajo. Mi objetivo central es poner a consideración, y motivar, una manera alternativa de concebir el funcionamiento de las *OAC*.

En el capítulo 1 considero, y rechazo, la opción Escéptica. Según el Escéptico, la conclusión de *AI* es verdadera. A primera vista, uno puede pensar que esta debería ser la última opción teórica para enfrentar la paradoja generada

por este argumento. Más precisamente, uno piensa que si hubiera alguna teoría que cumpliera con las promesas contextualistas, respetando todas nuestras intuiciones centrales respecto del problema, deberíamos adoptarla. Pero este es un juicio apresurado. Obviamente, ninguna teoría puede respetar absolutamente *todas* nuestras intuiciones previas sobre el problema. Esa es la gracia de la paradoja. Alguna de nuestras creencias previas debe dejarse de lado.

Como veremos, el Contextualismo traiciona la intuición pre-reflexiva según la cual las *OAC* expresan la misma proposición cada vez que las usamos. Pero es indudable que ofrece una alternativa teórica que promete un buen balance entre aquello que conserva y aquello que elimina de nuestras intuiciones previas. El Escepticismo parece menos atractivo a primera vista. No obstante, también debe juzgarse utilizando la misma metodología: ¿qué tan bien podemos explicar la paradoja *AI* si lo adoptáramos?; ¿hay maneras de motivarlo apelando al modo en el que utilizamos las *OAC* en los contextos cotidianos? Es cierto: tenemos la fuerte impresión de que la conclusión de *AI* es falsa. Sin embargo, el Escéptico nos ofrece una explicación de por qué creemos erróneamente que dicha conclusión es falsa. No solo eso: su explicación pretende estar apoyada por una teoría que da cuenta de nuestra práctica usual de atribución de conocimiento. Por lo tanto, si dicha explicación funcionara correctamente, quizás deberíamos adoptarla –pese a nuestro fuerte rechazo intuitivo de la idea.

Pero, obviando por el momento la adecuación/inadecuación del Escepticismo: ¿hay alguna teoría no-escéptica que rescate las intuiciones pre-teóricas centrales? Se suele pensar que el Contextualismo es la teoría que logra esto. Sin embargo, en el capítulo 2 argumento que esta teoría no logra lo que promete. Hay varias maneras de interpretar la explicación contextualista del carácter persuasivo de *AI*, pero todas ellas tienen resultados contra-intuitivos que querríamos evitar. En el capítulo 3 presento el No-Factualismo y argumento que, a

diferencia del Contextualismo, éste es capaz de respetar las principales intuiciones informadas sobre el problema.

El No-Factualismo va en contra de la idea usual según la cual la función de las *OAC* es eminentemente descriptiva. Según esta posición, no debemos juzgar a las *OAC* de acuerdo a su verdad/falsedad. Si el No-Factualismo es correcto, la función de estas oraciones es llevar adelante un acto de habla similar a la afirmación, pero ligeramente diferente. En lugar de juzgar la verdad/falsedad de nuestras preferencias de *OAC* deberíamos juzgar el éxito/fracaso ilocutivo, y perlocutivo, de quien profiera una de estas oraciones. Obviamente, una teoría así no puede respetar nuestras intuiciones respecto de la paradoja, *tal y como se las suele formular*. Por ejemplo, el *PCC* no puede ser verdadero. Por definición, si el No-Factualismo es correcto, un argumento que tuviera como premisas las proposiciones antecedentes de *PCC* y su consecuente como conclusión no podrá preservar necesariamente la verdad. Sin embargo, es posible mostrar que un argumento así preserva la afirmabilidad, de las premisas a su conclusión. Según el no-factualista este es el modo adecuado de interpretar nuestras intuiciones pre-teóricas. Hablar de verdad y de falsedad es ligeramente apresurado (es correcto en un sentido laxo, pero no lo es en un sentido estricto). El no-factualista propone movimientos análogos para explicar nuestras reacciones intuitivas al utilizar y juzgar diversas *OAC*, en diversos contextos.

Sin embargo, la mera existencia de una teoría que promete cumplir con las promesas contextualistas no es suficiente para merecer nuestro apoyo, ni siquiera nuestro apoyo provisorio. El Escéptico tiene una explicación alternativa de la paradoja, y de nuestra práctica de atribución de conocimiento. Si queremos contar con razones anti-escépticas, y no meramente con prejuicios anti-escépticos, es vital considerar la plausibilidad de la posición. Debemos estudiar la posición escéptica para determinar si posee defectos internos que justifiquen nuestro rechazo

intuitivo⁶. Eso es lo que hago en el capítulo 1. Como intento mostrar allí, hay dos variedades de Escepticismo: el moderado y el radical. El moderado resulta a todas luces más atractivo. Sin embargo, adoptarlo supone aceptar algunos resultados lingüísticamente extravagantes. Hay maneras alternativas, más atractivas, de explicar los datos en los que se basa el Escéptico para apoyar su teoría. Además, como queda implícito en la obra de Unger, la posición moderada es inestable. Una parte crucial de la argumentación a favor de la semántica escéptica supone adoptar un método que conduce al Escepticismo radical. Pero el Escepticismo radical, tal y como ha sido señalado innumerables veces, resulta auto-contradictorio. Por lo tanto, la búsqueda de una teoría que logre cumplir con las promesas contextualistas se vuelve todavía más atractiva. En este trabajo, intento construir un bosquejo de una teoría de este tipo.

Finalmente, en el capítulo 4 considero y rechazo la posición relativista, que también podría ofrecer una respuesta a la paradoja *AI*, y que también puede motivarse reflexionando sobre algunas características de nuestra práctica de atribución de conocimiento. Muestro de qué modo el No-Factualismo puede explicar la, cuando menos aparente, existencia de desacuerdos fácticos sin error. Además, subrayo las dificultades del Contextualismo para explicar este fenómeno y presento un problema para el Relativismo. En su versión radical éste es incapaz de preservar la intuición de que el saber debe necesariamente excluir la fortuna epistémica -mientras que el No-Factualismo sí puede hacerlo. Argumento que las versiones no radicales del relativismo están sujetas a dos problemas serios: la posible irrelevancia de la teoría resultante y la arbitrariedad en la delimitación de

⁶ Quizás al lector le llame la atención que dedique un largo capítulo a la consideración minuciosa de la obra escéptica de Unger: *Ignorance*(1975). Las menciones contemporáneas a esta este libro son, con suerte, esporádicas. De algún modo, parece haber un consenso silencioso respecto de la incorrección de su posición. Sin embargo, como espero que quede claro, *Ignorance* es el mejor esfuerzo sistemático y acabado de defender la respuesta escéptica frente a la paradoja *AI*. Y se trata de una respuesta que atiende especialmente la parte difícil de la paradoja: un desiderátum de resolución de la misma que asumo en este trabajo.

las diversas perspectivas epistémicas (sobre todo teniendo en cuenta la necesidad de enfrentar la paradoja escéptica).

Capítulo 1. Escepticismo

1.1. ¿Por qué nos podría interesar el Escepticismo?

I came to realize that my interest in skepticism was methodological. Along with a great many other epistemologists, I was interested in skeptical arguments because I thought that they could teach substantive lessons about the nature of knowledge and evidence. It was part of my methodology, in fact, to *assume* that skepticism is false, and that skeptical arguments must go wrong somewhere. The trick was to say where, and to learn the philosophical lesson contained therein. (Greco, 2000: xiii)

Simpatizo con el espíritu general de este pasaje de Greco. Las paradojas epistemológicas escépticas resultan interesantes porque ponen en duda nuestro sentido común, pre-filosófico, respecto del conocimiento (o la justificación). Nos parece evidente que hemos cometido algún error importante en el razonamiento que nos condujo a resultados tan increíbles, como que no sabemos que tenemos manos, o que no podemos estar justificados racionalmente en sustentar creencia alguna. Pero, ¿dónde nos equivocamos? ¿Qué parte de nuestra comprensión intuitiva de los conceptos involucrados está errada? Según Greco, la tarea interesante es la de buscar al culpable. Tenemos la esperanza de que, una vez que lo encontremos, nuestra comprensión del conocimiento humano adelantará algunos pasos. Pero claro: debemos construir un caso creíble en contra del sospechoso. No basta con postular arbitrariamente un chivo expiatorio.

Sin embargo, en contra de lo que dice Greco, no es cierto que para honrar este interés metodológico en las paradojas escépticas tengamos que *asumir* que el Escepticismo es falso, incluso si nos parece descabellado. Al menos, no tenemos por qué asumir *teóricamente* que el Escepticismo es falso, si bien podemos pensar, razonablemente, que está equivocado. Pensemos en el enigma epistemológico que nos ocupa: la paradoja AI. Obviamente, nosotros asumimos, *pre-teóricamente*, que el

Escepticismo es falso. Esto es cierto incluso de los filósofos escépticos. Decir esto no es más que subrayar el hecho obvio de que nos parece, a primera vista, que sabemos que tenemos manos. Pero si *AI* es un buen argumento, entonces demuestra que ni siquiera sabemos eso. Desde luego, existe la posibilidad de que la solución teórica satisfactoria para el problema sea extremadamente radical. Quizás el problema escéptico exige alguna cirugía mayor. Para resolverlo, debemos abandonar alguna de nuestras asunciones, conscientes o implícitas, acerca del concepto de conocimiento, o alguna de nuestras asunciones, conscientes o implícitas, acerca de la semántica de las *OAC*⁷. El escéptico es un cirujano radical. Para él la amputación debe ser mayor. Desde luego, resulta sensato pensar, con Greco, que esta no puede ser la mejor salida disponible. Pero esta no es ni más, ni menos, que una impresión teórica, basada en una intuición del sentido común. No se trata de *asumir*, lisa y llanamente, que el cirujano Escéptico se equivoca. Se trata, en todo caso, de mostrarle por qué lo hace.

El Escepticismo cartesiano, encarnado en *AI*, promete enseñarnos algo profundo acerca de nuestra noción usual de conocimiento. Evidentemente, hay algún aspecto del concepto mismo de conocimiento, o de la práctica de atribución de conocimiento, que se nos escapa. De otro modo, no llegaríamos a una conclusión tan poco creíble como que no sabemos que tenemos manos, a partir de un par de premisas plausibles, utilizando un razonamiento correcto. *AI* constituye una afrenta a nuestra supuesta comprensión del saber humano. Y la afrenta es grande, dada la sencillez del argumento. Es evidente que hay algo sospechoso en juego. ¿Pero qué? El problema ha probado ser sumamente difícil de resolver. Y,

⁷ Como dice Greco: “skeptical arguments constitute *theoretical* problems; they start from assumptions about knowledge and evidence that we ourselves find plausible or even accept, and they show that such assumptions lead to consequences that we cannot accept. As a result we see that some implicit or explicit theory of knowledge is wrong, and we are pushed to develop new and unexpected positions to replace the mistaken assumptions that skeptical arguments expose.” (Greco, 2000: 22) Esta descripción del problema también se aplicaría con naturalidad al filósofo de tendencias escépticas, siempre que agregáramos “[...] such assumptions lead to consequences that, apparently, we cannot accept”.

como señala Unger, suele suceder que las pretendidas soluciones directas, las pretendidas refutaciones del Escepticismo, se terminen desmoronando. La sencillez del problema Escéptico lo hace un hueso duro de roer para el epistemólogo.

After years of thinking intensively on epistemological topics, I could not help but think that the deepest and most compelling arguments I met were those I encountered first, namely, certain classical arguments for scepticism. Perhaps because they were so compelling, there were many arguments I later met which sought to refute the sceptical reasonings. But after a short period when an alleged refutation of scepticism might have a certain heady appeal, it would look shallow beside the original sceptical considerations. Attempts at refutation, it always seemed, missed the main point of the sceptical reasoning. The glare of an appealing fashion sometimes made this failure easy to overlook for a while. The appearance of philosophy's triumph over a negative view allowed for some brief pleasure. But the pleasure was always quite fleeting, lasting only as long as the glare of that fashion might seem to blind.(Unger, 1975: 1-2)

Los argumentos escépticos suelen ser simples. Y las pretendidas refutaciones suelen ser bastante elaboradas. Esto causa una situación desventajosa para quienes pretenden *refutar* el Escepticismo, para quienes pretenden encontrar una premisa falsa en *AI* -para quienes buscan un culpable directo. Porque, luego de aventurarnos en una investigación que pretende alentarnos a negar una premisa que nos parecía plausible, encontrando dificultades teóricas de todo tipo, siempre podemos regresar a los simples argumentos escépticos. Y, por más inaceptable que nos resulte su conclusión, no deja de ser cierto que parece seguirse lógicamente a partir de unas pocas premisas intuitivamente creíbles. Por eso, la hipótesis escéptica, la propuesta de una cirugía radical del sentido común (de una amputación mayor), no pierde del todo su seducción, incluso si una parte crucial de nuestras intuiciones pre-teóricas son, precisamente, nuestras intuiciones anti-escépticas. Es por eso que DeRose subraya la necesidad de *explicar la seducción* de

las consideraciones escépticas, si es que nos queremos librar de la trampa con confianza. (DeRose yWarfield, 1999: 184)

Como sucede con muchos problemas filosóficos, nuestra tarea consiste en considerar las diversas amputaciones posibles del sentido común, y en elegir la que resulte más satisfactoria, sin olvidar que no puede haber una respuesta sencilla al problema. La conclusión escéptica parece claramente inadecuada. Pero no hay un culpable *obvio* de nuestra patología. Por eso, el Escepticismo, por más radical y descarriado que parezca, no deja de ser una hipótesis que está sobre la mesa. Este capítulo pretende mostrar cuál es su atractivo y dar razones en su contra. Para hacerlo, consideraré la obra de Peter Unger, quien en algún momento fuera el escéptico más sofisticado en este campo⁸. Estudiando su obra, intentaré otorgarle crédito a la hipótesis de que, quienquiera que pretenda ser un Escéptico sofisticado, deberá proponer una cirugía tan radical del sentido común, que, la consideración cuidadosa de su posición no hará más que motivar, con mayor fuerza aún, la búsqueda de alternativas no escépticas. Esta no es exactamente la misma actitud de Greco respecto del problema escéptico. No estoy *asumiendo* que el Escepticismo sea falso; más bien, pretendo *mostrar* por qué no es una buena alternativa teórica. Pero comparto su idea central de que nuestro interés en el problema es metodológico. El Escepticismo es un problema radical que usamos para sofisticar nuestro sentido común sobre algunas dimensiones del conocimiento

⁸ Siempre que hablo de Peter Unger en este trabajo –con la excepción de la presente nota–, me estoy refiriendo o bien a un autor (hipotético) que sostiene las tesis contenidas en *Ignorance* (Unger, 1975) o bien al joven Unger – esto es a quien, habiendo escrito *Ignorance*, todavía no había escrito *Philosophical Relativity* (Unger, 1984) (quizás podría haber bastado con aclarar que siempre que hablo de Peter Unger, me estoy refiriendo al autor de *Ignorance*, asumiendo la caridad del lector). En realidad, hay por lo menos tres momentos en la reflexión de Peter Unger acerca de las OAC que se deben distinguir. En un primer momento, el joven Unger, sostuvo una posición invariantista escéptica según la cual la mayoría de las OAC son falsas. Luego, en *Philosophical Relativity*, Unger sostuvo una posición relativista acerca de muchos problemas filosóficos, incluido el problema de la semántica de las OAC. Según esa posición no hay ningún hecho que pueda validar el Invariantismo sobre el contextualismo, o viceversa. Es en esa obra donde aparecen por primera vez los términos “Invariantismo” y “Contextualismo. En un tercer momento, Unger defiende una posición contextualista(Unger, 1986).

humano. En esto, se parece a muchas otras paradojas. Lo que nos interesa es descubrir si hay algún supuesto falso que pudiéramos haber hecho sobre el fenómeno que nos ocupa, valiéndonos de un enigma pertinaz.

1.2. La fuerza y la profundidad de *AI*

Unger subraya un fenómeno recurrente en la historia de la filosofía. Toda nueva generación de filósofos se enfrenta con los simples e inquietantes argumentos escépticos. En particular, toda nueva generación de filósofos se enfrenta con *AI*. Y toda nueva generación de filósofos cree encontrar una *refutación* del Escepticismo, esto es, para nuestro caso de interés central, cree encontrar una premisa falsa en *AI*. Por ejemplo, se anuncia con bombos y platillos una *demostración* de que sabemos que no somos sistemáticamente engañados por un científico maligno, o de que el *PCC* es falso. Pero, como señala Unger, tan pronto pasan de moda las posiciones filosóficas que sustentaban dichas pretendidas refutaciones, los simples y poderosos argumentos escépticos vuelven a ganar credibilidad, y nos dejan en el mismo lugar en el que estábamos (Unger, 1975: 2). O, para ser más exactos, incluso si resultan interesantes, las refutaciones nunca son suficientemente decisivas y, en muchos casos, parecen demasiado contenciosas y polémicas, en especial para las sensibilidades (incluso mínimamente) escépticas. Al no explicar la causa de la paradoja, al no explicar su poder de seducción, no podemos liberarnos de ella con tranquilidad. La aparente simplicidad de los argumentos escépticos milita en contra de las refutaciones directas, que descansan en muchos supuestos contenciosos⁹.

⁹ Curiosamente, siguiendo a Moore, uno también puede valerse de una diferencia inversa entre la simplicidad de nuestra impresión pre-teórica de que sabemos que tenemos manos, y la complejidad mínimamente mayor de la posición escéptica, que descansa en algunos supuestos, por más naturales y mínimos que sean, como el *PCC*. Sin embargo, la herramienta mooreana *no es suficiente* para desarticular efectivamente el Escepticismo, si bien es imprescindible. Como señala DeRose, es necesario, además de proveer una teoría compatible con las intuiciones mooreanas, explicar la fuerza de los

Ante esta situación, Unger se decidió a dar un paso obvio pero radical: quizás la razón por la cual es tan difícil refutar a los escépticos es que tienen razón.

And, then, I thought, of all the reasons why scepticism might be impossible to refute, one stands out as the simplest: scepticism isn't wrong, it's right. The reason that sceptical arguments are so compelling, always able to rise again to demand our thought, would then be also a simple one: These arguments, unlike the attempts to refute them, served the truth.(Unger, 1975: 2)

Ahora bien, si *AI* tiene una conclusión verdadera ¿por qué no solo nos parece plausible sino que nos resulta *profundo*? ¿Por qué nos parece que nos podría *enseñar* algo acerca del saber humano?(Unger, 1975: 2) Quizás la conclusión de *AI* sea efectivamente verdadera, pero no es *obviamente* verdadera-más bien, todo lo contrario. Es aquí, con el trabajo de Unger, donde la discusión epistemológica acerca de *AI* toma un giro marcadamente lingüístico.

Being trained in linguistically oriented schools and times, it was natural for me to think that the answer might lie in my language and similarly in the languages of other philosophers who felt the compelling power of skeptical arguments. *The steps of the arguments, I conjectured, were based in the real but usually unappreciated meanings of key terms.* These steps encourage

argumentos escépticos. Hay tres grados crecientes de complejidad, midiendo la cantidad de supuestos involucrados. Un cierto tipo de mooreano tendría la menor cantidad de supuestos (aunque se lo podría acusar de ingenuo). Su posición es básicamente la de señalar que mi certeza de que tengo manos es en todo caso mayor que cualquier argumento que pretenda derrocarla, porque siempre puedo dudar de los supuestos implícitos en los argumentos escépticos.(Moore, 1959: 222) El problema aquí es que nada nos garantiza la infalibilidad de nuestras intuiciones mooreanas. En el caso extremo, se acusará al mooreano de cometer una petición de principio en contra del Escéptico. Otra posibilidad, con la que simpatizo especialmente, es intentar tomar en serio tanto las intuiciones mooreanas como las escépticas, en el marco de una epistemología anti-escéptica (cuidado: ello no quiere decir que *asumamos* la falsedad del Escepticismo; quiere decir que tenemos *razones teóricas* para preferir teorías no escépticas, sobre todo si éstas son capaces de explicar la seducción del Escepticismo). Esta es, por ejemplo, la posición Contextualista. La ventaja sería que tendríamos a nuestro favor el poder anti-escéptico del mooreanismo, pero sin pagar el precio de la ingenuidad. (DeRose y Warfield, 1999: 215) Por último, uno puede intentar *refutar* el Escepticismo, mostrando, por ejemplo, que una de las premisas de *AI* es falsa. Es acerca de este tipo de posiciones que Unger lanza su crítica basada en la relativa sencillez de los argumentos escépticos, contra la complejidad inherente a una teoría epistemológica sustantiva y elaborada.

philosophers to think in the way the meanings dictate, as well they should, if they are interested, *not merely in what we take to be cases of knowing*, and of being reasonable in believing, but in *what is really required for knowing*, and for reasonable believing.(Unger, 1975: 2)

If this is so, then *the conditions we take to be right for applying these terms* differ critically from *the conditions of application dictated by the real meaning they have*. Now, when something helps us to shunt aside our tendencies to a liberal use of our terms, and thus helps us to get at their real, unsuspected meaning, that is one way, I conjectured, in which we might feel our thought to take on a new depth. Concerning our key epistemic terms, then, the aids which traditionally would make thought seem to take on depth would be skeptical arguments. That is why these arguments have always seemed so deep.(Unger, 1975: 3)

Nótense dos cosas: 1) Apelando a la manera contextualista de presentar el problema, podemos ver que Unger pretende enfrentar tanto *la parte fácil* como *la parte difícil* de la paradoja AI. Reconoce que la conclusión del argumento parece increíble, pero se propone buscar una explicación lingüística de ese parecer. Básicamente, su estrategia consiste en distinguir entre las condiciones en las que puede resultar apropiado utilizar una OAC, dadas ciertas motivaciones prácticas, y las (reales) condiciones semánticas del predicado *x sabe que p*. La profundidad del argumento escéptico se intentará explicar mostrando que el verdadero y profundo significado de las OAC se nos escapa en la vida cotidiana. Las condiciones semánticas del predicado serían mucho más exigentes de lo que creemos usualmente. Esto equivale a buscar una solución para la parte difícil del problema, intentando disipar nuestra impresión, equivocada, de que sabemos que tenemos manos. 2) De este modo, Unger inicia un nuevo tipo de discusión de la paradoja, que luego se popularizara con el Contextualismo. La metodología es exactamente la misma que la metodología contextualista que favorezco en este trabajo: (i) intentar motivar de modo no ad-hoc una semántica (y en su caso una pragmática) para las OAC; (ii) intentar valerse de dicha semántica (y/o, en su caso, de la

pragmática) para llegar a una resolución satisfactoria del problema escéptico. Todo esto con la esperanza de que este procedimiento nos permita avanzar unos pasos en nuestra comprensión del saber humano. Claro está: los veredictos teóricos del Escéptico y del Contextualista son radicalmente divergentes. Pero la metodología es la misma. Quizás eso explica, en cierta medida, por qué DeRose escribió (en la solapa del libro de Unger) "*Ignorance is, in my opinion, the best book in epistemology to appear in the last thirty years. It would be good for epistemology if every graduate student entering the field read and studied this classic.*"

1.3. Escepticismo y sentido común

¿Podemos dialogar con el escéptico? ¿Podemos convencerlo racionalmente de que está equivocado, o de que debería abandonar su Escepticismo? Pese a lo que dije, quizás alguien querría insistir en que la diferencia de talante intelectual que nos separa es tan radical que todo diálogo se vuelve inútil. Si este fuera el caso, no deberíamos considerar seriamente su posición teórica. Se trataría de una posición que reconocemos equivocada desde el inicio. Como espero que haya quedado claro, considero que este tipo de consideraciones le erran al clavo. Es cierto que el escéptico es un cirujano radical, que propone una amputación osada del sentido común. Pero no es cierto que no podamos comprender las razones que lo llevan a adoptar su idiosincrática posición. Después de todo, tenemos una tarea en común: *explicar* la paradoja *AI*. Y recuérdese: explicar la paradoja *AI* es más que elegir una premisa (o la conclusión) y declararla falsa. La parte difícil (e interesante) es explicar de modo alternativo las intuiciones que nos llevaron a aceptarla en primera instancia. Tenemos la esperanza de que, al intentar desarticular la paradoja escéptica, desentrañaremos algún supuesto falso acerca del conocimiento humano. Tenemos la esperanza de lograr, de ese modo, deshacernos de ese supuesto, lo que, pensamos, nos permitirá avanzar unos pasos en la comprensión del conocimiento humano. Si esta es nuestra tarea, si lo que queremos es intentar

aprender algo de los argumentos escépticos, entonces tenemos suficiente terreno común. Únicamente subsisten las discrepancias respecto de cuál sería la solución correcta.

[...] if the skeptic is marshalling deeply felt intuitions of ours in an attempt to give us good reasons for accepting his skepticism, it's legitimate to point out that other of our beliefs militate against his position, and ask why we should give credence to just those that favor him. And if we can further show that those beliefs that seem to favor his solution can be accommodated in our solution better than he can accommodate those of our beliefs that are hostile to him, the best conclusion we can draw is that we're *not* ordinarily mistaken when we claim or ascribe knowledge, despite the bold skeptic's attempt to show that we are. (DeRose, 1995; DeRose y Warfield, 1999: 215)

Este pasaje de DeRose expone con claridad cuál es la estrategia metodológica que adoptaré para dialogar con el escéptico. Tanto nuestra investigación como la de los escépticos comienzan con el sentido común. Estos últimos pretenden trascenderlo de modo radical. Nosotros pretendemos honrarlo, en la medida de lo posible. Pero incluso los escépticos apelan a él, aunque quizás de un modo ligeramente más misterioso y zen. Nos tomamos en serio estos argumentos porque creemos que pueden ayudarnos a comprender nuestro lenguaje y a iluminar ligeramente el concepto de saber. A muchos de nosotros nos resulta interesante estudiar los nudos conceptuales a los que nos llevan, con la esperanza de desenredarlos, con la esperanza de comprender cabalmente el funcionamiento del sentido común. Para otros, notoriamente para Unger, la tarea interesante es la de trascender el sentido común. Pero el punto de partida es idéntico. Y también compartimos la metodología.

Ahora bien, ¿de qué modo puede un Escéptico sofisticado enfrentar la parte difícil de la paradoja? Como veremos, una manera natural de hacerlo es apelando a una distinción entre las condiciones de verdad y las condiciones de afirmabilidad de las OAC. La idea es que, incluso si la lección que debemos extraer de la paradoja

AI es que nunca, o casi nunca, sabemos nada, o casi nada, sobre el mundo exterior, ello no nos impide afirmar, razonablemente, que sabemos muchas de las cosas que, estrictamente, desde un punto de vista semántico, ignoramos. La idea es que, en este caso, como en otros, puede resultar útil decir algo literalmente falso. No obstante, como veremos, esta no es la posición oficial de Unger. La posición oficial tira por la borda la idea de razonabilidad requerida por esta alternativa, junto con nuestra impresión mooreana de que tenemos conocimiento sobre el mundo. En definitiva, Unger no ofrece una *explicación* de la parte difícil de la paradoja. Lo que ofrece es una excusa para no tener ninguna explicación. Para ello, le niega toda inteligibilidad a nuestro lenguaje. La enseñanza general que deberíamos extraer de esta investigación es que nuestro lenguaje es profundamente defectuoso, ya que su análisis nos lleva a niveles más y más profundos de paradojicidad. Una enseñanza específica, es que nadie puede nunca estar justificado al creer que *p*, antes que no *p*. Como reconoce Unger, esto quiere decir que, en último término, no podemos aceptar racionalmente los argumentos escépticos porque, si los propios argumentos escépticos fueran correctos, sería imposible aceptar justificada y racionalmente posición alguna sobre cualquier asunto. Esta es una consecuencia desastrosa de la posición escéptica. Pero, como veremos, no hay maneras naturales de evitarla. Quizás por ello se suele descartar con rapidez esta alternativa teórica, pensando que la diferencia de talante intelectual entre los escépticos y nosotros es tan profunda que no vale la pena tomar sus argumentos seriamente. Sin embargo, resulta un poco más interesante comprender por qué el Escepticismo nos lleva a estos extremos, de manera de tener bien claro por qué debemos evitarlo.

1.4. Términos absolutos y términos relativos

Según el Escéptico, sea cual sea el significado de las *OAC*, éste garantiza que nunca podemos decir algo verdadero al atribuirnos conocimiento, o al atribuirle

conocimiento a un tercero. La lección filosófica que deberíamos extraer de *AI* es que su conclusión es verdadera, pese a nuestra impresión pre-teórica de que sabemos que tenemos manos. Una preocupación inmediata que suscita esta hipótesis lingüística es que, al parecer, si el Escepticismo fuera correcto, entonces existiría una clase muy especial de términos en nuestro lenguaje, términos como “saber que p”, que nunca se podrían usar para hacer afirmaciones simples acerca del mundo, que resultarían verdaderas. Si este fuera el caso, la hipótesis escéptica sería exótica y arbitraria y, muy probablemente, falsa; ¿Cómo podríamos explicar la existencia de un subconjunto tan restringido de términos problemáticos en nuestro lenguaje?

The worry to which I shall be devoted is this: that, if skepticism is right, then the terms of knowledge, unlike other terms of our language, will never or hardly ever be used to make simple, positive assertions that are true. In other words, skepticism will require the terms of knowledge to be isolated freaks of our language. But even with familiar, persuasive arguments for skepticism, it is implausible to think that our language is plagued by an isolated little group of troublesome freaks.(Unger, 2006: 6-7)

Unger ofrece una solución ante esta dificultad de principio. Para ello, argumenta a favor de la existencia de una clase amplia de términos, los *términos absolutos (TA)*, cuya semántica asegura su no referencia (dadas ciertas asunciones razonables acerca del mundo). Los términos de conocimiento pertenecerían a una clase amplia de términos, que poseen ciertas características distintivas. En esa clase se encontrarían términos como “plano”, “lleno”, “seco” o “puro”.

Más recientemente, Christopher Kennedy, también ha argumentado, siguiendo a Unger, a favor de la existencia de una clase de *TA*, a los que él llama adjetivos gradables absolutos (*AGA*), en oposición a los adjetivos gradables relativos (*AGR*). (2007) Lo primero que debemos tener en cuenta es que, como nos recuerda Unger (2006: 7), existe una distinción sintáctica que separa naturalmente

dos tipos de adjetivos: los gradables y los no gradables. Las siguientes oraciones suenan inadecuadas (en su interpretación literal natural):

1) Pedro está muy muerto* 2) María está un poco embarazada*

En cambio, las siguientes oraciones suenan naturales:

3) Pedro está muy calvo 4) Aníbal está un poco calvo

Intuitivamente, los adverbios “muy”, “un poco”, etc., sirven para expresar grados. A los adjetivos que admiten modificaciones naturales con esta clase de adverbios se les suele llamar gradables (AG), y a los que no lo hacen no gradables (ANG).

Según una posición usual, *todas* las oraciones cuyo predicado principal es un AG en la forma positiva, como, por ejemplo,

5) Juan es alto

a) Tienen condiciones de verdad variables. Obviamente (5) puede resultar verdadero en un contexto en el que estamos discutiendo la altura relativa de los niños de 7 años, y falso en un contexto en el que discutimos acerca de la altura necesaria para ser un jugador profesional de básquet. b) Generan casos penumbrosos (borderline cases). Podemos pensar en contextos en los que (5) no es ni claramente verdadero ni claramente falso, por ejemplo, si estamos discutiendo sobre la altura relativa de los niños de 9 años. c) Permiten generar una paradoja sorites. (i) Juan es alto, (ii) Para cualquier altura n de Juan, si n es suficiente para ser alto, entonces $n-1$ nanómetro también lo es. (iii) Por lo tanto, si Juan mide 10 milímetros, es alto. (Kennedy, 2007: 2)

Se suele pensar que la sensibilidad contextual de estas oraciones se puede explicar adecuadamente si suponemos que, de algún modo, las propiedades

semánticas de los AG, junto con el contexto de uso, determinan una clase comparativa, respecto de la cual se juzga su verdad o falsedad. De algún modo, dado cierto contexto, logramos interpretar una preferencia de (5) como comunicando (6) Juan es alto (para ser un niño de 7 años). En otros contextos, podemos variar la clase comparativa pertinente y, consiguientemente, el valor de verdad de la oración. Existen desacuerdos acerca de la manera exacta en la que ocurre esto. Crucialmente, no hay consenso acerca de la medida en la que se trata de un proceso reglado, esencialmente semántico, o si se trata de un proceso más creativo, donde el papel determinante lo juega la habilidad pragmática del oyente, y no la forma lógica de las expresiones utilizadas.

Sin embargo, como señala Kennedy, más allá de estos disensos, los teóricos suelen asumir que todos los AG son AGR, i.e., que la interpretación de todos los AG apela de algún modo a una clase comparativa contextual, como en el caso de (5). No obstante, Kennedy, siguiendo a Unger, ofrece argumentos a favor de la existencia de AGA, i.e., AG cuya interpretación es *insensible* al contexto de uso.(2007: 3) Según Unger, un TA es un término que denota la propiedad expresada por el adjetivo, sólo si se satisface un límite absoluto, independiente de cualquier contexto de uso(2006: 7). Un término relativo (TR) es un término que denota la propiedad expresada por el adjetivo si se satisface un estándar contextual. "Plano" sería un TA. La idea es que, semánticamente, una superficie cuenta como plana si es idealmente plana, i.e., si no tiene ningún accidente o bache. La condición semántica de "plano" es invariante para todo contexto, y no hace referencia a ninguna clase comparativa contextual. "Alto" sería un TR. Podemos decir con verdad que Juan es alto sii Juan satisface un estándar contextual de altura.

Al argumentar a favor de la existencia de una clase de AGA, Unger y Kennedy niegan la asunción usual de que todas las oraciones cuyo predicado principal es un AG en la forma positiva tienen condiciones de verdad variables,

generan casos penumbrosos y permiten que aparezca la paradoja sorites (Kennedy, 2007: 21). Las condiciones de verdad de las oraciones cuyo predicado principal es un AGA no varían de acuerdo al contexto de uso. Por lo tanto, estas oraciones no deberían generar casos penumbrosos y tampoco deberían permitir que aparecieran ejemplares de la paradoja sorites. Sin embargo, existe evidencia en contra de estas predicciones. De hecho, ha sido un lugar común de la filosofía del lenguaje señalar que adjetivos como “calvo”, que Unger y Kennedy consideran AGA, poseen las tres características semánticas distintivas de oraciones como 5: (a) tienen condiciones de verdad variables, (b) generan casos penumbrosos y (c) permiten que aparezca la paradoja sorites (Burnett, 2012: 14).

Por lo general, logramos identificar casos claros de personas no calvas (Jimi Hendrix, por ejemplo). Y también logramos identificar casos claros de personas calvas (Phil Collins, por ejemplo). Pero también hay casos penumbrosos, casos sobre los cuales no estamos seguros de si la persona es o no es calva, y que pueden motivar largas (e inútiles) discusiones al respecto. Además, las condiciones de verdad de una oración como (7) Juan es calvo, pueden variar en distintos contextos de uso. Quizás (7) es verdadera si estamos eligiendo un modelo para una publicidad de champú contra la calvicie, pero puede ser falsa en otros contextos. Por último, resulta natural pensar que agregarle o quitarle un pelo a una persona no tendrá la consecuencia de transformarlo de calvo a no calvo, o viceversa. Por lo tanto, es natural que este adjetivo genere la paradoja sorites. Más adelante, en la sección 1.8.2., veremos más evidencia a favor de la sensibilidad contextual de los AGA. Los simpatizantes de la teoría Unger-Kennedy deberán explicar pragmáticamente esta evidencia, si es que es imposible descartarla directamente¹⁰.

¹⁰ En 1.4.3. señalo que la explicación pragmática de Kennedy no es obviamente preferible a una explicación semántica contextualista de estos fenómenos. De hecho, los datos parecerían favorecer una explicación semántica contextualista sobre la explicación de Kennedy. En 1.8.3 critico la explicación pragmática de Unger. En 1.8.4. recuerdo por qué la postulación de una hipérbole es inútil para el Escéptico.

En buena medida, la credibilidad general de la semántica Unger-Kenndy depende del éxito que pueda tener dicha empresa.

Como vemos, la supuesta insensibilidad contextual de los AGA es polémica. Unger es consciente de este hecho. En un pasaje crucial, señala que uno podría llegar a dudar acerca de la existencia misma de una clase de *TA* en el castellano. (Unger, 2006: 8) Más adelante, en la sección 1.8.1., menciono dicha posibilidad. Pero, incluso si aceptamos la existencia de una clase de *TA*, podríamos negarnos a aceptar que tengan una semántica insensible al contexto de uso.

Es importante tener en cuenta que, de acuerdo con el criterio de gradabilidad sintáctica que manejamos, tanto “alto” como “plano” son AG, simplemente porque admiten ser modificados con adverbios como “muy”. Sin embargo, hay otro criterio de gradabilidad, propiamente semántico, según el cual, un adjetivo es gradable si expresa una propiedad que puede ser poseída en grados. Ahora bien, la gradabilidad sintáctica de los AGA nos sugiere, aunque no nos garantiza, su gradabilidad semántica. Como señala Unger, este punto puede ser problemático para quien defiende la existencia de una clase de *TA*.

But is there now anything to distinguish here? For if absolute terms admit of degree construction, why think that they do not purport to predicate things or properties which are, as they now look to be, matters of degree? If we may say that a table is very flat, then why not think flatness a matter of degree? Isn't this essentially the same as our saying of a table that it is very bumpy, with bumpiness being a matter of degree? So perhaps “flat”, like “bumpy” and like all terms that take degree constructions, is, fittingly a relative term. But [...] absolute terms may be distinguished from relative even where degree constructions conspire to make things look otherwise. (Unger, 2006: 8)

Unger es consciente de la dificultad que implica postular la existencia de AGA, insensibles al contexto de uso. No obstante, considera que los datos hablan, en su conjunto, a favor de la existencia de una clase como esta. En las próximas secciones, consideraremos la evidencia que se ha ofrecido a favor de la existencia

de *AGA* y de su insensibilidad al contexto de uso. Como veremos, la evidencia sugiere la existencia de alguna suerte de distinción entre los *TA* y los *TR*. Sin embargo, no queda claro que la interpretación de los primeros sea realmente insensible al contexto de uso.

Para tener un término conveniente para referirme a los términos absolutos, que no presuponga su insensibilidad contextual, a partir de ahora, cuando resulte apropiado, hablaré de términos *X (TX)*. Para Unger-Kennedy los $TX=AGA=TA$. Pero uno puede reconocer la existencia de ciertos *TX* en el castellano, sin por ello aceptar dichas igualdades (incluso si uno acepta que $TX \neq TR$).

1.4.1. El test de la paráfrasis (Unger)

De acuerdo con Unger, podemos distinguir entre *TA* y *TR* (entre *AGA* y *AGR*), apelando a la naturalidad/falta de naturalidad de ciertas paráfrasis. Unger comienza reconociendo que la gradabilidad sintáctica de los *AGA* conspira en contra de su supuesta insensibilidad contextual.

Now, we have granted that it is common for us to say of a surface that it is pretty, or very, or extremely flat. And it is also common for us to say that, in saying such things of surfaces, we are saying *how* flat the surfaces are. What we say here seems of a piece with our saying of a surface that it is pretty, or very, or extremely, bumpy, and our then saying that, in doing this, we are saying *how* bumpy the surface is. (Unger, 2006: 8)

Y luego propone una manera de trazar la distinción, apelando a la naturalidad/falta de naturalidad de cierta paráfrasis.

But, even intuitively, we may notice a difference here. For only with our talk about “flat”, we have the idea that these locutions are only convenient means for saying how closely a surface approximates, or *how close it comes to being*, a surface which is (absolutely) flat. Thus, it is intuitively plausible, and far from being a nonsensical interpretation, to paraphrase things so our result

with our “flat” locutions is this: what we have said of a surface is that it is pretty *nearly* flat, or very *nearly* flat, or extremely *close to being* flat and, in doing that, we have said, not simply how flat the surface is, but rather *how close* the surface is to *being* flat. This form of paraphrase gives a plausible interpretation of our talk of flatness while allowing the term “flat” to lose its appearance of being a relative term. (Unger, 2006: 8)

Según Unger, incluso si la gradabilidad sintáctica de los *TA* sugiere su gradabilidad semántica, podemos parafrasear lo dicho por (8) de modo de que desaparezca dicha falsa impresión.

(8) La cancha es muy plana

(9) (Paráfrasis) La cancha está muy cerca de ser plana

De acuerdo con Unger, la paráfrasis (i) es intuitivamente plausible y (ii) está lejos de ser una interpretación carente de sentido de lo que dijimos. Pero simplemente es falso que la paráfrasis resulte intuitivamente plausible. Tal y como él mismo reconoce, resulta natural interpretar (8) como afirmando cuán plana es la cancha: muy plana. Pero el significado de (8) parece implicar que la cancha es plana. Lo siguiente parece trivialmente verdadero: (10) Si la cancha es muy plana, entonces la cancha es plana. Y (9) implica que la cancha no es plana, lo que va en contra de lo implicado por (10). No obstante, lo que resulta innegable es que, como dice Unger, (9) no carece por completo de sentido. Esto es: incluso si la paráfrasis nos parece innecesaria, e incluso si traiciona nuestra intuición de que (8) sirve para afirmar cuán plana es la cancha, podemos hacer un esfuerzo interpretativo y conceder que (9) podría ser una manera adecuada de parafrasear a (8). Según la paráfrasis, lo que diría (8) es que la cancha está muy cerca de ser perfectamente plana, sin serlo.

Esta situación sería disímil en el caso de los *TR*.

What do we say when we say of a surface that it is pretty bumpy, or very bumpy, or extremely so? Of course, it at least appears that we say *how*

bumpy the surface is. The paraphrase has it that what we are saying is that the surface pretty *nearly* bumpy, or very *nearly* bumpy, or extremely *close to being* bumpy. In other words, according to the paraphrase, we are saying *how close* the surface is *to being* bumpy. But anything of this sort is, quite obviously, a terrible poor interpretation of what we are saying about the surface. Unfortunately for the paraphrase, if we say that a surface is very bumpy it is entailed by what we say that the surface is bumpy, while if we say that the surface is very close to being bumpy it is entailed that the surface is *not* bumpy. Thus, unlike the case with “flat”, our paraphrase cannot apply with “bumpy”. Consequently, by means of our paraphrase we may distinguish between absolute and relative ones.(Unger, 2006: 9)

Es cierto que la paráfrasis resulta mucho menos natural en este caso¹¹.

(11) La cancha es muy accidentada

(12) (Paráfrasis) La cancha está muy cerca de ser accidentada

Como señala Unger, (12) implica que la cancha no es accidentada. Pero el significado de (11) parece implicar que la cancha ES accidentada. Lo siguiente parece trivialmente verdadero: (13) Si la cancha es muy accidentada, entonces la cancha es accidentada. Pero la paráfrasis va en contra de esta implicación. Por lo tanto es inadecuada. Por lo tanto, concluye Unger, podemos distinguir entre los *TA* y los *TR*, valiéndonos de este procedimiento.

Es innegable que hay algún tipo de distinción aquí. La primera paráfrasis parece *más cercana* al significado de la oración analizada. Ahora bien, ¿podemos usar esta evidencia para concluir que los *TX* son insensibles al contexto? Para hacerlo con toda confianza, deberíamos estar convencidos de que (9) logra

¹¹ De hecho, quizás alguien podría argumentar que (12) nunca podría interpretarse como señalando el significado de (11). Pero quién nos puede garantizar que ello no muestra nada más que nuestra falta de imaginación. Quizás, como en el caso anterior, la paráfrasis señala que el significado de (11) es el siguiente: la cancha está muy cerca de ser *perfectamente accidentada*, sin serlo. Claro está: tenemos una idea más clara de lo que constituiría una superficie perfectamente plana de lo que constituiría una superficie perfectamente accidentada. Pero ello habla de nuestras propensiones cognitivas, no necesariamente de nuestro lenguaje.

explicitar *exactamente* lo que queremos decir con (8). De este modo, se disiparía por completo la falsa impresión de que (8) es semánticamente gradable, i.e., que predica, de la cancha, cuánta planicie posee. Pero ya vimos que, si bien (9) no es una pésima interpretación de lo que queremos decir con (8), deja cierto residuo contra-intuitivo. De hecho, se trata del mismo tipo de residuo contra-intuitivo del que se vale Unger para mostrar la inadecuación de la paráfrasis con “accidentado”. Lo que sucede es que, en este segundo caso, es más difícil aceptar que, de algún modo, (12) es una paráfrasis adecuada de (11). La distancia intuitiva entre los significados que existe entre (12) y (11) es mayor a la distancia que existe entre (9) y (8). Pero, en ambos casos, no deja de haber una distancia. Una manera de verlo es sustituyendo “flat” por “bumpy” en el pasaje de Unger en el que éste presenta la disanalogía.

Unfortunately for the paraphrase, if we say that a surface is very FLAT it is entailed by what we say that the surface is FLAT, while if we say that the surface is very close to being FLAT it is entailed that the surface is *not* FLAT. Thus, [...] our paraphrase cannot apply with “FLAT”.

Por supuesto, esto no muestra que no hay ninguna diferencia entre ambas paráfrasis, ni muestra la inexistencia de los *TX*, ni muestra la incorrección de la semántica de Unger para los *TX*. Lo único que muestra es que la mayor o menor naturalidad de la paráfrasis para los *TX* y los *TR*, no es suficiente para concluir que los $TX=AGA=TA$. Obviamente, la mayor naturalidad de la paráfrasis muestra algo acerca del significado de los *TX*. Resulta completamente inadecuado parafrasear lo dicho por (5) con (14).

(5) Juan es alto

(14) (Paráfrasis) Juan está cerca de ser perfectamente alto (sin serlo)*

En cambio, suena mucho mejor parafrasear lo dicho por (15) con (16).

(15) La mesa es plana

(16) (Paráfrasis) La mesa está cerca de ser perfectamente plana (sin serlo)

Una posible manera de explicar esto es postular, con Dretske, que los *TX* son términos relativamente absolutos (*TRA*)(2000). En realidad, Dretske habla de *conceptos* relativamente absolutos, no de *TRA*. Pero la idea central de esta alternativa es la misma. "Absolute concepts depict a situation as being completely devoid of a certain sort of thing: bumps in the case of flatness and objects in the case of emptiness." "Such concepts, we might say, are relationally absolute; absolute, yes, but only relative to a certain standard. We might put the point this way: to be empty is to be devoid of all relevant things, thereby exhibiting, simultaneously, the absolute (in the word "all") and relative (in the word "relevant") character of this concept."(2000: 51-2) Lewis formula un punto similar en (1979: 353) Desde luego, no pretendo aquí defender una teoría articulada de los *TX*. Tan sólo mostrar una alternativa teórica natural a la posición de Unger, para ilustrar por qué reconocer que $TX \neq TR$ no supone reconocer que $TX = AGA = TA$.

Los *TRA* máximos (*TRAMA*) tienen un grado *contextualmente* nulo de su antónimo. Los *TRA* mínimos (*TRAMI*) tienen un grado *contextualmente* no nulo de la propiedad expresada por el adjetivo. Por ejemplo, "puro" sería un *TRAMA*. Algo es puro si tiene un grado contextualmente nulo de impureza. El oro es puro dado un estándar que se fija en cada contexto. En un contexto usual, decimos que el oro es puro si posee un 99.9% de pureza. A este tipo de oro se lo conoce como oro 3N puro (por el número de nueves). El hecho de que tenga ese porcentaje de impureza no lo vuelve impuro. Pero en otros contextos, podemos requerir que el oro sea 4N puro, o 6N puro. En ese caso, el mismo lingote puede no ser considerado puro. "Húmedo" sería un *TRAMI*. Algo está húmedo si posee un grado contextualmente no nulo de humedad. Pero el hecho de que una camisa cuente como húmeda en cierto contexto (por ejemplo, si utilizamos un higrómetro y encontramos que posee una mínima cantidad de humedad) no quiere decir que

cuenta como húmeda en todo contexto. En otras situaciones el grado de humedad que posee la misma camisa se puede considerar nulo, por ejemplo, si un médico le solicita a un paciente que sufre un golpe de calor que mantenga la camisa húmeda¹². Esta es una posición contextualista, según la cual los *TX* son sensibles al contexto de uso. Sin embargo, reconoce la diferencia entre los *TX* y los *TR*. Los *TX=TRA*. Y los *TX ≠TR*. Además, reconoce que los *TX* tienen cierto aspecto absoluto en su significado. Esto explicaría la mayor/menor naturalidad de la paráfrasis para *TX* y *TR*, pero sin aceptar la supuesta insensibilidad contextual de los *TX*. La paráfrasis resulta muy poco natural en el caso de los *TR* porque, a diferencia de los *TRA*, estos términos no involucran ninguna noción absoluta, ni siquiera una noción contextualmente absoluta. Ser alto no es tener un grado contextualmente nulo de bajura.

Podemos concluir, provisoriamente, que existe algún tipo de distinción entre los *TX* y los *TR*. Sin embargo, no queda claro si los *TX* son realmente insensibles al contexto de uso.

1.4.2. El significado usual de los *AGA* (Kennedy)

Consideremos los siguientes ejemplos:

(17) El oro es impuro

(18) La camisa está húmeda

¹² Uno puede dudar si existen realmente los *TRAMI*. Como señala Burnett, los test sintácticos y semánticos usuales no distinguen entre los *TRAMI* y los *TR* (2012: 9-10). A favor de su existencia uno podría decir que estos términos se pueden definir con cierta naturalidad como poseyendo un grado contextualmente no nulo de la propiedad expresada por el adjetivo. Algo es húmedo si posee un grado contextualmente no nulo de humedad. Alguien está despierto si posee un grado contextualmente no nulo de vigilia. Alguien está enfermo si posee un grado contextualmente no nulo de enfermedad. En cambio, los *TR* no se pueden definir naturalmente de este modo. Alguien es alto si posee un grado contextualmente no nulo de altura (?). Alguien es rico si posee un grado contextualmente no nulo de riqueza (?) Alguien es inteligente si posee un grado contextualmente no nulo de inteligencia (?) Los *TR* parecen funcionar apelando a una clase comparativa contextual. Pero quizás los *TRAMI* también se podrían tratar de modo análogo a los *TR*.

- (19) El oro es puro
(20) La camisa está seca

Según Kennedy, "Under normal usage, (17) does not mean that the degree to which the gold is impure exceeds some context-dependent [standard] of impurity (for gold); it simply means that the gold contains some amount of impurity."(2007: 22) Del mismo modo, el significado de (18) sería simplemente que la camisa posee cierta cantidad de agua. "(19) typically means that the [gold] is totally pure, not that it merely has a lot more purity than other samples"(2007: 22) Del mismo modo, el significado de (20) sería que la camisa está totalmente seca, i.e., que no posee ningún tipo de humedad. Kennedy distingue entre dos tipos de AGA. Los AGA mínimos (AGAMI) exigen que el objeto del que predicamos la propiedad posea un mínimo de dicha propiedad. "Impuro" y "húmedo" serían AGAMI. Los AGA máximos (AGAMA) exigen que el objeto del que predicamos la propiedad posea un máximo de dicha propiedad, i.e., que carezca por completo de la propiedad expresada por su antónimo. "Puro" y "seco" serían AGAMA.(2007: 21-2)

Según Kennedy estos datos apoyan la tesis de que $TX=AGA=TA$. Sin embargo, nuestras intuiciones lingüísticas acerca de estos adjetivos no favorecen claramente esta tesis sobre otras tesis alternativas, por ejemplo, sobre la tesis de que $TX=TRA$. De hecho, los datos parecen favorecer esta última tesis. Dado que, como cuestión de hecho, lo que solemos llamar "oro puro" tiene impurezas, estrictamente, el oro puro tiene ciertas impurezas. Por lo tanto, si la semántica de los AGAMA exige que el oro puro carezca de toda impureza, para contar como puro, entonces no hay oro puro. (21) siempre podrá usarse para decir una falsedad.

- (21) Este anillo es de oro puro

El hecho de que aparece en una vitrina de una casa de confianza es completamente irrelevante. (22) y (23) serán falsas en todo contexto.

(22) El oro puro existe

(23) El oro de 24 pilares es puro

De hecho, la definición de los especialistas, (24), sería irremediabilmente falsa¹³.

(24) Oro puro =oro de 99.9% de pureza

Todo esto es muy extraño. Y hay más rarezas. ¿Puedo decir algo verdadero, en la tintorería, si digo que la camisa que me acaban de entregar esta húmeda, solo porque puedo utilizar un higrómetro y detectar que posee una cantidad no nula de humedad? ¿Puedo reclamarle al tintorero que, según la política del local, me devuelva mi dinero en consecuencia?

Es innegable que, a diferencia de los *TX*, los *TR* no se pueden definir con naturalidad apelando a máximos o mínimos. Sería absurdo decir que alguien es alto si posee un máximo de altura, o que alguien es bajo si posee un mínimo de bajura. Por lo tanto, parece existir algún tipo de diferencia entre los *TX* y los *TR*. Sin embargo, como vimos, no queda claro si los *TX* son realmente insensibles al contexto de uso.

1.4.3. La existencia/inexistencia de precificaciones naturales (Kennedy)

Kennedy reconoce que existe “una fuerte intuición” en contra de aceptar la insensibilidad contextual de los *TX*. Por ejemplo, (25) puede usarse correctamente para describir una situación en la que hay muy poca gente en la sala. Esto no es lo que uno esperaría si el significado de “vacío” (un *AGAMA*) exigiera que el objeto

¹³ Alternativamente, se podría decir que la definición de pureza de los especialistas es más laxa que la definición usual del lenguaje natural. Los especialistas estarían dispuestos a llamarle “oro puro” a una sustancia que no es pura en el sentido usual. De todos modos, (23)-(24) son intuitivamente verdaderas, más allá de si los especialistas tienen un uso más relajado que el resto de los hablantes (lo que, de por sí, sería ligeramente exótico, porque solemos pensar que los especialistas son más cuidadosos y exigentes que los legos a la hora de definir sus términos).

careciera por completo de la propiedad expresada por su antónimo, sin importar el contexto de uso.(2007: 23-4)

(25) El teatro está vacío esta noche

Sin embargo, alega que el fenómeno involucrado aquí es diferente al que observamos con los *TR*. En este último caso, su sensibilidad contextual causa su vaguedad. Pero en el caso de los *AGA*, lo que tendríamos sería imprecisión, no vaguedad.(2007: 24)

El siguiente ejemplo muestra que, en ciertos contextos, es posible interpretar “65 cm. de largo” de tal modo que una pequeña diferencia de medida haga la diferencia entre el largo adecuado/inadecuado.

(26) El tiro de la guitarra debe tener 65 cm. de largo y este tiro tiene 64.59 cm. de largo. La guitarra está mal construida¹⁴

En cambio, “largo” no permite generar de modo natural este tipo de precisiones.

(27) El tiro de la guitarra debe ser largo y este tiro tiene 64.59 cm. de largo. La guitarra está mal construida *

Según Kennedy, los *AGA* admiten ser usados de modo impreciso, pero siempre es posible remitirnos a su verdadero significado. Cuando lo hacemos, desaparece su supuesta vaguedad. En cierto contexto, por ejemplo, si soy un detective buscando al sospechoso de un crimen y le pregunto al acomodador si la sala está vacía, consideraré que (25) expresa una falsedad, siempre y cuando haya al menos una persona en la sala(Kennedy, 2007: 24).

¹⁴ El tiro de una guitarra es la distancia que existe entre ambos puentes de la misma.

Contrario a lo que uno podría pensar irreflexivamente, “calvo” parece admitir precificaciones naturales, lo que va en línea con la observación de Kennedy. Supongamos que un enfermero emite (28) antes de que el paciente ingrese a la sala de operaciones, donde se lo va a someter a una cirugía. En ese caso, quizás es suficiente que el paciente tenga 3 pelos en su cabeza para que (28) resulte falso.

(28) El paciente está calvo

Según Kennedy, “la existencia/inexistencia de precificaciones naturales sugiere que existe cierta diferencia interesante entre los TX y los TR . Pero este hecho no se debe necesariamente a que los $TX=AGA=TA$. También podría explicarse satisfactoriamente si sucediera que los $TX=TRA$. Veamos nuevamente el caso de (28). Según una manera alternativa de ver las cosas, “calvo” es un $TRAMA$. Para que alguien cuente como calvo, debe poseer un grado *contextualmente* nulo de pelos. Pero poseer un grado *contextualmente* nulo de pelos no es lo mismo que carecer completa y absolutamente de pelos, sin que importe el contexto en el que nos encontremos. El mero hecho de que los TX (como “calvo”) admitan precificaciones naturales no muestra que los $TX=AGA=TA$. Si los TX fueran TRA también resultaría esperable que admitieran precificaciones naturales, a diferencia de los TR , como “alto”. En el contexto apropiado, (28) puede resultar verdadero sólo si el paciente no tiene ni un solo pelo en la cabeza. En ese contexto, el único número natural que cuenta como un número nulo de pelos es 0. Por eso (28) puede resultar falso si el paciente tiene 3 pelos en su cabeza. Pero en otros contextos, (28) puede resultar verdadero si el paciente tiene 3 pelos, y si tiene 4 pelos, y... En esos contextos, “calvo” genera casos penumbrosos y permite que surja una paradoja sorites, dado que resulta absurdo decir que si alguien es calvo y le agregamos un solo pelo, dejará de serlo. Ello no impide que existan contextos en los que un solo

pelo puede hacer la diferencia. De hecho, esta hipótesis explica con facilidad aquellos casos en los que “calvo” se comporta de modo similar a un *TR*. Sus propiedades semánticas le permiten dicho comportamiento. No sucede lo mismo si Unger y Kennedy tienen razón.

En ese caso, la supuesta vaguedad de “calvo” (su aparente capacidad de generar una paradoja sorites) deberá explicarse pragmáticamente. Kennedy propone subsumir este caso en el caso general de la imprecisión, que parece ser un fenómeno esencialmente pragmático¹⁵.

Según Kennedy los *TX* admiten usos imprecisos, pero no son vagos. Según una concepción contextualista alternativa los *TX* son vagos, pero su semántica es ligeramente diferente de la semántica de los *TR*. Ahora bien, en este punto el contextualista parece tener una ligera ventaja sobre Kennedy. Es natural suponer que cuando usamos de modo impreciso el lenguaje somos conscientes de ello¹⁶. Por lo tanto, si Kennedy tuviera razón, uno esperaría que *siempre* que utilizamos un *TX* de modo impreciso fuéramos conscientes de ello (cuando menos si realizamos un esfuerzo positivo por comprender cómo estamos usando la expresión). Quizás un caso como "vacío" puede entenderse correctamente de ese modo.

A_ La sala está vacía

B_ ¡Pero hay dos personas! ¡No está vacía!

A_ Bueno, estrictamente no está vacía, quise decir que estaba casi vacía

B_ Ya veo

La naturalidad de este diálogo parece apoyar la hipótesis de Kennedy. Sin embar-

¹⁵ Unger propone una explicación pragmática alternativa que, bajo cierta interpretación, no sufre de los problemas que aquejan a la pragmática de Kennedy.

¹⁶ Esta es, en esencia, la misma intuición detrás de la crítica de MacFarlane a la utilización de la hipérbole como una explicación adecuada del funcionamiento de las *OAC* (menciono brevemente esta posibilidad en la sección 1.8.4).

go, este otro diálogo también suena natural:

A_ La sala está vacía

B_ ¡Pero hay dos personas! ¡No está vacía!

A_ Quiero decir vacía para el estreno de una ópera de un autor tan famoso

B_ Ya veo

La naturalidad de este segundo diálogo resulta esperable si los $TX=TRA$. Utilizar la expresión “vacía para...” es una manera natural de aclarar qué se entiende como la absoluta ausencia del antónimo pertinente, dado cierto contexto. En el primer caso, la hipótesis de Unger-Kennedy resulta muy natural. Quizás cuando A aclara “*estrictamente* no está vacía”, está apelando al verdadero significado de “vacía”, que exige que no haya nadie en la sala para que cuente como vacía. Ahora bien, es importante tener en cuenta dos cosas. En primer lugar: si bien el primer diálogo resulta natural, no es por ello obligatorio. Si A hubiera expresado una falsedad literal, uno esperaría que la réplica de B lo obligara, o bien a aclarar que estaba hablando imprecisamente al hacerlo, o bien a retractarse. Pero A puede responder satisfactoriamente sin optar por ninguna de estas alternativas, como lo atestigua la naturalidad del segundo diálogo. En segundo lugar: en general, el siguiente diálogo resulta muy poco natural:

A_ Juan es Calvo

B_ ¡Pero tiene dos pelos en la cabeza! ¡No es Calvo!

A_ Bueno, estrictamente no es calvo, quise decir que está casi Calvo*¹⁷

¹⁷ Desde luego, *hay contextos* en los que este diálogo suena perfectamente natural, como el contexto en el que estamos a punto de operar a Juan. Pero si Kennedy tuviera razón, esperaríamos que el diálogo resultara natural *en cualquier contexto* no especial, porque B estaría recurriendo al verdadero significado de "calvo", que sería idéntico en todos los contextos y que exigiría que Juan no tuviera un sólo pelo para contar como calvo.

Sin embargo, si Kennedy tuviera razón, este diálogo debería sonar perfectamente natural, del mismo modo en el que nos suena perfectamente natural este otro:

A_ El tiro de la guitarra mide 65 cm de largo

B_ Pero mide 64,59 milímetros, no mide 65 cm, de largo

A_ Bueno, estrictamente no mide 65 cm. de largo. Quise decir que mide aproximadamente 65 cm; no creo que esa diferencia altere la afinación de la guitarra

Pero el diálogo no suena natural. No somos conscientes de estar usando imprecisamente el lenguaje al decir de alguien que tiene 3 pelos en la cabeza que es calvo. De hecho, salvo si se trata de casos especiales, luego de ser desafiados por B, nunca nos retractaríamos de lo dicho, ni veríamos la necesidad de recurrir al “verdadero” significado de “calvo” para concederle la razón a este. Por lo tanto, contra Kennedy, parecería que la tesis $TX=TRA$ explica mejor estos datos que la tesis $TX=TA=AGA$.

Es innegable que, a diferencia de los TX , los TR no admiten precificaciones naturales. Para cualquier contexto, sería absurdo decir que alguien deja de ser alto si es un milímetro más bajo que alguien que es alto. Por lo tanto, parece existir *algún* tipo de diferencia entre los TX y los TR . Sin embargo, como vimos, no queda claro si los TX son realmente insensibles al contexto de uso. De hecho, la evidencia parecería favorecer una explicación contextualista que postula la identidad de los TX con TRA y que reconoce, en lugar de negar, la aparente vaguedad de los TX .

1.4.4. Las implicaciones diferenciales de los comparativos

Intuitivamente, (29) implica (30) y (31) implica (7).

(29) El piso está más mojado que la mesa

(30) El piso está mojado

(31) Juan es más calvo que Pedro

(7) Juan es calvo

Sin embargo, ni (32) implica (5) ni (33) implica (34)(Kennedy, 2007: 27-8).

(32) Juan es más alto que Pedro

(5) Juan es alto

(33) Juan es más bajo que Pedro

(34) Juan es bajo

Incluso si, en algunas situaciones, uno podría verse tentado a inferir (5)-(34) cuando alguien profiere (32)-(33), queda claro que la implicación en cuestión es cancelable. Por ejemplo, si Juan y Pedro son especialmente bajos, resulta natural proferir (33) y agregar, sin contradicción, “pero, desde luego, no quiero decir que ninguno de los dos sea alto”. No sucede lo mismo ni con (29)-(30) ni con (31)-(7).

Esta situación parece ser suficientemente general. Como en los casos anteriores, parece haber una diferencia que debe ser explicada. Sin embargo, como en los casos anteriores, no queda claro que la teoría correcta sea la de Unger-Kennedy.

Una razón para dudar de la existencia de una distinción muy tajante entre los *AGA* y los *TR* es que existe una clase de *AGA*, los *AG* parcialmente absolutos (*AGPA*) que, en ocasiones, parecen comportarse como *TR* y no como *AGA*(Burnett, 2012: 8-9). Sintácticamente, parece existir una diferencia entre los *AGPA* y los *AG* totalmente absolutos (*AGTA*) como lo sugiere la diferente aceptabilidad/no aceptabilidad de las siguientes oraciones.

(35) Esta toalla está ligeramente mojada

(36) Esta situación es ligeramente peligrosa

(37) Esta toalla está ligeramente seca*

(38) Esta situación es ligeramente segura*

Lo que no queda claro es si existe una diferencia sintáctica entre los *AGPA* y los *TR*, ya que estos últimos también admiten ser modificados con “ligeramente”.

(39) Juan es ligeramente alto (para su edad)

(40) Pedro es ligeramente obeso

¿Qué sucede semánticamente? Si bien hay un contraste innegable entre (29) y (32), marcado por sus implicaciones diferenciales, no queda claro que *todas* las inferencias de este tipo sean válidas cuando involucran *AGPA*. Por ejemplo, de (41) no se sigue (42).

(41) Salir de tu casa una vez en la vida es más peligroso que nunca hacerlo

(42) Salir de tu casa una vez en la vida es peligroso

Esto constituye una excepción al dato en el que se basa Kennedy para motivar su tesis semántica.

Si los $AGPA=TR$ es fácil explicar este hecho. La razón por la cual la inferencia de (41) a (42) no es válida sería la misma por la cual la inferencia de (32) a (5) no lo es. Sin embargo, de este modo no podremos explicar el contraste innegable entre los *AGPA* y los *TR*, tal y como lo atestiguan (29)-(7). Claro está: este segundo dato se puede explicar fácilmente suponiendo que los $TX=AGA=TA$. Sin embargo, esta hipótesis no explica la aparente sensibilidad contextual de algunos casos que involucran ciertos *AGPA*. Una salida natural a esta dificultad sería suponer que los $TX=TRA$; en particular, que los $AGPA=TRAMI$.

Sin importar cómo se fija el estándar contextual respecto de qué cuenta como peligroso, podemos suponer que salir $n+1$ veces de tu casa es más peligroso que salir n veces de tu casa. En particular, salir 1 vez de tu casa es más peligroso que nunca salir de tu casa. Parafrasear esta intuición suponiendo que los *AGPA* son *TRAMI* es pesado, pero no incomprensible. Debemos decir que el grado

contextualmente no nulo de peligro que supone salir $n+1$ veces es mayor que el grado contextualmente no nulo de peligro que supone salir n veces. Obviamente, podemos tener la fortuna de estar en una situación en la que no resulta peligroso salir de nuestra casa todas las veces que queramos. En ese caso, salir de tu casa *siempre* resulta en un grado contextualmente nulo de peligro. No obstante, en ese caso, sigue siendo trivialmente verdadero que si n es un grado contextualmente no nulo de peligro, el grado contextualmente no nulo de peligro que supone salir $n+1$ veces, es mayor.

En los contextos usuales, no es peligroso salir 1 sola vez en la vida de tu casa. Usualmente el estándar contextual para que una situación cuente como peligrosa es bastante más exigente y no contará el mero hecho de salir unas pocas veces de tu casa (ni siquiera muchas veces) como peligroso. Claro que si vives en una zona de guerra las cosas son diferentes. En esto, los *TRAMI* son similares a los *TR*: permiten una variación contextual. Sin embargo, no son idénticos a los *TR* porque incluyen un elemento invariable en su significado: la satisfacción de un mínimo (contextual). Como veremos, este aspecto de su significado nos puede ayudar a explicar las diferencias con los *TR*, en particular las diferencias entre (29) y (32).

Como vimos, no queda claro si, contra Kennedy, la distinción real sugerida por las implicaciones diferenciales de las formas comparativas no debería trazarse entre los *AGTA* y los *TR*. Obviamente, esta pérdida de generalidad no tira por la borda la existencia de alguna suerte de distinción entre los *AGTA* y los *TR*, pero, nuevamente, pone en duda la supuesta insensibilidad de los *TX* al contexto de uso. Si los *AGPA* son efectivamente sensibles al contexto, pese a ser *AGA*, y si tenemos una hipótesis alternativa según la cual los $TX=TRA$, que reconoce la sensibilidad contextual de *todos* los *TX*, quizás esta última hipótesis le haga más justicia a los datos que la hipótesis de Unger-Kennedy, según la cual debemos desestimar la aparente sensibilidad contextual de un subconjunto de *TX*. Después de todo, de

aceptar la sensibilidad contextual de los *AGPA* ya habríamos concedido la sensibilidad contextual de un subconjunto de los *AGA*. ¿Qué característica sui generis garantiza la insensibilidad contextual de algunos pero no de todos los *AGA*? El simpatizante de Unger-Kennedy nos debe una respuesta¹⁸.

No queda del todo claro si, efectivamente, los *TX*, a diferencia de los *TR*, son insensibles al contexto de uso. No obstante, queda claro que, en muchos casos, hay diferencias relevantes cuando consideramos las formas complejas comparativas¹⁹.

(32) Juan es más alto que Pedro

(29) El piso está más mojado que la mesa

Como señala Kennedy, (32) no implica que Juan sea alto. En cambio (29) parece implicar que el piso está mojado. Si Unger y Kennedy tienen razón, y los $TX=AGA=TA$, este resultado es esperable, ya que "mojado", a diferencia de "alto", exige tan solo que el objeto posea un mínimo invariable de humedad, independiente de todo contexto de uso. Si resulta que el piso posee dicha propiedad en mayor medida que la mesa, es imposible que no esté, consiguientemente, mojado, es imposible que no posea algo de humedad y, por

¹⁸ Quizás se podría alegar que "peligroso" no es un *TA* sino un *TR*. Hay razones para pensar de ese modo. Por ejemplo, hay diferencias sintácticas entre "calvo" y "alto". (i) Juan es casi calvo suena natural. No así (ii) Juan es casi alto *. Pero "peligroso" debería ser agrupado con "alto" y no con "calvo"(iii) Esta ruta es casi peligrosa*. Esto puede sugerir que "peligroso" es un *TR* y no un *TA*. Esto es, "peligroso" no sería realmente un *AGPA* sino un *TR*. Y entonces no sería un contraejemplo a la tesis de que los *AGPA* permiten ciertas inferencias que los *TR* no permiten. Quizás sea cierto que "peligroso" es un *TR*. El problema es que esta misma línea argumental nos llevaría a concluir que "húmedo", un pretendido paradigma de *AGAMI* es, en realidad, un *TR*. Lo siguiente suena incorrecto (iv) Esta toalla está casi húmeda*. Si esto es así, entonces, contra Kennedy, las implicaciones diferenciales de las formas comparativas que involucran términos como "húmedo" no nos permiten sacar la conclusión de que existen *AGAMIs*, cuya semántica es diferente de los *TR*. Ello no impide, claro está, construir un argumento análogo con los *AGTAs* como "calvo". Pero, atenta contra la generalidad del fenómeno y debilita consiguientemente la conclusión de Kennedy.

¹⁹ Como vimos, la diferencia tajante se debería trazar entre los *AGTAs* y los *TR* ya que algunos *AGPA* parecen ser sensibles al contexto; esto ya supone reconocer la sensibilidad contextual de algunos *TX*.

consiguiente, que no esté mojado²⁰. En cambio Juan puede aparecer más arriba en la escala de altura que Pedro y, no obstante, ambos pueden quedar debajo del estándar contextual (la clase comparativa) necesario(a) para que un sujeto cuente como alto.

Sin embargo, no debemos olvidar que existe una explicación alternativa del contraste entre los *TX* y los *TR*. Quizás los *TX = TRA*. En el caso de los *TRAMI*, el objeto debe poseer una cantidad *contextualmente* no nula de la propiedad expresada por el adjetivo. En este caso, el piso debe tener un grado contextualmente no-nulo de humedad. (29) dice entonces que el piso satisface ese estándar contextual en mayor medida que la mesa²¹. Esto garantiza que el piso posee un grado contextualmente no nulo de humedad, i.e., que está mojado. Para determinar el valor de verdad de (5) debemos fijar el valor de un estándar contextual.

(5) Juan es alto.

En cambio, para determinar el valor de verdad de (32), no requerimos determinar el valor de dicho estándar. (32) es verdad sii la medida en la escala denotada por el predicado *Juan es alto* es estrictamente mayor que la medida en la escala, determinada por el predicado *Pedro es alto*. Es falsa en otro caso. Ello puede ser cierto sin que ninguno de los dos satisfaga el estándar contextual pertinente para interpretar las oraciones (5) o (43).

(43) Pedro es alto

²⁰ Claro está: quizás la mesa posee un grado nulo de humedad, en cuyo caso, el piso satisface en mayor medida la propiedad de estar mojado que el piso pero, obviamente, la mesa no está mojada.

²¹ La consideración de la nota anterior se aplica del mismo modo en este caso.

Como vemos, ambas hipótesis explican satisfactoriamente los datos que nos ocuparon en esta sección.

En conclusión. Como antes, es probable que haya *alguna* distinción que explicar aquí. Pero no queda nada claro que esta evidencia sea, por sí sola, suficiente para concluir que existe una clase de términos absolutos en el castellano que, a diferencia de los *TR*, tenga una semántica genuinamente insensible al contexto. De hecho, vimos un ejemplo que sugiere que la hipótesis según la cual $TX=TRA$ sería preferible a la hipótesis de Unger-Kennedy.

1.4.5. Evidencia experimental: “el alto” VS “el lleno”

Sabemos que las descripciones definidas presuponen la existencia y la unicidad referencial. Valiéndose de este hecho, algunos experimentadores han diseñado experimentos que muestran, entre otras cosas, la existencia de un patrón diferencial de respuestas ante situaciones similares, cuando están involucrados *TR* y *TX* y cuando fallan algunas, o todas, estas presuposiciones. En el primer caso, se le pide a un sujeto que nos dé un objeto profiriendo (44). Previamente, los objetos involucrados habían sido juzgados de modo tal que quedaba claro que se violaba la presuposición de unicidad. Sin embargo, la mayoría de los sujetos respondió a la tarea ofreciendo el objeto más largo de los dos involucrados. No sucede lo mismo con (45). Cuando se violaba la presuposición de existencia, los sujetos se negaban, en su mayoría, a ofrecer un objeto (Kennedy, 2007: 28-9)²². Esto sugiere una diferencia interesante entre los *TX* y los *TR*.

(44) Por favor, dame el largo

(45) Por favor, dame el lleno

²² Los resultados a los que me refiero aquí involucran a los adultos.

Este resultado es esperable si Unger y Kennedy tienen razón. El contenido de una oración simple que involucra un *TR*, como (5) o (43), depende de la determinación de un estándar contextual. Probablemente, en el caso de (44), los individuos *acomodan* dicho estándar de modo de satisfacer las presuposiciones de la descripción definida (esto es, utilizan un estándar menos exigente). Por eso responden a la tarea ofreciendo el objeto más largo de los dos; una vez acomodado el estándar, es posible responder colaborativamente al pedido. En cambio, el contenido de una oración simple que involucra un *AGA* no depende del contexto de uso. En el caso de (45), que involucra un *AGAMA*, debe haber un objeto absolutamente lleno para que el individuo sea capaz de responder de modo colaborativo a la tarea. Dado que se viola la condición de existencia, no hay un objeto así. En este caso el individuo es incapaz de manipular un estándar contextual.

La explicación del fenómeno es satisfactoria. No obstante, como antes, el mero hecho de que los $TX \neq TR$ no muestra que los $TX = AGA = TA$. Como vimos, el estándar contextual de un *TRAMA* como “lleno” permanece relativamente fijo en un contexto. Pero ello no quiere decir que sea realmente invariante para todo contexto. Podría suceder que los $TX = TRA$ y que tuvieran una relativa invariabilidad contextual, respecto de los *TR*, sin por ello ser completamente insensibles al contexto de uso. Si ninguno de los objetos (dos vasos con agua, en este caso) satisface el mínimo contextual, es esperable que los individuos se nieguen a ofrecer cualquiera de ellos, ya que se viola irreparablemente la presuposición de existencia. Los *TRAMA* exigen que los objetos posean un grado *contextualmente* nulo de su antónimo. En este caso, se requiere que, dado el contexto, el vaso esté absolutamente lleno. Pero lo que cuenta como absolutamente lleno puede variar. Una copa de vino puede estar llena si posee la misma cantidad volumétrica que una copa de agua que no está llena.

De hecho, si los *TX* son *TRA*, resulta fácil explicar, no sólo la diferencia entre (44) y (45), sino también la aparente variabilidad contextual que generan los *TX*, y que se refleja en otros casos que involucran descripciones definidas. Supongamos que en el Instituto de Filosofía hay dos seminarios de Filosofía de la Matemática a la misma hora. En uno de ellos, 45 de las 50 sillas disponibles están ocupadas. En el otro (lo que es más usual) están ocupadas 7 de las 50 sillas disponibles. En este contexto, le digo a Armando:

(46) Ve al seminario de Filosofía de la Matemática que está lleno

Si “lleno” fuera un *AGAMA* no podríamos acomodar un estándar contextual de modo que (46) no generara un fallo irreparable en las presuposiciones de la descripción definida. Después de todo, los *AGAMA* no poseen estándares contextuales. Y, en todo caso, ninguno de los dos seminarios está absolutamente lleno. No obstante, es esperable que Armando sea capaz de dirigirse al seminario correcto sin problemas. Esto sugiere que, de algún modo él es capaz de asignarle el valor adecuado a un estándar contextual. En cambio, si “lleno” es un *TRAMA* es natural que las cosas sean así. Después de todo, uno de los salones está lleno para tratarse de un seminario de Filosofía de la Matemática.

El simpatizante de Unger-Kennedy podría intentar explicar de modo griceano este tipo de ejemplos. Quizás, al proferir (46) le pido a Armando que realice una acción imposible (dirigirse, hoy mismo, a un seminario de Filosofía de la Matemática (*FDLM*) del Instituto que esté ABSOLUTAMENTE lleno) pero, logro implicar conversacionalmente algo posible, i.e., dirigirse al seminario de *FDLM* que está más cerca de estar realmente lleno. Sin embargo, este tipo de salida parece problemática. Las pretendidas *IC* no parecen explícitamente cancelables. (i) “Ve al seminario de *FDLM* que está lleno. Pero no quiero implicar que vayas al seminario de *FDLM* que está más cerca de estar completamente lleno”*. (ii) “Regálame el anillo de oro puro. Pero no quiero implicar que me regales el anillo de oro que

tiene menos impurezas.”* Cuando menos, estas oraciones resultan extrañas si, como estamos suponiendo, Armando sabe que no hay un seminario ABSOLUTAMENTE lleno y el novio sabe que el oro de 24 quilates no es ABSOLUTAMENTE puro. En ese caso, yo le estaría pidiendo a Armando que realizara una tarea imposible y, del mismo modo, la prometida le pediría a su novio que realizara una acción imposible. Por eso (i) y (ii) suenan *inadmisibles*. Esto no quiere decir que sea *inconcebible* que le pidamos a alguien que realice una acción imposible. Esto es, es *concebible* que yo, al proferir (46) pretenda que Armando se dirija al seminario de FDLM ABSOLUTAMENTE lleno. Basta con postular una intención exótica de mi parte (simplemente quiero que Armando realice una acción imposible). Lo mismo se podría hacer en el caso de (47).

(47) Regálame el anillo de oro puro (una mujer a su prometido, mirando una vitrina en la que hay dos anillos de oro, uno de ellos de 24 quilates y el otro de 22 quilates)

Pero, si bien es *concebible* que yo tenga una intención exótica como esta, (i) y (ii) resultan *inadmisibles*, si es que ambos sabemos que no hay un seminario ABSOLUTAMENTE lleno y los novios saben que el oro de 24 quilates no es ABSOLUTAMENTE puro. En el caso de (46), por ejemplo, tenemos la impresión de que no puedo querer decir eso, si bien es *concebible* que pudiera querer decir eso, si postulamos una intención exótica de mi parte. No sucede lo mismo con los casos paradigmáticos de IC. (iii) “Juan tiene muy buena letra y es muy puntual, pero no quiero implicar que no sea inteligente” suena *admisible y natural*, no solo *admisible por concebible, pero exótico*²³.

Según Grice, “[...] a putative conversational implicature is explicitly cancelable if, to the form of words the utterance of which putatively implicates

²³ En todo caso, a un hablante le puede parecer rebuscado, y en ese sentido exótico, el modo de expresión elegido. Pero eso es diferente de tener que postular intenciones exóticas para lograr comprender qué es lo que se supone que se me quiere decir.

that p , it is admissible to add *but not p* , or *I do not mean to imply that p* , and it is contextually cancelable if one can find situations in which the utterance of the form of words would simply not carry the implicature.”(1989: 44) Quizás estas *IC* son implícitamente cancelables. Quizás se podría decir que existen contextos en los que (46) no implica que Armando debe dirigirse al seminario que está lleno para ser un seminario de *FDLM*. Quizás en un contexto en el que, efectivamente, hay un seminario de *FDLM* ABSOLUTAMENTE lleno, (46) dice simplemente: “Ve al seminario de *FDLM* que está ABSOLUTAMENTE lleno” (desde luego, resulta por lo menos curioso que sólo en ese caso podamos usar (46) con su significado literal). ¿Hay contextos en los que (47) no implica que el novio deba comprar el anillo de oro de 24 quilates? Obviamente, hay contextos así. Por ejemplo, imaginemos que la vitrina tiene un anillo de oro de 24 quilates (3N puro) y otro 4N puro. En este caso, (47) no implica que el novio deba comprar el anillo de oro de 24 quilates. Implica que debe comprar el anillo de oro 4N puro. Desde luego, esto no implica que exista una *IC* como la que se postula aquí, solo que no hay una prueba decisiva en su contra que se base en la no cancelabilidad de la pretendida *IC*.

Sin embargo, vemos que la pretendida cancelabilidad explícita es mucho menos clara y natural que en los casos paradigmáticos de *IC*. Parece que solo tenemos cancelabilidad implícita o contextual. Además, esto nos compromete con la conclusión de que sólo en algunos casos muy pero muy excepcionales puedo usar (47) con su significado literal. Esto arroja ciertas dudas, no conclusivas, sobre la corrección de la postulación griceana en este caso.

Ahora bien, pensemos de nuevo en el caso de la cancelabilidad contextual de la *IC* de (47). Parece claro que, en ese contexto C' , (47) no implica que el novio debe preferir el oro 3N puro, sino el 4N puro. Pero, si $TX=AGA$, (47) *no dice* (en C') que el novio deba preferir el oro 4N puro. Solamente lo implica conversacionalmente. Existe otro contexto C'' en el que hay un anillo de oro 4N puro y otro de oro 5N puro. En C'' (47) no implica que el novio deba preferir el oro

4N puro. Implica que debe preferir el oro 5N puro. En todos estos casos, la prometida logra comunicar un pedido posible mediante la preferencia de una oración cuyo significado literal expresa la intención de que su novio realice algo imposible (suponiendo, lo que es razonable, que el oro más puro que existe tiene impurezas, dados nuestros medios técnicos actuales). El problema es que las IC deben ser *calculables*, además de cancelables (Grice, 1989: 31). Y un paso ineludible en el razonamiento que el novio debería ser capaz de reconstruir en este caso debe ser (C1) “Mi prometida me pidió que le regalara un anillo de oro ABSOLUTAMENTE puro. Pero no existen anillos como esos en el mundo. Por lo tanto, no puede querer decir eso...”. El problema es que (C1) no parece un paso natural, ni siquiera en una reconstrucción racional de cómo llegamos al significado expresado por (47), en cierto contexto, dado nuestro conocimiento lingüístico. Del mismo modo, si se nos dice (Calvo) “Ve a hablar con el señor calvo”, en un contexto en el que hay un señor que tiene 76 pelos en la cabeza, resulta antinatural reconstruir el modo en el que llegamos a comprender lo que se nos quiere comunicar usando (C2) “Me dijo que fuera a hablar con el señor ABSOLUTAMENTE calvo. Pero ese señor tiene unos cuantos pelos en la cabeza. Por lo tanto, no pudo querer decirme eso...”. Esto arroja dudas sobre la corrección de esta salida griceana.

La hipótesis según la cual “puro” es un *TRAMA* también se compeadece con los datos.

(47) Regálame el anillo de oro puro (una mujer a su prometido, mirando una vitrina en la que hay dos anillos de oro, uno de ellos de 24 quilates y el otro de 22 quilates)

Si “puro” es un *TRAMA*, (47) dice que, dado el contexto, uno de los anillos de oro carece por completo de impurezas. Esto explica por qué no es usual que, en este contexto, su preferencia resulte en un fallo en la satisfacción de las

presuposiciones, asociadas con la descripción definida. El prometido sabrá perfectamente cuál es el anillo que le pidieron. Esto sugiere que, de algún modo somos capaces de asignarle el valor adecuado a un estándar contextual. Pero si “puro” fuera una *AGAMA* no podríamos acomodar un estándar, de modo que (47) no fuera defectuoso. Después de todo, los *AGAMA* no poseen estándares contextuales. Y, en todo caso, ninguno de los dos anillos es realmente de oro **ABSOLUTAMENTE** puro (ya que ambos poseen impurezas).

Como en los casos anteriores, la evidencia experimental muestra que existe una distinción interesante que trazar entre los *TX* y los *TR*. No obstante, no queda claro si, efectivamente, los $TX=AGA=TA$. De hecho, parece que la hipótesis alternativa, según la cual los $TX=TRA$ es capaz de explicar con mayor facilidad un rango más amplio de fenómenos.

1.4.6. El método de las inconsistencias (Unger/Kennedy)

(48) El oro no es impuro, pero tiene algunos vestigios de plomo

(49) Mi vaso está lleno, pero podría estar más lleno

De acuerdo con Kennedy (48)-(49) son intuitivamente contradictorias, lo que apoyaría la tesis de que los $TX=AGA$ (Kennedy, 2007: 26). Pero este dato es cuestionable. Veamos algunos otros ejemplos.

(48') El oro es puro, pero tiene algunos vestigios de plomo

(21) Este anillo es de oro puro

(22) El oro puro existe

(23) El oro de 24 pilares es puro

(50) Éste anillo es más puro que aquél

Como vimos más atrás (sección 1.4.2.), tomadas en su conjunto, nuestras intuiciones *informadas* nos dicen que (48') y (21) pueden usarse para expresar

verdades, en un amplio número de contextos. Por otro lado, (22) y (23) parecen apropiadas para expresar verdades en todos los contextos usuales (obviamente *podemos* interpretarlas como expresando falsedades pero, en su interpretación usual, son verdaderas). Y, después de todo, como reconoce Unger, no parece que (50) sea inconsistente (1975: 74). Esto es fácilmente explicable si “puro” fuera un *TRAMA*, ya que estos términos exigen que el objeto tenga un grado *contextualmente* nulo de su antónimo. Por ejemplo, el hecho de que el oro tenga un grado contextualmente adecuado de impureza no implica que tenga un grado estrictamente nulo de impurezas. Este mismo hecho también explicaría la verdad de (48'). Consideraciones similares explicarían la verdad de (21)-(23) y (50) (y, contra Kennedy, podrían explicar la verdad intuitiva de (48) (49)).

Unger reconoce que es posible interpretar estas oraciones de tal modo que resulten intuitivamente verdaderas.

I take it that we will agree that if one approaches the key sentences I've exhibited in *one way*, everything I say seems to make good sense. But it is very easy and natural to approach these sentences in *quite another way*. In this *other way*, at least very much of what I have said seems and sounds just plain wrong. (1975: 74)

Esto genera una dificultad para su tesis semántica.

When people say things like 'That is flat; the other is flatter', your account would have them saying something which is *inconsistent*, something which must always be false. But the sentence doesn't *sound* inconsistent. And, indeed, it really does seem that sentences of this sort are often used to say things which are true. (1975: 74)

De acuerdo con Unger, esta intuición es equivocada y surge de leer apresuradamente las oraciones en cuestión. Una manera de aprehender su verdadero significado sería enfatizando el término pertinente. (1975: 74-80)

(49') Mi vaso está LLENO, pero podría estar más lleno

De este modo, aprehenderíamos el verdadero significado de los *TX*, y nos daríamos cuenta de que, efectivamente, son *TA*, ya que estas oraciones nos suenan inconsistentes –una vez que hacemos el énfasis pertinente.

Ahora bien, incluso obviando las posibles dificultades inherentes a la confiabilidad del método del énfasis, Unger reconoce que (49') no suena obviamente inconsistente.

True enough, this inconsistency would not be so strongly felt were we not acquainted with my account.(1975: 80)

No obstante, lanza un desafío a la hipótesis alternativa según la cual los *TX=TR*.

But, if we do feel an inconsistency now that should not, I suggest, be held against the account. Rather, the account articulates and places more clearly in our thought the inconsistency emphasis helps bring into light. Even without our account, the emphasis promotes some feeling of inconsistency. This feeling must in any case be explained, as our account does, or else explained away. Why is there no such feeling with a comparable relative sentence: That is *bumpy*; that other is *bumpier*? Our account gives a simple answer.(Unger, 1975: 80)

Ahora bien, si “oro” es efectivamente un *TRAMA*, estrictamente, (48') tiene dos lecturas posibles.

(i) El oro en cuestión tiene un grado contextualmente nulo de impureza (digamos, la cantidad de plomo es ≤ 0.1), lo que lo hace puro, pero no carece por completo de impurezas (tiene una cantidad de plomo ≤ 0.1)

(ii) El oro en cuestión tiene un grado contextualmente nulo de impureza (digamos, la cantidad de plomo es ≤ 0.1), lo que lo hace puro, pero tiene una cantidad de plomo > 0.1 ²⁴.

Esta segunda interpretación hace que (48') sea contradictoria. La cantidad de plomo del oro no puede ser mayor y menor (o igual) que 0.1. Desde luego, al escuchar (48') nuestra inclinación natural es a interpretarla como (i). Esto simplemente porque opera un principio de caridad básico, que usamos siempre que hablamos. Fijamos el estándar contextual de modo que (48') salga verdadera. De este modo, es posible explicar por qué podemos llegar a interpretar (48) como expresando una contradicción. Esta es una interpretación no usual, pero disponible²⁵. Ahora bien, si "puro" fuera una *AGAMA*, (48') *siempre* debería sonarnos contradictoria. Lo mismo sucedería con (49) si "lleno" lo fuera. Y (21)-(22) y (48), deberían expresar falsedades en todos los contextos. Pero esas predicciones son incorrectas, como reconoce el propio Unger.

No obstante, como vimos, incluso si los $TX=TRA$, ello no implica que no podamos interpretar cualquiera de estas oraciones como contradictoria. En particular, si los TX máximos son *TRAMA* logramos esa lectura simplemente fijando de cierto de modo especial el estándar contextual de los mismos, de acuerdo a las peculiaridades del caso. Claro está, en general, respetamos el

²⁴ Obviamente, la precisión involucrada aquí es un mero artilugio que no rige en la mayoría de los contextos (salvo quizás en una orfebrería). No obstante, las dos lecturas pueden estar presentes sin necesidad de asignar un valor preciso al grado de impureza involucrado. (i) El oro posee un grado contextualmente nulo de impureza, $\leq R$, pero posee cierto grado de impurezas, $\leq R$ (ii) El oro posee un grado contextualmente nulo de impureza, $\leq R$, pero tiene cierto grado de impurezas $> R$.

²⁵ Nótese que hay una diferencia importante entre (a) El oro es puro pero tiene ciertas impurezas, y (b) El oro es puro pero es impuro*. (b) suena efectivamente contradictoria. Ello es compatible con la hipótesis de que "puro" es un *TRAMA*. El oro no puede, a la vez, satisfacer y no satisfacer el grado contextualmente pertinente de pureza. (48) puede ser particularmente engañoso ya que parece decir que el oro no tiene impurezas, pero que tiene impurezas (ya que tiene vestigios de plomo). Esto parece, efectivamente, una contradicción. Pero si el oro no es impuro, entonces es puro. (48') desarticula la falsa impresión de que (48) sólo posee una lectura inconsistente.

principio de caridad y fijamos el estándar de modo de evitar imputar una contradicción a nuestro interlocutor.

Esto opera de modo diferente en cada caso. Por ejemplo, en el caso de (49) tenemos dos lecturas:

(i) el vaso en cuestión tiene un grado contextualmente nulo de vacío (digamos, la cantidad de vaso sin ocupar es ≤ 0.1), lo que lo vuelve lleno, pero podría tener un grado mayor de vacío, esto es, es posible que este mismo vaso tuviera una cantidad de vaso sin ocupar de 0.01 (o quizás de 0.001...), lo que lo volvería más lleno de lo que está ahora.

(ii) el vaso en cuestión tiene un grado contextualmente nulo de vacío (la cantidad de vaso sin ocupar es $=0$), lo que lo vuelve lleno, pero podría tener un grado mayor de vacío, esto es, es posible que este mismo vaso tuviera una cantidad de vaso sin ocupar < 0 .

En esta segunda lectura (49) es inconsistente. No se puede tener una cantidad de vaso sin ocupar < 0 . De este modo, es posible explicar tanto nuestra intuición de que podemos usar estas oraciones para proferir verdades como nuestra intuición de que, en algunos casos, estas oraciones parecen contradictorias.

Como vemos, si bien el desafío de Unger es pertinente para cuestionar la hipótesis de que los $TX=TR$, es inútil para cuestionar la tesis de que los $TX=TRA$. La razón por la cual podemos interpretar de modo inconsistente estas oraciones y no las oraciones que involucran TR es, ni más ni menos, que estas oraciones involucran TRA , no TR . Las oraciones que involucran TRs no tienen la lectura inconsistente. Pero, a diferencia de la hipótesis de Unger-Kennedy, esta última hipótesis explica de modo sencillo cómo llegamos a las lecturas aparentemente verdaderas de estas oraciones. Por lo tanto, como antes, vemos que existen diferencias atendibles entre los TX y los TR , pero que esas diferencias no muestran necesariamente que los TX son insensibles al contexto de uso. La hipótesis

alternativa según la cual son *TRA* parece explicar todos los datos a los que apelan Unger y Kennedy, y algunos otros que ellos no pueden explicar.

1.5. La semántica de las OAC

Incluso sin resolver la cuestión de fondo de si los *AGA* son efectivamente insensibles al contexto de uso, podemos comprender ahora cómo se vale Unger de la distinción entre *AGA (TA)* y *AGR (TR)* para construir su caso a favor del Escepticismo. Para hacerlo, debemos introducir primero su distinción entre los términos absolutos básicos (*TAB*) y los términos absolutos no básicos (*TANB*).

A basic absolute term is an absolute term which is not (naturally) defined in terms of some other absolute term, not even partially so. I suspect "straight" is such a term, and perhaps "flat" is as well. But in its central (geometrical) meaning, "cube" quite clearly is not a basic absolute term even though it is an absolute term. For "cube" means, among other things, "having edges that are *straight* and surfaces which are *flat*": and "straight" and "flat" are absolute terms. While "cube" does not admit of qualification of degree, "flat" and "straight" do admit of such qualification. Thus, all relative terms and all basic absolute terms admit of constructions of degree (Unger, 2006: 7-8).

Dada esta definición, un objeto es un cubo si, (entre otras cosas) tiene superficies planas. "Cubo" es un *TANB*. Del mismo modo, argumenta Unger, "saber" es un *TANB*. Alguien sabe que *p* si, (entre otras cosas) tiene la certeza de que *p*.

Valiéndose de esta distinción, Unger argumenta que, asumiendo algunas cosas razonables sobre el mundo, así como es muy dudoso que existan efectivamente superficies *realmente* planas, es dudoso que existan creencias sobre las que tengamos una certeza *absoluta* de su verdad. Pero entonces es dudoso que existan objetos *realmente* cúbicos y creencias *realmente* conocidas (Unger, 2006: 10-

19). De hecho, los argumentos escépticos nos llevan a pensar que nadie puede saber nada, o casi nada, sobre el mundo empírico²⁶.

El argumento *AI* nos ayuda a vislumbrar el verdadero significado de las *OAC*. Contrariamente a lo que podríamos pensar a primera vista, estas oraciones imponen un estándar semántico que nosotros no podemos satisfacer. Es por ello que la mayoría de las *OAC* son falsas (con la excepción de algunas oraciones especiales, que por otra parte no nos restituyen nuestro optimismo pre-escéptico, como “si no estoy siendo engañado por un científico maligno, y no sufro de alguna suerte de engaño similar, entonces sé que tengo manos”²⁷).

De modo esquemático, el argumento de Unger procede así:

- (1) “Saber” es un *TANB*. Dado el significado de las *OAC* (como una cuestión de necesidad lógica) alguien sabe que *p* si (entre otras cosas) tiene la certeza (ABSOLUTA) de que *p*
- (2) Es dudoso que alguien pueda tener una certeza absoluta de que *p*, de hecho:
- (3) Es razonable suponer que nadie puede tener una certeza absoluta de que *p*
- (4) Es razonable suponer que nadie sabe que *p*

(1) se sigue de la definición de *TANB*. Es natural definir, cuando menos parcialmente, “*x* sabe que *p*” apelando a “*x* tiene la certeza ABSOLUTA de que *p*”. Obviamente, no es mandatorio hacerlo así. Sin embargo, Unger cree que, como en el caso de otros *TA*, este es un veredicto fuertemente sugerido por el método de las inconsistencias. De acuerdo a este método suponemos que si, luego de una reflexión concienzuda, una oración suena absurda, ello se debe a que, efectivamente, tiene condiciones de verdad inconsistentes o insatisfacibles. Una

²⁶ De hecho, este argumento de Unger sirve para concluir que nadie puede saber que $98+2=100$, ya que para saber eso deberíamos tener una certeza absoluta, mayor que cualquier certeza concebible sobre cualquier asunto, acerca de esa proposición. Pero, como es dudoso que ese sea el caso, entonces nos sabemos que $98+2=100$. (Unger, 2006: 15)

²⁷ Unger discute estas y otras excepciones, inmunes al argumento *AI* en (1975: 17-24). Ignoraré estos casos en lo que sigue.

vez reconocido esto, buscamos una hipótesis semántica que explique este parecer. Ahora bien, “realmente sé que está lloviendo, pero no tengo certeza de ello” suena intuitivamente inconsistente²⁸. Por lo tanto, es plausible suponer que es, efectivamente, inconsistente. Y es plausible suponer, además, que ello se debe a que una de las condiciones semánticas del predicado “saber que *p*” es “tener certeza ABSOLUTA de que *p*” (Unger, 2006: 18). Por otro lado, (2) y (3) se siguen de una reflexión somera sobre las condiciones semánticas de los *TA* en general y algunos supuestos razonables sobre cómo es el mundo (Unger, 2006: 13-16).

Obviamente, el paso más polémico de este argumento es el primero. No obstante, si olvidamos por un momento la hipótesis según la cual los $TX=TRA$ y aplicamos el método de las inconsistencias, el argumento de Unger tiene cierto valor. Debemos reconocer que una de las hipótesis semánticas razonables sobre las *OAC* es, efectivamente, la hipótesis según la cual la actitud de certeza ABSOLUTA es una de las condiciones necesarias para el conocimiento. Unger defiende este supuesto clásico apelando al método de las inconsistencias. Y, si bien es cierto que ese método no implica lógicamente la conclusión escéptica, la sugiere fuertemente. Claro está, si “saber” es un *TRA*, entonces nuestra intuición de inconsistencia no debería llevarnos a concluir que un requisito para saber que *p* sea tener la certeza ABSOLUTA (independiente de todo contexto) de que *p*. Quizás todo lo que se requiere para saber que *p* sea tener un grado contextualmente nulo de dudas acerca de la proposición *p*. No obstante, es innegable que “saber que *p*” es claramente distinto a “tener confianza (la impresión) de que *p*”. “Tengo confianza (la impresión) de que *p*, pero no tengo certeza de que *p*” no suena inconsistente. Y Quizás ello se deba a que, en un caso, tenemos un *TA* y, en el otro, un *TR*.

²⁸ En este caso, como en los que vimos en la sección anterior, Unger se vale del énfasis, además del método de las consistencias, para lograr vislumbrar el (por él considerado) verdadero significado de los términos involucrados. De este modo, pretende descartar los modos rápidos de hablar como informando el significado de los términos estudiados.

1.6. Condiciones de verdad y condiciones de afirmabilidad

Según el escéptico la enorme mayoría de las *OAC* son falsas. Como nos muestra *AI*, no podemos saber ni siquiera cosas tan mundanas como que tenemos manos. Surge una objeción inmediata. Seguramente el Escepticismo es incorrecto, se dirá, porque nosotros no hablamos de ese modo. En muchas ocasiones decimos cosas como “sé que el avión despegará en una hora”, o “sé que Juan vino a la fiesta”. Y nos parece evidente que hemos hecho algo correcto al proferir estas palabras, que hemos dicho algo verdadero. El Escepticismo es incompatible con nuestra conducta lingüística; por lo tanto, debe ser falso. Obviamente, la dificultad mencionada no involucra exclusivamente a las *OAC*, sino que surge para todos los *TA*. Resulta extraño suponer que no puedo decir algo verdadero cuando digo de la mesa que tengo enfrente de mí que es plana. Resulta extraño suponer que decimos una falsedad cuando decimos que Phil Collins es calvo. Resulta extraño suponer que pasamos tanto tiempo diciendo falsedades, inadvertidamente.

Unger advierte que la hipótesis semántica escéptica no es realmente incompatible con nuestra conducta lingüística, sino más bien con nuestra impresión de que podemos utilizar las *OAC* para hablar con verdad (esto es, con cierta interpretación intuitiva de estas oraciones). Lo que resulta contra-intuitivo es suponer que estas oraciones, que obviamente nos resultan útiles, puedan serlo a pesar de ser sistemáticamente falsas.

If skepticism is right, then while we go around saying “I know”, “He knows”, and so on, and while we believe what we say to be true, all the while what we say and believe will actually be false. If our beliefs to the effect that we know something or other are so consistently false, then the terms of knowledge lead us into error systematically. But if these beliefs are really false, should we not have experiences which force the realization of their falsity upon us, and indeed abandon those beliefs? Consequently, shouldn't our experiences get us to stop thinking in these terms which thus systematically involve us in error? So, as we continue to think in terms of

knowledge and believe to ourselves to know all sorts of things, this would seem to show that the beliefs are not false ones and the terms are responsible for no error. Isn't it only reasonable, then, to reject a view which requires that such helpful common terms as "knows" and "knowledge" lead us into error systematically?(Unger, 2006: 5)

El Escéptico debe proponer una interpretación alternativa de nuestra conducta lingüística, compatible con su hipótesis semántica y que nos explique cómo pueden estas oraciones resultarnos útiles, a pesar de ser sistemáticamente falsas. La idea es separar la tesis de la corrección intuitiva que existe al proferir una determinada *OAC*, en cierto contexto (nuestra impresión de que no hay nada incorrecto al proferir las palabras "sé que Juan vino a la fiesta"), de la tesis de la verdad de lo expresado por una preferencia de esa *OAC*, en ese mismo contexto. La falsedad sistemática de las preferencias que utilizan *OAC* no implicaría la incorrección sistemática de nuestra conducta. Nuestra conducta lingüística está bien tal y como está; lo único errado sería nuestra interpretación intuitiva de dicha conducta²⁹.

Según Unger, los *TA* pueden cumplir su función en el lenguaje sin necesidad de expresar verdades. Esto es así porque, dados nuestros propósitos usuales, puede no haber ninguna diferencia práctica entre expresar un pensamiento verdadero y expresar un pensamiento falso, pero aproximadamente verdadero.

Suppose, for instance, that you falsely believe that a certain region of space is a vacuum. Suppose that, contrary to your belief, the region does contain some gaseous stuff, though only the slightest trace. Now, for practical purposes, we may suppose that, so far as gaseous contents go, it is not

²⁹ Más adelante, en la sección 2.11., apelo a esta misma idea de que hay diferentes tipos de errores semánticos a los que puede apelar un filósofo del lenguaje. Siempre y cuando haya buenas razones teóricas para hacerlo, es razonable postular errores en la interpretación que los hablantes hacen de su propia conducta. No obstante, resulta más oneroso postular la inadecuación de la propia conducta lingüística de los hablantes competentes, porque la conducta lingüística de los hablantes competentes es precisamente aquello que una teoría lingüística pretende explicar.

important whether that region really is a vacuum or whether it contains whatever gaseous stuff it does contain.(Unger, 2006: 5)

Cuando digo que el recipiente está vacío puedo comunicar un pensamiento útil, aunque literalmente falso. Por ejemplo, si te digo que la carne está envasada al vacío, puedo lograr comunicar un pensamiento útil (hay muy poco aire en el envase, en particular muy poco oxígeno); esto es así incluso si lo que dije es, estrictamente, falso. Del mismo modo, cuando digo que mi escritorio es plano, puedo expresar un pensamiento útil, si bien literalmente falso. Lo único importante para mis intereses prácticos es que el escritorio no tenga tantos accidentes como para impedir apoyar mi computadora en él sin inconvenientes.

Unger no explicita cuál sería la condición de afirmabilidad para las *OAC* o, más generalmente, para los *TA*. Sin embargo, es razonable suponer, con DeRose(2009: 125), que la regla diría aproximadamente algo del tipo:

CATA (Condición de Afirmabilidad para Términos Absolutos)
Cuando, dado cierto contexto de conversación, y dados ciertos fines e intereses prácticos compartidos, *x* está lo suficientemente cerca de satisfacer los requisitos semánticos para “*F*”, donde “*F*” es un *TA*, entonces es razonable, incluso si estrictamente falso, describir a *x* utilizando *F* (tenemos el derecho de comportarnos de este modo; estamos justificados al comportarnos de este modo).

Apelando a *CATA*, el Escéptico puede responder al cargo de proponer una semántica incompatible con nuestra conducta lingüística. Los *TA* pueden ser útiles incluso si nos comprometen con la falsedad generalizada y sistemática. Según el Escéptico, no debemos confundir la razonabilidad de proferir una oración, en cierto contexto, con su verdad³⁰.

³⁰ Hay un detalle interesante en lo poco que dice Unger sobre este asunto. La cita anterior, que habla sobre el vacío, involucra un caso en el que tenemos una creencia inadvertidamente falsa. Nosotros creemos que el recipiente está vacío. Nosotros creemos (erróneamente) estar expresando

Obviamente, existe la posibilidad de que las condiciones de verdad y de afirmabilidad de las *OAC* sean esencialmente idénticas a las que propone Unger. Sin embargo, como recuerda Stroud, esta posibilidad le sirve al Escéptico para *defenderse* de quienes afirman que el Escepticismo no puede ser verdadero porque es incompatible con nuestra conducta lingüística. Su sola existencia no es suficiente para argumentar a favor de la verdad del Escepticismo(2000: 49). Sobre todo si tenemos en cuenta la existencia de hipótesis alternativas sobre el significado de los *TX*, hipótesis según las cuales no es necesario postular una cantidad tan amplia de falsedades en nuestro discurso. No obstante, la apuesta del Escéptico sigue siendo su capacidad de explicar, de modo más satisfactorio que sus rivales, el poderío de varios argumentos escépticos clásicos, en particular, del poderío del *AI*. Pero entonces, podemos insistir, si hubiera alguna explicación alternativa de los datos, que pudiera desarmar la paradoja *AI* sin postular una clase tan extensa de

una verdad. Podría pensarse entonces que esta es una situación general, esto es, que *siempre* que utilizamos una oración que involucra un *TA*, y que expresa un pensamiento literalmente falso, creemos estar expresando una verdad. Si esto fuera así, entonces la explicación pragmática de Unger no sería vulnerable al principal cargo que le imputamos a la explicación de Kennedy-y que también aqueja a la postulación de una hipótesis-, esto es, que si él tiene razón nosotros deberíamos ser conscientes de estar hablando de modo impreciso siempre que usamos un *TA* (lo que es falso). Claro está, si proponemos subsumir este caso en el caso más general del discurso impreciso, o de la hipótesis, evitamos una explicación pragmática *ad hoc*, como la de Unger. No tenemos por qué postular un mecanismo pragmático *especial* para el uso de las oraciones que involucran *TA*. No obstante, si bien la hipótesis pragmática de Unger es *ad hoc*, no es *prima facie* inconcebible suponer que nuestro lenguaje podría funcionar de este modo. Según Unger, cuando digo “mi escritorio es plano” y creo estar expresando una verdad literal estoy, inadvertidamente, diciendo algo falso. Sin embargo, esta oración es afirmable, en su contexto, porque, dados mis propósitos prácticos, mi escritorio se acerca suficientemente a ser ABSOLUTAMENTE plano, sin serlo. Si bien esta manera de ver nuestra práctica lingüística no respeta de modo directo nuestra intuición de que al proferir esta oración estoy diciendo algo verdadero, podemos reinterpretar nuestra práctica usual a la luz de la hipótesis de Unger. Lo que sucedería sería que confundiríamos las condiciones de afirmabilidad de las oraciones que involucran *TA* con sus condiciones de verdad. La ventaja relativa de esta posición sobre la postulación de una hipótesis o de la imprecisión es que no predice, erróneamente, que al usar *TA* seamos conscientes de estar siendo imprecisos, o de estar exagerando. No obstante, no deja de ser cierto que la hipótesis suena *ad hoc*. Y, como veremos más adelante, esto no elimina una tensión esencial que aqueja a la teoría de Unger sobre las *OAC*; además, tampoco lo exonera de algunas rarezas involucradas en la postulación de una semántica tan exigente para los *TA*, y que tienen que ver con el aprendizaje del lenguaje.

falsedades en nuestro discurso, deberíamos adoptarla y evitar, de ese modo, el Escepticismo.

1.7. Escepticismo y Escepticismo radical

Según el Escepticismo la inmensa mayoría de las OAC son falsas. Pero, dados ciertos intereses prácticos, puede resultar adecuado y útil proferirlas asertivamente, porque pueden comunicar una idea aproximadamente correcta (aunque literalmente falsa). Según el Escepticismo radical la inmensa mayoría de las OAC son falsas. No solo eso: la mayoría de las atribuciones de justificación epistémica son falsas. Nadie puede saber nada, o casi nada, acerca del mundo exterior. Nadie puede estar justificado en creer nada, o en casi nada, respecto del mundo exterior. Nadie puede actuar racionalmente. La racionalidad humana es un mito. En la próxima sección, veremos algunas de las razones por las cuales no parece razonable adoptar un Escepticismo un poco menos que radical. En las secciones siguientes, estudiaremos las razones que llevaron a Unger a volverse un Escéptico radical y ofreceremos un argumento usual en contra de este tipo de posición. Como veremos, dada cierta tensión esencial en el argumento de Unger, no es posible que él se aferre al Escepticismo menos radical sin quitarle peso a su propia argumentación a favor de la semántica escéptica³¹.

³¹ Esto constituye una razón adicional en contra del Escepticismo menos radical lo que, como veremos, no son buenas noticias para el Escéptico. Incluso reconociendo los problemas a los que nos llevaría adoptar un Escepticismo un poco más prudente, se trata de una teoría un poco más creíble acerca de cómo funciona nuestro lenguaje; cuando menos, se trata de una teoría menos increíble que la teoría Escéptica radical a la que se ve llevado Unger.

1.8. No hay buenas razones para adoptar el Escepticismo- pero hay buenas razones para no hacerlo

1.8.1. ¿Existen términos absolutos?

La distinción entre los *TA* y los *TR* es polémica. Según la ortodoxia filosófica todas las oraciones cuyo predicado principal es un *AG* en la forma positiva tienen condiciones de verdad variables, generan casos penumbrosos y permiten que aparezca la paradoja sorites. Una posible manera de defender la ortodoxia sería *negar* los datos en los que se basan Unger-Kennedy. Podemos distinguir dos estrategias de negación: (1) Criticar la evidencia por defectos específicos en la argumentación. (2) Quitarle peso semántico a la evidencia e intentar explicarla pragmáticamente, caso por caso. Obviamente, las estrategias (1) y (2) pueden funcionar en tándem. Juntas constituirían una defensa tajante de la ortodoxia. Si una defensa tajante como esta fuera viable los $TX=TR$. Todos los *AG* serían *TR*. Sin embargo, incluso si uno cree, con la ortodoxia, que los *TX* poseen las características que Unger y Kennedy les niegan, los datos a los que ellos apelan parecen merecer alguna suerte de explicación sistemática alternativa. Ello motiva una tercera estrategia. (3) Aceptar la existencia de una distinción interesante entre los *TX* y los *TR*, pero negarse a aceptar la insensibilidad contextual de los *TX*. En lugar de pensar que la evidencia que sugiere la sensibilidad contextual de los *TX* es completamente equívoca, se trataría de intentar explicar las diferencias entre los *TX* y los *TR*, sin oscurecer sus diferencias. Si esta fuera la opción correcta, los $TX \neq TR$. Pero $TX \neq TA$ (*AGA*). Quizás, por ejemplo, los $TX=TRA$. Considerando los datos en su conjunto, esta estrategia parece la más promisorio, para quien pretende defender la ortodoxia. Como vimos, una parte de la evidencia es claramente inconcluyente respecto de la supuesta insensibilidad contextual de los *TX*. Pero los fenómenos mencionados por Unger y Kennedy sugieren la existencia de *algún tipo de distinción* entre los *TX* y los *TR*.

1.8.2 ¿Son realmente insensibles al contexto de uso los (así llamados) términos absolutos?

Unger logra evitar el cargo de exotismo semántico. Las *OAC* no son engendros aislados del lenguaje: pertenecen a una clase general de *TA*, cuyas condiciones semánticas son muy difíciles, o imposibles, de satisfacer. Sin embargo, si bien esto bloquea el cargo obvio de que la hipótesis semántica escéptica es irremediabilmente *ad hoc*, también obliga a Unger a postular la existencia de una clase amplia de términos del lenguaje cuyas condiciones de verdad son insatisfacibles. Esto, de por sí, es difícil de creer. Si Unger tiene razón, nosotros, hablantes competentes del lenguaje, continuamente proferimos oraciones falsas (como “mi escritorio es plano”), sin cometer ningún tipo de error fáctico (yo, por ejemplo, no cometo ningún error acerca de las características físicas de mi escritorio). Para evitar el cargo de exotismo Unger se ve llevado a generalizar el exotismo. Debe postular una explicación pragmática de lo que *prima facie* son intuiciones semánticas acerca del valor de verdad de las oraciones que involucran *TX*.

La postulación de la existencia de los *TA* resulta medianamente extravagante cuando analizamos los usos de estas expresiones. Por ejemplo, si Unger y Kennedy tuvieran razón, el significado de “puro” garantiza que “El oro puro = oro 3N puro” expresa una falsedad, en lugar de tratarse de una definición adecuada, emitida por los especialistas, en determinado contexto (la definición usual de los orfebres, por ejemplo)³². Claro está, Unger podría decir que, si bien esa oración expresa una falsedad literal, en este contexto, se puede usar para expresar un pensamiento verdadero, i.e., que el oro se acerca a ser **ABSOLUTAMENTE** puro, i.e., carente de todo tipo de impurezas, sin serlo.

³² Si se quiere, se puede precisar más la definición de los orfebres: “Oro puro = oro de pureza 3N o superior”.

No obstante, la explicación no funciona del todo bien en este caso. Se supone que los hablantes *confundimos* la *afirmabilidad* de una oración que involucra un *TA*, en determinado contexto, con su *verdad* literal. Sin embargo, esta confusión no generaría efectos prácticos de ningún tipo, lo que explicaría que no tengamos ninguna experiencia que nos muestre que nos hemos equivocado al actuar como actuamos. Se supone que, de este modo, podemos explicar por qué seguimos presas de la falsedad sistemática, sin hacer ningún intento por rectificarla. Pero si Unger tiene razón, la confusión de los especialistas genera al menos un efecto práctico: dado el verdadero significado de “puro” su definición es irreparablemente falsa. Por lo tanto, los especialistas son incapaces de definir correctamente el significado de los términos que utilizan. Pero uno esperaría que ellos fueran capaces, al menos en principio, de definir correctamente el significado de la expresión “oro puro”. Se supone que, en caso de duda, deberíamos acudir a los especialistas para conocer el verdadero significado de ciertas expresiones.

Naturalmente, se puede replicar que al definir de ese modo el significado de “oro puro”^E, en realidad, ellos están introduciendo una expresión técnica, que tiene un significado estipulativo, diferente del significado de la expresión usual “oro puro”. La definición “Oro puro^E = oro 3N puro” es verdadera, pero es completamente irrelevante para determinar el verdadero significado de la expresión usual “oro puro”. De este modo, se evita condenar a los especialistas a emitir definiciones irremediabilmente falsas. Sin embargo, subsiste una perplejidad. Resulta que si Unger tiene razón, los especialistas son menos rigurosos que los neófitos a la hora de estipular el significado de la expresión usual “oro puro”. Ellos introducen una expresión técnica “oro puro^E” que es menos exigente que la definición de la expresión usual “oro puro”. Por lo tanto, lo que los especialistas consideran oro puro lo es solamente porque ellos han relajado las exigencias que la gente común impone al oro para ser puro. Resulta extraño que sea es el modo en el que procede una estipulación de significado por parte de los

especialistas. En general, ellos parten de un uso vulgar y lo vuelven más preciso, en parte, exigiendo más de una sustancia para que cuente como un caso positivo que lo que los hablantes vulgares exigen de ella. En este caso, sin embargo, harían exactamente lo inverso.

Por otro lado, solemos pensar que las expresiones técnicas y las expresiones vulgares están relacionadas. Si un químico nos dice que ese charco que tenemos enfrente no contiene solamente agua, solemos aceptarlo. Después de todo, si alguien sabe lo que es el agua, este es el químico. Parte de nuestra aceptación tiene que ver con el hecho de que el químico puede hablar con mayor precisión que nosotros. Él utiliza una definición más exigente que nosotros. Pero si Unger tiene razón, los orfebres son esencialmente diferentes a los químicos, porque ellos utilizan una definición menos exigente que la nuestra. Por lo tanto, si somos nosotros quienes utilizamos el vocabulario más exigente, deberíamos poder objetarle a los orfebres por su uso apresurado de los términos, del mismo modo en el que el químico nos puede objetar a nosotros en el caso anterior. Sin embargo, nadie en su sano juicio le dirá jamás (seriamente) a un orfebre que él no vende oro puro en su tienda, sólo porque el oro de su tienda es 3N puro. Nadie le objetará (seriamente) a un orfebre que él no sabe realmente lo que es el oro puro. Esto es así porque suponemos que, si alguien sabe lo que es el oro puro, este es el orfebre. Suponemos que el orfebre posee un vocabulario más preciso que el nuestro o, en todo caso, que usa de modo más preciso nuestro mismo vocabulario. Pero si Unger tiene razón, este es otro error de nuestra parte. Es el orfebre quien debería aspirar al rigor del lenguaje vulgar. Uno se pregunta qué valor práctico tiene entonces la definición del orfebre. ¿Por qué diantres nos vimos llevados a pagarle a un especialista para que genere precisión donde ya la había?

Surge otra dificultad si consideramos el caso de los *AGAMI*. Si Unger tiene razón, yo puedo decir algo verdadero, en la tintorería, si digo que la camisa que me acaban de entregar esta húmeda, solo porque puedo utilizar un higrómetro y

detectar que posee una cantidad no nula de humedad. Por lo tanto, puedo reclamarle al tintorero que, según la política del local, me devuelva mi dinero. Esto resulta contra-intuitivo. El tintorero me responderá que la camisa no está húmeda³³. La respuesta natural para Unger consiste en señalar que lo que sucede en este caso es que dije algo verdadero, pero conversacionalmente inadecuado. Nuestra intuición de falsedad señala una inadecuación pragmática, no una verdadera falsedad. Sin embargo, tal y como está, *CATA* no nos sirve para dar una respuesta.

CATA Cuando, dado cierto contexto de conversación, y dados ciertos fines e intereses prácticos compartidos, *x* está lo suficientemente cerca de satisfacer los requisitos semánticos para “F”, donde “F” es un *TA*, entonces es razonable, incluso si estrictamente falso, describir a *x* utilizando F

CATA nos permite explicar lo que sucede cuando digo algo falso pero conversacionalmente adecuado. Nos sirve para explicar cómo se supone que confundimos la afirmabilidad con la verdad. Pero, en este caso, necesitamos que se nos explique cómo podemos confundir la no afirmabilidad con la falsedad. Una posible modificación de *CATA* es la siguiente:

*CATA** Cuando, dado cierto contexto de conversación, y dados ciertos fines e intereses prácticos compartidos, *x* está lo suficientemente cerca de no satisfacer los requisitos semánticos para “F”, donde “F” es un

³³ Hay una leve diferencia entre este caso y el caso de los *AGAMA*. Para Unger, al proferir “la mesa es plana” estoy diciendo algo falso en todo contexto. Pero resulta que no notamos esta falsedad porque, para los propósitos prácticos, no hay una diferencia relevante entre que la mesa sea REALMENTE plana y que se aproxime lo suficiente a serlo. Por lo tanto, si Unger tiene razón, yo siempre podría decir algo verdadero al proferir “la mesa no es plana”. No obstante, en este caso no surge un problema análogo para Unger porque, efectivamente, tenemos la intuición de que siempre, o cuando menos la mayoría de las veces, podemos decir algo verdadero al proferir esa oración. Ello no quiere decir que la posición contextualista tenga problemas aquí. Como nos enseñó Lewis, el contextualista puede explicar este fenómeno subsumiéndolo como un caso de acomodación(1979).

TA, entonces es razonable, incluso si estrictamente falso, describir a *x* utilizando no-*F*

El problema es que adoptar *CATA** supone disociar por completo la semántica de los *TA* de sus condiciones de uso. Si la camisa está húmeda, entonces debería ser razonable decirlo. Pero según Unger, lo razonable es decir que no está húmeda. Lo razonable sería decir algo falso. Eso es extraño. Desde luego, hay casos en los que puede resultar irrazonable decir algo verdadero porque se genera una implicatura conversacional falsa, como cuando digo que Juan tiene dos hijos e implico que sólo tiene dos hijos, lo que resulta ser falso. Pero estos dos casos no son asimilables. En el caso de la IC me abstengo de afirmar algo verdadero para no implicar conversacionalmente algo falso. En el caso que nos ocupa lo razonable sería decir algo falso (“la camisa no está húmeda”). En un caso no es razonable decir algo verdadero; en el otro lo razonable sería decir algo falso. La razón es misteriosa. Tampoco se trata de un caso usual en el que lo razonable, en un sentido muy amplio, es decir algo falso, como cuando una señorita nos pregunta cómo le queda un vestido que resulta claramente inapropiado para su porte.

Uno pensaría que, en general, y salvo algunas excepciones naturales, resulta razonable decir lo verdadero³⁴. Unger lo niega. Cuando menos si tenemos en cuenta los *AGAMI*, en general, y salvo algunas excepciones (quizás la de un químico midiendo la humedad con un higrómetro), lo razonable es decir algo falso. La razonabilidad y la verdad están separadas. Pero entonces, ¿qué utilidad tiene la postulación semántica para explicar nuestra conducta lingüística? ¿Qué relación tiene con nuestro uso de estas expresiones? Ninguna, al parecer. Parece ser una rueda que gira en el aire. Si bien digo algo falso al proferir “la camisa no está húmeda”, es razonable proceder de ese modo. Pero resulta más natural suponer que la preferencia es razonable porque es verdadera y aceptar que, salvo algunas

³⁴ Otra excepción diferente que no le sirve a Unger: la afirmación de una proposición que está presupuesta conversacionalmente.

excepciones conocidas, siempre resulta razonable decir algo verdadero. Unger se niega arbitrariamente a aceptar que, al menos aquí, la razonabilidad de una preferencia sugiere fuertemente su verdad (en este caso, que la irrazonabilidad de proferir “la camisa está húmeda” sugiere fuertemente su falsedad).

Claro está, las cosas *podrían* funcionar como él propone; pero no hay buenas razones no *ad hoc* para suponer que lo hacen. Nótese que los únicos casos que involucran el adjetivo “húmedo” y que podrían ser explicados naturalmente por su hipótesis semántica, son aquellos en los que tenemos la intuición de estar diciendo algo verdadero al decir de una superficie muy ligeramente húmeda que lo está (quizás como parte de un experimento en un laboratorio). Pero se supone que la semántica de una expresión debería explicar sus usos, en especial sus usos centrales y usuales, no algunos pocos casos exóticos. El problema de fondo parece ser que lo que Unger pretende relegar a condiciones de afirmabilidad de los *TX* son, en realidad, las condiciones de verdad (contextualmente sensibles) de dichos términos. Unger corre el riesgo de deslindar por completo la semántica de los *TX* de su uso y, de este modo, corre el riesgo de postular una semántica inútil y arbitraria.

Contra Unger, resulta razonable suponer que los *TX*, siendo diferentes a los *TR* poseen, como estos, sensibilidad contextual, lo que explicaría nuestras intuiciones semánticas con mayor naturalidad que suponiendo que son *TA*. Quizás son *TRA*, lo que explicaría además algunos aspectos de su comportamiento que no podemos explicar suponiendo, con la tradición, que son *TR*. Pero, en todo caso, suponer que son *TA* genera ciertas consecuencias exóticas, que sería bueno evitar.

1.8.3. ¿Cómo se supone que aprendemos el significado de los términos absolutos?

Una segunda dificultad que genera la hipótesis de Unger tiene que ver con el aprendizaje del lenguaje. Resulta natural suponer que aprendemos el significado de muchos adjetivos por ostensión. Para aprender el significado de un adjetivo

cualquiera de este modo, se nos señala un número suficiente de casos paradigmáticos que satisfacen el predicado en cuestión y esto nos permite, eventualmente, aprender su significado. Obviamente, esta no puede ser toda la historia de cómo ocurre el proceso de aprendizaje; pero es una parte esencial de esa historia. En un amplio número de casos, este proceso ocurre a muy temprana edad. Ahora bien, si Unger tiene razón, existe en el castellano un conjunto amplio de términos, los *TA*, que suelen no tener ejemplificaciones positivas, o que tienen muy pocas ejemplificaciones positivas (tan pocas que es dudoso que todos los hablantes competentes, que aprendieron a usar las expresiones, a muy temprana edad, pudieron tener contacto con ellas). Si esto es así, el bosquejo de explicación del proceso de aprendizaje del significado de los adjetivos, que apela a la ostensión, no está disponible para quienes postulan la existencia de una clase amplia de *TA*. Pero entonces, ¿cómo se supone que aprendemos el significado de los *TA*? (Unger, 1975: 71-2) Por ejemplo, ¿cómo aprendemos el significado de expresiones como "x es plano" si nunca tenemos contacto con superficies realmente planas en nuestra experiencia? En principio, esta no es una dificultad ni para quienes creen que los $TX=TR$ ni para quienes creen que los $TX=TRA$, porque ellos no niegan la existencia de casos paradigmáticos que ejemplifican los predicados involucrados, y a los que se puede apelar para el aprendizaje ostensivo.

Unger señala que el aprendizaje del significado *no tiene por qué* requerir la existencia de casos ejemplares. Sin embargo, su respuesta es muy débil; queda claro que lo que él tiene en mente es tan solo la *posibilidad lógica* de que pudiéramos aprender a hablar sin necesidad de recurrir a casos ejemplares. "If you just come into existence with a brain just like a small infant has, you could learn the meaning of 'flat', and of 'red', by stimulation through electrodes. No actually flat or red things are logically required."(Unger, 1975: 72) Pero, obviamente, la mera posibilidad lógica de una posición no constituye evidencia a favor de la misma. La

posición no gana un ápice en plausibilidad sólo porque es una de las tantas posibles teorías acerca del aprendizaje del lenguaje que no es contradictoria³⁵.

La consideración de algunas posibles explicaciones alternativas, consistentes con la hipótesis semántica de Unger y un poco más creíbles, no mejora la situación para el Escéptico.

(A) El maestro dice: “x es plano”, un número suficiente de veces, respecto de superficies no planas. El alumno entiende que el maestro está diciendo que cada una de estas cosas satisfacen la propiedad abstracta (que él posee de modo innato) *ser ABSOLUTAMENTE plano*. Dado que lo que dice el maestro es literalmente falso –y el alumno sabe eso–, eventualmente, el alumno comprende cuáles son las condiciones de *afirmabilidad* para “x es plano” y, eventualmente, logra abstraer las CATA en general. Esta posición tiene un defecto crucial y es que no es una explicación de cómo se supone que aprendemos el significado de los TA; el conocimiento innato al que se apela no es estructural o formal, tiene contenido. Pero entonces simplemente venimos a este mundo con conocimiento sustantivo acerca del significado de los TA. Apelar a este tipo de conocimiento innato solo para ofrecer una réplica a la dificultad de la hipótesis semántica de Unger para explicar el aprendizaje del significado de los TA es completamente *ad hoc*.

(B) (i) en un primer momento, el maestro le presenta al niño evidencia exclusivamente negativa. (Señalando x) “esto no es plano, porque

³⁵ Más inútil todavía es su mención de la posibilidad escéptica russelliana de que hayamos empezado a existir hace 5 minutos, unida a la posibilidad escéptica de que seamos cerebros en cubetas, para mostrar que ni siquiera es necesario que exista un proceso de aprendizaje –o, siquiera, de uso del lenguaje. “If you just came into existence à la Russell, along with the things outside of you, you might still understand (almost) any ordinary word, even words as ‘simple’ as ‘red’ and ‘pain’, much less ‘flat’. But you would not have been taught them from paradigm cases. If no one else were around at *any* time either, then *no one* would *ever* be a teacher or learner of these words, but you would *still* understand them. Further, if you also were always hooked up to electrodes, being stimulated by an ‘accidentally arrived’ computer from your first moment on, you would never have the opportunity to apply ‘red’ to any physical object, and so for ‘flat’.” (Unger, 1975: 72)

tiene irregularidades”; (señalando y) “esto no es plano porque tiene irregularidades, aunque muy difíciles de detectar”... (ii) el aprendiz infiere, mediante un proceso de abstracción, la condición semántica de “plano”: se percata de que para que una superficie cuente como plana, debe carecer por completo de todo tipo de irregularidades (incluidas las irregularidades muy difíciles de detectar) (iii) luego, en otro momento, el maestro comienza a presentarle evidencia mixta; esto es, dice de algunas cosas que son planas (el escritorio, el piso) y de otras que no lo son (la montaña, la pendiente). (iv) De este modo, el aprendiz aprende la *CATA*; se da cuenta de que, en algunos casos, si *x* se acerca lo suficiente a ser realmente plano (sin serlo), es aceptable decir que *x* es plano si, dados ciertos fines prácticos, no hay una gran diferencia entre que *x* sea realmente plano y que se acerque lo suficiente a ser realmente plano. El problema es que el paso (i) es falso. La evidencia es mixta desde el comienzo.

Ni A ni B son satisfactorias. La postulación de *TA* vuelve innecesariamente difícil la explicación del aprendizaje del significado de los *TX*.

1.8.4. ¿Quién querría ser un Escéptico?

Como señala DeRose, la estrategia pragmática de Unger tiene la virtud de ser suficientemente general. En lugar de postular un mecanismo *especial* para las *OAC*, apela a un mecanismo *general*, que operaría para todos los *TA* (2009: 125). Sin embargo, como nos recuerda Stroud, una cosa es que le sirva al Escéptico para defenderse de algunos cargos obvios en su contra; otra cosa, bien distinta, es que sea una teoría creíble de cómo funciona el lenguaje (2000: 49). Ya vimos que la propia existencia de los *TA* es polémica. Y vimos que, incluso si hubiera términos así en el lenguaje, sería difícil explicar cómo se supone que aprendemos su significado. Por otro lado, el mero hecho de que aceptemos la existencia de los *TX*, y su diferencia con los *TR*, no implica que aceptemos la corrección de una teoría

como la de Unger-Kennedy, que debe negar su sensibilidad contextual y apelar a una explicación pragmática de la misma.

Dichas explicaciones pragmáticas son problemáticas. Como vimos, la apelación de Kennedy a la diferencia entre vaguedad/imprecisión no da cuenta de todos los fenómenos pertinentes. No somos conscientes de estar usando *imprecisamente* el lenguaje al decir de alguien que tiene 3 pelos en la cabeza que es calvo. De hecho, salvo en algunos contextos especiales, luego de ser desafiados por alguien que niega que un sujeto con 3 pelos en la cabeza sea calvo, nunca nos retractamos de lo dicho, ni vemos la necesidad de recurrir al “verdadero” significado de “calvo” para concederle la razón. Por lo tanto, contra Kennedy, parecería que la tesis $TX=TRA$ explica mejor los datos que la tesis $TX=TA=AGA$. Y las cosas no mejoran si, por ejemplo, postulamos una hipérbole. Como señala MacFarlane, cuando utilizamos una hipérbole somos conscientes de ello. Pero no sucede lo mismo cuando usamos las *OAC*. Simplemente, la fenomenología de nuestro objeto de estudio contradice esta hipótesis (MacFarlane, 2005). Por otro lado, aceptar la explicación pragmática de Unger, en términos de *CATA*, supone negar innecesariamente nuestra intuición de que algunas oraciones usuales (como “el oro puro existe”, “tengo un anillo de oro puro”, o “la camisa no está húmeda”) son verdaderas, lo que genera resultados poco creíbles.

Todo esto sugiere la plausibilidad de una alternativa que le atribuya peso *semántico* a la evidencia que sugiere la sensibilidad contextual de los *TX*. Al considerar la evidencia en su conjunto, parece razonable suponer que debería haber alguna teoría *semántica* que explicara el comportamiento de estos términos, tanto cuando se comportan de modo aparentemente insensible al contexto, como cuando se manifiestan en el sentido inverso.

Teniendo en cuenta estas dificultades a la hora de defender una teoría como la de Unger-Kennedy, es posible ofrecer un argumento natural en contra del Escepticismo. Como señala DeRose, un problema para Unger es que, al intentar

evitar el exotismo, lo generaliza (2009: 126). Logra evitar la postulación de una tesis exótica para las *OAC*, pero termina por postular una tesis exótica para un amplio conjunto de términos: los *TX*. El problema de fondo sigue siendo el mismo. Nuestro lenguaje no parece funcionar de ese modo.

[...] a general contextualist account of the use of what Unger calls 'absolute' terms, which utilizes Unger's proposed context-variable warranted assertability condition as a truth-condition of the relevant assertions, and which thereby avoids the systematic falsehood that plagues Unger's general account, will always be available, so it's difficult to see where the pressure to accept Unger's impossibly demanding invariantist account will come from (DeRose, 2009: 125-6).

La alternativa que propone DeRose es, naturalmente, la de adoptar una teoría contextualista sobre los *TX* en general, y sobre las *OAC* en particular, tomando sus condiciones de afirmabilidad como condiciones de verdad contextualmente sensibles. Esta salida es atractiva en general, si es que el Contextualismo nos ofrece una semántica satisfactoria para las *OAC* que nos permita desarticular de modo no escéptico la paradoja *AI*. Sin embargo, en el próximo capítulo daré razones para pensar que este no es el caso. Este resultado parcial milita en contra de la estrategia argumental expresada en el pasaje de DeRose. No obstante, más allá de cuál sea en definitiva la teoría correcta acerca de los *TX*, es indudable que la teoría favorecida por Unger y Kennedy tiene serias dificultades. Y si bien, como argumentaré más adelante, el Contextualismo Epistémico tiene dificultades, uno podría adoptar una teoría esencialmente contextualista acerca de los *TX* y proponer una manera alternativa, no contextualista, de evitar el Escepticismo radical³⁶. El No-

³⁶ A veces se usa "Contextualismo" para definir una posición muy específica en la Filosofía del Lenguaje, según la cual, en la determinación de las condiciones intuitivas de verdad de las preferencias, puede intervenir libremente el contexto de uso en el que ocurre la emisión, sin que el proceso de interpretación sea guiado y conducido por la sintaxis de las expresiones utilizadas. Stanley, por ejemplo, se opone a esta manera de concebir el proceso interpretativo, pero defiende una versión refinada de la concepción clásica sobre los adjetivos gradables, según la cual, éstos son sensibles al contexto (2007). En mi sentido, más amplio, Stanley sería un Contextualista.

Factualismo es una de esas alternativas, que quisiera poner a consideración³⁷. Lo importante es percatarnos de que el comportamiento ligeramente peculiar de ciertas expresiones (los *TX*) no nos obliga volvernosc escépticos.

Como vimos, la Teoría Escéptica (un poco menos radical) tiene dificultades. La postulación semántica involucrada tiene costos bastante altos que pagar. Esto podría explicar, en parte, por qué Unger profundiza su Escepticismo, adoptando un Escepticismo radical, si bien no es esa su razón explícita al respecto. Las últimas secciones de este capítulo, exponen sus razones explícitas para adoptar el Escepticismo radical, y nos recuerdan por qué su adopción es desastrosa³⁸.

1.9. Nihilismo de la justificación

Según la posición escéptica que hemos estudiado, y criticado, no podemos saber que *p* (pues para saber que *p* deberíamos estar en la mejor posición epistémica posible respecto de *p* –deberíamos tener la certeza ABSOLUTA de que *p*–, lo que no sucede nunca, o casi nunca); no obstante, es posible proferir asertivamente “sé que *p*”, en determinado contexto, siempre y cuando, para los propósitos prácticos, no haya ninguna diferencia efectiva entre tener la certeza ABSOLUTA de que *p* y

³⁷ Según Unger la verdad de “sé que *p*” requiere que quien la profiere tenga una certeza ABSOLUTA de que *p*, pero es posible afirmarla en un contexto en el que sólo se posee un grado suficientemente grande, no nulo, de certeza. Según el contextualista la regla de afirmabilidad indica, *grosso modo*, la condición de verdad de dicha oración. DeRose no es explícito, en este pasaje, acerca de cómo se instrumentaría esta estrategia, pero la idea general es comprensible y familiar. Para el contextualista, “*x* sabe que *p*” puede expresar diferentes propiedades, más o menos fuertes, en diferentes contextos de uso. Sin embargo, en las semánticas contextualistas usuales no aparece ninguna mención al grado de certeza del sujeto que profiere la oración. Según el no-factualista, dicho grado de certeza aparece en la condición de afirmabilidad de dicha oración.

³⁸ Al adoptar un Escepticismo radical de la justificación, reconocidamente paradójico, Unger abandona finalmente la metodología común con la que contábamos hasta aquí. Ya no es posible evaluar las virtudes de la tesis semántica escéptica y compararlas con las virtudes de sus alternativas no escépticas, a la hora de honrar nuestras intuiciones lingüísticas. Si Unger tiene razón, nuestro lenguaje es profundamente defectuoso y nos lleva a paradojas irresolubles. Por lo tanto, sería equivocado buscar una teoría que honrara unas intuiciones que se juzgan profundamente equivocadas. Lo que deberíamos hacer sería aceptar la paradoja y el absurdo. Quizás este es el tipo de postura que se suele tener presente cuando se dice comúnmente que el Escepticismo se auto-refuta.

estar en un estado psicológico muy similar a este, lo que vuelve razonable dicha preferencia. Más allá de los problemas que genera, esta posición tiene la ventaja de que el Escéptico puede proclamar cierto tipo de *justificación* a la hora de sostener su tesis, si bien no puede, obviamente, asegurar que *sabe* que es correcta.

While one may first find it shocking to have this thesis thrust upon one, the blow may be softened by accepting the idea that even if one never *knows* anything, one may at least be reasonable and *justified* in various things. For if this idea is correct then, in particular, one may be justified and reasonable in believing certain things to be so. One of these things might even be the thesis of skepticism about knowledge. (Unger, 2006: 96)

No obstante, Unger cree que este es un consuelo espurio. Según su posición oficial no es posible refugiarse en la razonabilidad. El Escepticismo menos radical conduce necesariamente a un Escepticismo radical, conduce necesariamente al nihilismo de la justificación.

On becoming more convinced of the truth of scepticism about knowledge, I have tried the retreat to the position that at least one is reasonable or justified in all sorts of things. But in this paper, I will argue that this retreat is impossible. I will argue that universal scepticism of the first type logically entails universal skepticism of the second: If it is true that nobody ever knows anything to be so, then it follows that it is also true nobody is ever (even the least bit) reasonable or justified in anything, in particular, in believing anything to be so. (Unger, 2006: 97)

El argumento de Unger en contra de la razonabilidad es, básicamente, el siguiente:

- (i) Si estoy justificado en creer que p, porque creo que q, entonces sé que q
- (ii) No es posible saber que q

(iii) No estoy justificado en creer que p (Unger, 2006: 98-100)³⁹

Unger apoya (i) utilizando el método de las inconsistencias. "We hear it as inconsistent to say 'His *justification* was that it was raining, but he *didn't know* that it was' "(2006: 109) Dado que una reflexión (no tan) concienzuda nos lleva a este resultado, podemos lanzar la hipótesis de que es imposible estar justificados en creer que p , porque q , si no sabemos que q . Partiendo de ciertas inconsistencias intuitivas Unger llega al nihilismo de la justificación.

(51) Estoy *justificado* en creer que 83 es primo, porque solo es divisible por sí mismo y por la unidad, pero *no sé* si 83 solo es divisible por sí mismo y por la unidad*

(51) suena inconsistente. Utilizando ejemplos como este, Unger concluye que (i) es verdadera, valiéndose del método de las inconsistencias. No hay nada de peculiar en (51). De aquí que su inconsistencia apoye la verdad de (i). En general, este tipo de ejemplos apoya la primera premisa. Pero (i) es una proposición general. Y, dado que Unger ya argumentó a favor de (ii) –ya que, según él, saber que q supone tener la certeza ABSOLUTA de que q , lo que no es posible- tenemos un argumento a favor de (iii). No podemos estar justificados al sostener cualquier creencia, sobre cualquier asunto. La razonabilidad humana es un mito.

Obviamente, esta consecuencia contra-intuitiva nos puede llevar a considerar todo el argumento como una reducción al absurdo de alguna de sus premisas, o de alguno de los principios que utilizamos para derivar su conclusión. No obstante, Unger decide aceptar la conclusión como verdadera. Claro está, al hacerlo, se niega a sí mismo la posibilidad de aceptar *justificadamente* esa

³⁹ He obviado varias de las calificaciones que se deben hacer para justificar las premisas de este argumento y que Unger expone en su texto(2006). No obstante, los detalles no son importantes aquí; podemos concederle todos los detalles a Unger sin que ello elimine el problema principal que acarrea su postura.

conclusión. No obstante, considera que, en el fondo, esa es la verdadera y profunda conclusión que debemos extraer a partir de los argumentos escépticos.

1.10. ¿Escapando al nihilismo? Dos estrategias insatisfactorias

¿Puede un Escéptico escaparle al nihilismo de la justificación? Una alternativa obvia es considerar que el argumento anterior constituye una reducción al absurdo de alguna de sus premisas. Quizás, por ejemplo, es posible saber que p , incluso sin tener una certeza ABSOLUTA de que p . Según esta alternativa, el problema surge porque aceptamos el Infalibilismo, la idea de que para saber que p es necesario eliminar toda posibilidad de error. Según una posición falibilista, no es necesaria tal cosa. Pero, obviamente, por más atractiva que sea esta posición, es completamente inútil para un Escéptico. El Infalibilismo es el corazón de la posición escéptica; subrayar nuestras intuiciones infalibilistas es, en el fondo, la estrategia del Escéptico. Podemos, claro está, abandonar el Infalibilismo junto con el Escepticismo y buscar una solución no-escéptica para la paradoja AI. Pero esta opción es inútil para un Escéptico.

Otra alternativa natural es cuestionar la confiabilidad del método de las inconsistencias, que fue un principio metodológico que utilizamos para llegar a nuestra conclusión. Quizás el mero hecho de que (51) nos suene absurda no constituye buena evidencia de que (i) es verdadera. Quizás no nos señala cuál es el verdadero significado de los términos involucrados en (i). Quizás puedo justificar mi creencia de que p en q , sin saber que q . Pero, obviamente, este camino también es inútil para el Escéptico. Si podemos cuestionar la confiabilidad del método en este caso, seguramente podremos cuestionar su confiabilidad cuando, valiéndonos de él, arribamos a nuestra conclusión escéptica. Si nuestra impresión intuitiva de que suena absurdo decir cosas como “estoy justificado en creer que p porque q , pero no sé que q ” no es evidencia suficiente para concluir que una de las

condiciones semánticas para justificar nuestra creencia de que p , en q , es saber que q , entonces, seguramente, nuestra impresión intuitiva de que suena absurdo decir cosas como “sé que p , pero no tengo la certeza de que p ”, tampoco es suficiente para concluir que una de las condiciones necesarias para saber que p es que tengamos la certeza de que p . Pero, en ese caso, la semántica escéptica quedaría completamente inmotivada.

No habiendo otras alternativas obvias, Unger se ve llevado a aceptar la conclusión nihilista. De este modo, se ve conducido a una especie de paradoja de la irracionalidad: concluir, utilizando la razón, que las formas básicas de la razonabilidad son imposibles⁴⁰. Además, de este modo, le cierra el camino a una posible defensa de un Escepticismo más sutil que (pese a los problemas ya vistos) sigue siendo un poco menos increíble que el Escepticismo radical que termina por adoptar. No es posible defender esa posición porque *CATA* hace un uso esencial de las mismas nociones que Unger termina por desechar. Por ello, si Unger motiva su semántica, su pragmática debe tirarse a la basura. Y si conservamos su pragmática, su semántica se vuelve arbitraria.

1.11. Cómo volvernos escépticos. Un salto al vacío

Unger reconoce el carácter problemático de su posición.

According to our sceptical view, no one can ever be reasonable in anything. Consequently, if someone believes this view itself, then he will not be reasonable in believing it. And, indeed, from what we have more recently said, the view implies that he will be unreasonable in believing the view. Doesn't this mean an overwhelming paradox? Doesn't it mean that this much skepticism must be self-defeating, and, so, that it need not be taken seriously after all? Indeed, in terms of these arguments, even a rather conservative sceptic about knowledge will have these difficulties.(1975: 246)

⁴⁰Unger concluye que no es posible adoptar justificadamente posición alguna sobre cualquier asunto. Esto quiere decir que la adopción de su propia posición no es razonable.

No obstante, su reacción ante esta situación embarazosa es insatisfactoria. Culpa a nuestro lenguaje por ser profundamente defectuoso y declara que él se ha limitado a sacar a luz los problemas irresolubles que se encontraban bajo la superficie. Según la hipótesis genealógica de Unger, nuestros ancestros crearon un lenguaje que encarna una teoría errónea del mundo. Bajo el influjo (y el embrujo) de nuestro lenguaje pensamos, erróneamente, que toda posición que vaya radicalmente en contra de esa teoría implícita del mundo debe estar equivocada. Lo que deberíamos hacer, y que él no hace, es sustituir nuestro lenguaje por uno nuevo, que no tuviera los defectos irresolubles de éste.

As remarked repeatedly, our language embodies a theory which makes much depend on an impossibly demanding concept of knowledge. Having thought for so long in this language, and having no other comparable means available, anything which looks radically to undermine the theory and, so, our language, looks to be crazy, and also threatening to logic itself. But, I would believe that the look of craziness, and the appearance of a total threat to logic, owes more to our tremendous involvement with our language than to any real craziness, or any genuine threat to or defiance of logic. The thing for us to do, I suggest, is to break out of this involvement. (Unger, 1975: 246)

Probablemente, un simpatizante de Wittgenstein juzgaría esta situación del modo exactamente inverso. No es el lenguaje el que es profundamente defectuoso sino el análisis filosófico del mismo. La culpa no es del lenguaje sino del Escéptico. Simpatizo con esta manera de ver la situación. A mi entender, no necesitamos una corrección *radical* del lenguaje; necesitamos, eso sí, encontrar un análisis no escéptico del mismo.

De otro modo, deberíamos pagar un precio demasiado alto, deberíamos reconocer que si, luego de leer el libro de Unger, fuéramos a aceptar sus tesis principales, no lo haríamos racionalmente. Volvemos escépticos supondría entonces una especie de conversión mística. Si el libro de Unger no pretende impactarnos racionalmente quizás pretenda otra cosa. Quizás pretende

impactarnos como un golpe en la quijada. Negar esta hipótesis es hacerle un favor al Escéptico, mal que le pese. Es preferible concluir que Unger ha escrito un libro sumamente interesante, pero equivocado, que concluir que ha colocado sobre el papel, arbitrariamente, un montón de palabras sin sentido, que presuponen una imagen absolutamente falsa y paradójica del mundo. Después de todo, Unger utiliza un lenguaje que, se supone, es profunda e irreparablemente defectuoso y paradójico.

1.12. Una lección aprendida

El problema central para Unger es que el mismo método que lo lleva a su hipótesis semántica escéptica sobre las OAC lo lleva al nihilismo de la justificación. Dado el papel crucial de ese método en su argumentación, él debe elegir entre dejar inmotivada su semántica y dejar inmotivada su pragmática. Si niega la confiabilidad del método de las inconsistencias, intentando evitar el nihilismo de la justificación, para salvar la parte pragmática de la teoría, entonces quedará inmotivada su semántica⁴¹. Y si acepta dicho método, quedará condenada la parte pragmática, al costo de motivar, de modo no arbitrario, su semántica. Es por ello que Unger decide (¿razonablemente?, ¿siguiendo un ciego impulso del corazón?), profundizar su Escepticismo. Esa es la razón por la cual se compromete con el nihilismo de la justificación y tira por la borda la explicación pragmática sofisticada de nuestras intuiciones mooreanas. En definitiva, Unger no ofrece una *explicación* de la parte difícil de la paradoja. Lo que ofrece es una excusa para no tener ninguna explicación. Para ello, le niega toda inteligibilidad a nuestro lenguaje. La enseñanza general que deberíamos extraer de esta investigación es que nuestro lenguaje es profundamente defectuoso, ya que su análisis nos conduce a niveles progresivamente más profundos de paradojicidad. Una enseñanza

⁴¹ Ya que, como vimos en la sección 1.5., Unger utiliza de modo crucial el método de las inconsistencias para defender su hipótesis semántica sobre las OAC.

específica, es que nadie puede nunca estar justificado al creer que p , antes que no p . Como reconoce Unger, esto quiere decir que, en último término, no podemos aceptar racionalmente los argumentos escépticos porque, si los propios argumentos escépticos fueran correctos, sería imposible aceptar justificada y racionalmente posición alguna sobre cualquier asunto. Esta es una consecuencia desastrosa de la posición escéptica. No obstante, como vimos, es una consecuencia aparentemente inevitable si es que el Escéptico pretende ofrecer algún tipo de evidencia a favor de una semántica tan poco intuitiva para las OAC. Por lo tanto, un escéptico consecuente hará bien en adentrarse en posiciones cada vez más alejadas del sentido común. Y nosotros haremos bien en no acompañarlo.

Capítulo 2. Contextualismo

2.1. La aproximación contextualista al problema: su atractivo y sus limitaciones

De acuerdo con el Contextualismo acerca de las *OAC* -oraciones de la forma “*x* sabe que *p*”, donde *x* se sustituye por un sujeto y *p* por una oración-, el contenido proposicional expresado por una preferencia de una *OAC*, por parte de *S*, puede variar en diferentes contextos de atribución, c_1, c_2, \dots, c_n . En particular, en dos contextos de atribución diferentes, puede variar la fuerza de la posición epistémica requerida para que *S* cuente como sabiendo que-*p*, de modo que es posible que la misma *OAC* exprese una proposición verdadera en c_1 y falsa en c_2 - ya que c_2 requiere que la posición epistémica de *S* respecto de *p* (la proposición expresada por *p*) sea más fuerte que la posición epistémica de *S* respecto de *p* requerida por c_1 . A riesgo de motivar discusiones perimetrales que no vienen ahora al caso, puede ser útil tener en mente que el modo en el que los contextualistas piensan acerca de las *OAC* es similar al modo en el que usualmente pensamos acerca de las oraciones que contienen indéxicos.

Las teorías contextualistas de las *OAC* permiten enfrentar el puzzle presentado por *AI* de un modo novedoso (o de un modo que alguna vez fue novedoso, al menos) Prometen ser capaces de rescatar todos nuestros juicios intuitivos (i)-(iv) acerca de *AI*. La idea básica del Contextualismo es que el escéptico logra manipular los estándares semánticos requeridos para que *x* sepa que-*p* en cierto contexto *y*, de este modo, logra que tanto las dos premisas de *AI* como su conclusión sean verdaderas. Esto quiere decir que, en ciertos contextos, el escéptico es capaz de elevar los estándares epistémicos pertinentes, de tal modo que en esos contextos él puede afirmar, con verdad, que no sabe que tiene manos, o, si así lo prefiere, que no sabemos que tenemos manos. Esto se sigue por Modus Ponens de dos premisas verdaderas -siempre que el *PCC* sea verdadero, cosa que

el contextualista acepta. Sin embargo, ello no conlleva, de acuerdo con el contextualista, un resultado escéptico. ¿Por qué? Seguramente el lector ya imagina la respuesta. Simplemente porque, en los contextos usuales, en los que los estándares exagerados del escéptico no son pertinentes, las OAC responden a estándares más laxos. En esos contextos sabemos que tenemos manos, y sabemos otro sinnúmero de cosas acerca del mundo exterior. La clave para comprender la posición contextualista es subrayar la idea de *compatibilidad*. Las afirmaciones escépticas de que no sabemos que tenemos manos son verdaderas, en los contextos escépticos. Las afirmaciones usuales de que sabemos que tenemos manos son verdaderas, en los contextos usuales. Dado que una misma OAC puede expresar dos proposiciones diferentes, en dos contextos diferentes de atribución, la verdad de P1, P2, Con, en el contexto escéptico, no contradice la verdad de No-Con (i.e., “sé que tengo manos”) en un contexto usual (no escéptico).

Thus, it is hoped, our ordinary claims to know can be safeguarded from the apparently powerful attack of the skeptic, while, at the same time, the persuasiveness of the skeptical argument is explained. For the fact that the skeptic can invoke very high standards that we don't live up to has no tendency to show that we don't satisfy the more relaxed standards that are in place in more ordinary conversations and debates.(DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 185)

Como vemos, la solución contextualista al puzzle presentado por AI es particularmente sensible al diagnóstico del problema ejemplificado en la cita de DeRose (página 3 del presente trabajo)⁴². De este modo, el Contextualismo parecería capaz, al menos en principio, de enfrentar tanto la parte fácil como la parte difícil del problema. Esto es, parecería capaz, no sólo de elegir una de las

⁴² Como señala DeRose, este tipo de sensibilidad (que, por otro lado, parece ser el tipo de sensibilidad necesario para enfrentar con sensatez cualquier paradoja) estaba en el aire en el momento en el que él comenzó a trabajar en el asunto. (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 184)

premisas de *AI*, o quizás su conclusión, como sospechosa –por ser poco creíble–, sino de explicar el carácter convincente del argumento.

Lamentablemente, una vez que uno pide un poco más de claridad sobre la propuesta, las cosas no son tan sencillas. No hay duda de que la estrategia general del Contextualismo, que acabo de describir, es sugerente. Sin embargo, los problemas no tardan en aparecer. Como reconoce DeRose, quizás el problema más acuciante que debe enfrentar el contextualista es el de especificar cuál es el mecanismo conversacional mediante el cual el escéptico eleva los estándares epistémicos. (DeRose, 1995; DeRose y Warfield, 1999: 187) Será útil recordar brevemente dos versiones del Contextualismo, que proponen dos reglas conversacionales distintas. Como muestra DeRose, ambas propuestas tienen problemas, que su propia teoría pretende solucionar.

De acuerdo con cierta versión del Contextualismo, el mecanismo que permite al escéptico elevar los estándares epistémicos pertinentes es la *acomodación*.

According to Lewis, "rules of accommodation" operate in many spheres of discourse that contain context-sensitive terms. Such rules specify that when a statement is made containing such a term, then -*ceteris paribus* and within certain limits- the "conversational score" tends to change, if need be, so as to make that statement true. For example, 'flat', according to Lewis, is a context-sensitive term: how flat a surface must be in order for a sentence describing it as "flat" to be true is a variable matter that is determined by conversational context. And one way to change the conversational score with respect to the standards in place for flatness is to say something that would require for its truth such a change in standards. Suppose, for example, that in a certain conversation the standards for flatness are relaxed enough that my desktop counts as being flat. If I were then to say, "My desktop is not flat," what I say would be false if it were evaluated according to the standards for flatness in place immediately before this is said. But the Rule of Accommodation specifies that in such a situation--at least under the right circumstances, where the *ceteris paribus* clause is met--the standards for flatness are raised so as to make my statement true. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 187)

La idea es que el escéptico se vale del mismo tipo de procedimiento para elevar los estándares epistémicos pertinentes. Cuando afirma P1 “no sé que no soy un cerebro en una cubeta (sin manos)”, de algún modo, acomodamos los estándares epistémicos pertinentes, de manera que su preferencia resulte verdadera.

Considero que la razón principal ofrecida por DeRose en contra de esta versión del Contextualismo es suficientemente poderosa. El problema de esta propuesta es que no logra diferenciar entre el carácter persuasivo del “Escéptico Clásico”, y el carácter persuasivo (nulo) del “Escéptico Simple”. El escéptico Clásico es un escéptico que se vale de *AI* para argumentar a favor de su Escepticismo. Dado que su argumento es poderoso, pero su conclusión es contra-intuitiva, tenemos un puzzle que resolver. El escéptico Simple, por otro lado, se limita a afirmar que no sabemos que tenemos manos. Esto es, es un escéptico, alguien que considera que la mayoría de las *OAC*, o quizás todas, son falsas, pero cuyo único “argumento” a favor del Escepticismo es decir que él no sabe que tiene manos, que yo no sé que tengo manos, y así siguiendo. Claro está, seguramente este escéptico no se limita a negar nuestro conocimiento de esta proposición. Ante cualquier proposición de que *p*, o ante casi cualquier proposición de que *p*, dirá que él no sabe que *p* y, en general, dirá que yo no sé que *p*, que usted no sabe que *p*, y así siguiendo (quizás también puede decir cosas como “nadie sabe que *p*”). Obviamente nuestra reacción ante un personaje de esta calaña es considerarlo un estúpido, y no un filósofo sofisticado. Le diríamos simplemente “claro que sabes que tienes manos, míralas”. Si este fuera el único tipo de escéptico existente, seguramente no nos preocuparíamos demasiado por responderle. Pero, como señala DeRose:

[...] the Rule of Accommodation, as it stands, appears to be equally accommodating to both of our imagined skeptics. When the simple skeptic claims that I don't know that I have hands, the supposed Rule of Accommodation should raise the standards for knowledge to such a point as to make her claim true. Of course, the *ceteris paribus* clause may block this

result, depending on how it is fleshed out. But there is nothing to this Rule, at least as it has so far been articulated, that would favor the AI skeptic over the simple skeptic. Thus, the explanation based on this Rule does not differentiate between these two skeptics. But if it doesn't do that, it doesn't solve our puzzle. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 188)

Para tener una explicación contextualista satisfactoria del puzle *AI* debemos ser capaces de decir cuál es el mecanismo conversacional que le permite al Escéptico (Clásico) elevar los estándares epistémicos pertinentes, de modo generar un contexto en el que tanto las premisas como la conclusión de *AI* resulten verdaderas. No obstante, no basta con ello. Debemos ser capaces, a su vez, de explicar el diferencial persuasivo del escéptico Clásico respecto del escéptico Simple. Dado que la Teoría de la Acomodación no es capaz de hacerlo no es capaz, consiguientemente, de solucionar el puzle *AI*.

La segunda opción es adoptar una versión contextualista de la Teoría de las Alternativas Relevantes (*TAR*). Como sabemos, de acuerdo con *TAR* sé que *p* si tengo una creencia verdadera de que *p*, y si soy capaz de eliminar las alternativas *relevantes* a *p*. De acuerdo con la versión contextualista de *TAR*, lo que cuenta como una alternativa relevante puede variar en relación al contexto de atribución de quien profiere la *OAC* del caso. La regla de conversación pertinente, la *Regla de Relevancia (RR)*, sería la siguiente: la sola mención de una proposición *q* –*ceteris paribus*, y dentro de ciertos límites- tiende a volver a *q* una alternativa contextualmente relevante a *p*, siempre que *q* sea contraria a *p*. De nuevo, la razón principal de DeRose en contra de esta versión del Contextualismo, parece de peso. El problema es que *TAR* no nos *explica* por qué la mención de esa alternativa *q* vuelve difícil afirmar que sabemos que *p* –esto es, no nos explica la plausibilidad de *P1*. Simplemente decir que no podemos eliminar la posibilidad escéptica no explica la plausibilidad de *P1* y, por lo tanto, no explica la plausibilidad de *AI*. Como señala DeRose: '[...] though it is plausible to suppose we can't rule out skeptical hypotheses, and also plausible to say that we don't know that they don't

obtain, it is futile to try to explain the plausibility of the latter by that of the former.’ (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 192)

La nueva versión del Contextualismo de DeRose se preocupa justamente de ser capaz de *explicar* por qué P1 es una premisa tan plausible. Lo importante es percatarnos aquí de que *RR* y *TAR* no logran *explicar* la plausibilidad de P1. Incluso si aceptamos que, de algún modo, *RR* permite al escéptico introducir una nueva alternativa relevante a O, una alternativa que no era relevante antes de su mención de H, *TAR* y *RR* no nos explican por qué sentimos que no somos capaces de eliminar esa posibilidad H. El puzle surge porque, cuando el escéptico profiere P1, sentimos inmediatamente que ha dicho algo verdadero. Lo que debe explicar el contextualista, si pretende resolver el puzle, es por qué tenemos esa fuerte impresión de que P1 es verdadera. La idea básica del Contextualismo era simple: porque en los contextos escépticos P1 es verdadera. Pero, ¿por qué? ¿Por qué es P1 verdadera? Responder diciendo: “porque no podemos eliminar la posibilidad de ser cerebros en cubetas” no ayuda, en lo absoluto. Es tanto o más explicativo responder diciendo: “porque no sabemos que no somos cerebros en cubetas”. Ni la *TAR*, ni la *RR*, nos permiten explicar la plausibilidad de P1, y por lo tanto, ni la *TAR* ni la *RR* nos permiten explicar la plausibilidad de *AI*. Es natural interpretar la teoría de DeRose como un refinamiento de la idea básica contenida en *RR*, un refinamiento destinado a solucionar uno de los problemas principales de esta segunda manera de implementar la idea básica del contextualista⁴³.

⁴³ Según DeRose *TAR+RR* sufren de un déficit explicativo. Como veremos, él propone enmendar dicho déficit apelando a la idea de Sensibilidad. En definitiva, como veremos, DeRose sustituirá *TAR+RR* por *RS*. Pero uno podría (i) negar la necesidad de explicar por qué P1 es verdadera, en el sentido de DeRose; esto es, uno podría decir que *TAR+RR* explican todo lo que hay que explicar aquí y que cualquier otro estándar explicativo es exagerado e innecesario. Alternativamente, uno podría aceptar los estándares de explicación impuestos por DeRose, pero intentar mostrar de qué modo *TAR+RR* satisfacen dichos estándares. En cualquier caso, como quedará claro más adelante, sustituir *RS* por *TAR+RR* es inútil para enfrentar mi desafío. En este sentido, ambas estrategias fallan. Es por ello que no abundo en las posibles respuestas y contra-respuestas que pudieran sucederse en este punto entre los simpatizantes del Contextualismo.

2.2. DeRose, Nozick y el Principio de clausura del conocimiento

Según DeRose, la clave para comprender la plausibilidad de P1 está contenida en el análisis de Nozick del conocimiento. De acuerdo con la definición del conocimiento propuesta por Nozick (similar a la definición de Dretske) para que una creencia verdadera de que *p* sea conocida, es necesario, además, que el siguiente condicional subjuntivo sea verdadero: (CS) si *p* fuera falsa, yo no creería que *p*. (Nozick, 1981) (DeRose y Warfield, 1999: 159) Como mencioné antes, este tipo de definiciones del conocimiento, en las cuales se exige que una creencia verdadera también resulte verdadera en ciertos mundos cercanos al actual (que rastree la verdad de *p* en otros mundos posibles, como suele decirse) motivan la segunda estrategia que puede adoptar quien, siguiendo a Dretske y a Nozick, pretende desacreditar la verdad de PCC.

Pero DeRose acepta la verdad de PCC, lo que, como vimos, puede entenderse como una virtud del Contextualismo. Recordemos que el principal problema de negar PCC es que, de ese modo, nos comprometemos con negar la segunda premisa de AI. Y si hacemos esto sin ofrecer una explicación satisfactoria de por qué esa premisa nos parece verdadera, no habremos, consiguientemente, ofrecido una solución completamente satisfactoria al puzle AI. No habremos logrado resolver *la parte difícil* de la paradoja. Por lo tanto, si DeRose va a utilizar de algún modo (CS), debe asegurarse de no tener el resultado indeseable de terminar negando la segunda premisa de AI. Esto es exactamente lo que señala en el siguiente pasaje (donde SCA abrevia 'Subjunctive Conditional Analysis').

This leaves us in a bind. For, as we saw [...], SCA is quite powerful. That explanation is that we realize that any belief we might have to the effect that an (effective) skeptical hypothesis doesn't obtain is insensitive, and we're inclined to think that insensitive beliefs don't constitute knowledge. How can we appropriate that explanation without following Nozick in having to

implausibly deny the second premise of AI and embrace the abominable conjunction? (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 201)⁴⁴

En último término, argumentaré que no hay una manera obvia de lograr utilizar (CS) para explicar la plausibilidad de P1 sin tener resultados indeseables (entre las amenazas que surgirán para el contextualista, tendremos precisamente la amenaza de que éste tenga que terminar negando P2), de modo que, quizás, la pregunta con la que DeRose culmina este pasaje tenga una presuposición falsa.

2.3. La propuesta de DeRose

No obstante, por lo menos no es obvio que esto sea así; ya nos ocuparemos de ese debate después. Por lo pronto, veamos de qué modo podemos utilizar la intuición de Nozick para explicar la plausibilidad intuitiva de P1. Un poco más adelante veremos de qué modo DeRose explica la plausibilidad intuitiva de P2 (lo que constituye su respuesta a la pregunta en cuestión). Y luego veremos cómo podemos unir todas las piezas para ofrecer una solución contextualista del puzzle AI⁴⁵.

Llamemos *insensible* a una creencia *p* que tendríamos incluso si *p* fuera falsa (una creencia *sensible* será una creencia que no tendríamos si *p* fuera falsa) (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 193) Si olvidamos, por un momento, las dificultades inherentes al problema escéptico, y asumimos que el mundo actual es un mundo en el que, tanto el lector como yo, tenemos manos, nuestra creencia de que tenemos manos es una creencia sensible. Es una creencia que no tendríamos en los mundos posibles más cercanos en los que no tenemos manos, mundos en los que perdimos nuestras manos en un accidente, por ejemplo. Pero nuestra creencia de que no somos cerebros en cubetas es *insensible*. Es una creencia que tendríamos

⁴⁴ La noción de insensibilidad, que aparece mencionada aquí, se expone dos párrafos más adelante.

⁴⁵ Como dije, un poco más adelante trataremos la cuestión de fondo, de si, en definitiva, su pregunta no tiene una presuposición falsa.

incluso si fuéramos cerebros en cubetas. Al parecer, tal y como intuye Nozick, esta insensibilidad de nuestra creencia de que no-H nos permitiría explicar de modo elegante nuestra negativa a considerar que sabemos que no-H. ¿De qué modo? Quizás así: si sé que p entonces mi creencia de que p debe ser sensible. Supongamos que sé que no-H. Entonces mi creencia de que no-H debe ser sensible. Pero mi creencia de que no-H es insensible; por lo tanto no sé que no-H.

Ahora bien, los problemas amenazan nuevamente, porque, al parecer, si la *sensibilidad* fuera una condición necesaria que debe satisfacer *toda* creencia para contar como conocimiento, el PCC se vería comprometido. Supongamos (lo que parece sensato) que yo sé que O –cuando menos, la insensibilidad de mi creencia de que O no es un impedimento para que yo sepa esto: mi creencia de que O es sensible-. Pero yo no sé que no-H –ya que mi creencia de que no-H es insensible. Pero yo sé que O implica no-H y, presumiblemente, el lector también lo sabe. Por lo tanto, al parecer, el PCC sería falso. Pero ese es un resultado inaceptable. Es por ello que DeRose dice que tenemos una inclinación “muy fuerte”, “pero no carente de excepciones”, a negarnos a considerar que sabemos que p, si p es una creencia insensible.(DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 193)

En esencia, la idea de DeRose es que, *de algún modo*, hay una conexión importante entre la insensibilidad y la plausibilidad intuitiva de P1, pero que esa conexión no requiere que nos comprometamos con que la sensibilidad sea una condición necesaria para que las creencias sean conocidas, esto es, con la suficiencia de la insensibilidad de las creencias para dejar de ser conocidas⁴⁶. Por lo

⁴⁶ Ya vimos una razón para no querer acercarnos demasiado a Nozick: existe el riesgo de que terminemos por negar PCC y, en definitiva, la segunda premisa de AI, lo que no es satisfactorio, dado el diagnóstico contextualista de la paradoja. Otra razón de la que DeRose es consciente, al menos, desde el 95, es que parece haber contraejemplos a la generalización de que no hay creencias insensibles que puedan ser conocidas. “SCA is a powerful explanation. But there are problems. As I suggested above, there are exceptions to the general inclination to which SCA appeals: There are cases in which it seems to us that some S does know that P even though we judge that S would believe that P even if P were false. [...] The first and main point to make regarding such exceptions, of course, is that this very general inclination needn't be exceptionless to perform the explanatory role SCA assigns it. In section 8 we will see strong grounds for endorsing SCA as being at least on

the right track despite the exceptions to the generalization to which it appeals. But these exceptions are still worth examining, for they will indicate certain important directions in which SCA can be improved, even though we won't be in a position to make SCA ideally precise here." (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 194-195) Más adelante hablaremos de estos posibles contraejemplos, y de algunos de los refinamientos que se han propuesto a la noción de Insensibilidad para enfrentarlos, en conexión con el que considero es un problema importante de esta versión del Contextualismo. No obstante, quizás sea importante aclarar un detalle aquí, para no dar lugar a confusiones innecesarias. *Advertencia*: no es estrictamente necesario leer lo que sigue para seguir el hilo argumental general. Fin de la advertencia. El lector atento habrá notado que hay una tensión, o al menos una aparente tensión, entre las dos razones por las cuales DeRose quiere ser cuidadoso a la hora de utilizar la idea de insensibilidad de Nozick. Por un lado, afirma que hay contraejemplos a la generalización de que no hay creencias insensibles que puedan ser conocidas, o contar como conocidas, en un contexto. Por eso habla de una tendencia con excepciones. Y, un poco más adelante, veremos uno de estos contraejemplos. Pero evidentemente, la existencia de estos contraejemplos no preocupa a DeRose. De hecho, él estaría preocupado si la noción de insensibilidad no tuviera este tipo de contraejemplos, porque entonces sería suficiente con que una creencia fuera insensible para que no contara como conocimiento y, por ende, tendríamos una motivación para ir en contra del PCC y, consiguientemente, para negar P2. Pero por otro lado, en pasajes como el que acabamos de citar, DeRose parece tener una preocupación inversa. Lo que allí le preocupa es precisamente que la generalización de que no hay creencias insensibles que puedan ser conocidas, parece tener excepciones. Pero, ¿no acabamos de decir que él se congratula de la existencia de ciertas excepciones? Lo que sucede es que, en realidad, y como DeRose aclara posteriormente, (DeRose, 2010) hay dos nociones de insensibilidad en juego aquí. Por el momento, hemos estado trabajando con una noción de insensibilidad definida por cierto condicional de insensibilidad, (*C.INS*) S hubiera creído que p, (incluso) si p hubiera sido falsa. En esta sección, siempre que no haga alguna aclaración, la noción de Insensibilidad en juego está definida de ese modo. Esa es la práctica de DeRose en *Solving*. Pero DeRose se percata, desde entonces, de que, en último término, esta noción de Insensibilidad requiere ser refinada. La función teórica básica que cumple la noción de Insensibilidad es la de explicarnos, o ayudarnos a entender, por qué tenemos la intuición de que no sabemos que p, en algunos casos. Por qué nos parece, por ejemplo, que no podemos saber que no-H. Y, en general, o al menos en un amplio número de casos, si una creencia de que p es insensible, esto es, si satisface *C. INS*, entonces nuestro juicio intuitivo es que no sabemos que p. Pero hay casos en los que una creencia de que p es insensible, pero en los que, intuitivamente, sabemos que p. Esto motiva la búsqueda de una caracterización refinada de la insensibilidad, a la que llamaré "insensibilidad*". Sin entrar en detalles, que trataré más adelante, digamos por el momento que una creencia puede ser insensible y no ser insensible*. Uno podría pensar que hay una inconsistencia, por las actitudes aparentemente encontradas de DeRose. Pero hay una lectura consistente que se basa precisamente en distinguir entre la insensibilidad y la insensibilidad*. DeRose anticipa en *Solving* la necesidad de refinar la noción de Insensibilidad, y hace algunas sugerencias en ese sentido. En aquellos pasajes en los que se preocupa de los supuestos contraejemplos está en la búsqueda de una noción refinada, la insensibilidad* según la cual no hay creencias insensibles que puedan ser conocidas. Pero mientras tanto, sigue trabajando con la noción de insensibilidad a secas. Y dada esa noción, obviamente puede haber excepciones a la generalización de que tendemos a juzgar que no hay creencias insensibles que puedan ser conocidas, porque la generalización es imprecisa, provisoria, pero sugerente. Por eso dice más adelante que yo puedo saber que no soy un CC, aunque mi creencia es insensible. Eso es correcto, como veremos (al menos si obviamos mi desafío al Contextualismo). Pero yo no puedo saber que no soy un CC si mi creencia es insensible*. La insensibilidad* ES suficiente para que yo no sepa que p. Yo no sé que no soy un CC porque mi creencia es insensible*. ¿Por qué? Ya tendremos tiempo para tratar ese asunto después. Por lo pronto, diré algo que sonará enigmático por el momento,

pronto, DeRose dice que tenemos una tendencia muy general, pero no carente de excepciones, a considerar que las creencias insensibles no pueden constituir conocimiento –y que esta es, en esencia, la intuición central detrás de los análisis del conocimiento de Nozick-Dretske. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 193)

Lo que queremos es entender por qué P1 es una premisa plausible, porque nos parece verdadera. Pero no queremos tener que adoptar la idea de que la sensibilidad es una condición necesaria para saber que *p*, ya que esto podría tener el resultado indeseable de terminar, junto a Nozick, negando, arbitrariamente, la P2 de AI. Queremos rescatar la fuerza de la intuición de Nozick sin tener que pagar las consecuencias negativas de un modo particular de hacerlo. Para comprender esto, para comprender de qué modo podríamos valernos de la noción de insensibilidad para explicar la intuición de que P1 es verdadera -sin que ello nos comprometa a decir que la sensibilidad es una condición necesaria para saber que *p*- debemos entender la idea fundamental de la fuerza de las posiciones epistémicas. Y para comprender con cierta precisión la idea de DeRose al respecto es necesario tener presente que él concibe la fuerza de nuestra posición epistémica respecto a una creencia de que *p*, como la distancia hasta la cual, una creencia verdadera de que *p*, rastrea la verdad en los mundos posibles circundantes. Cuanto más lejos rastrea la verdad mi creencia de que *p*, más fuerte es mi posición epistémica respecto de que *p*. Según esta manera de ver las cosas, dado que los mundos posibles más cercanos en los que soy un cerebro en una cubeta son muy distantes, yo puedo estar en una posición epistémica muy fuerte respecto de mi creencia de que no soy un cerebro en una cubeta, simplemente creyendo eso en mundos bastante cercanos al actual. Por lo tanto, yo podría saber que no soy un cerebro en una cubeta, a pesar de que mi creencia no es sensible. De este modo, se

pero que al menos es correcto. Porque mi creencia de que no soy un CC satisface las dos cláusulas de la noción refinada de Insensibilidad, la insensibilidad*. Pero hay otras creencias (BIV', por ejemplo) que no satisfacen la cláusula 2 de esa caracterización. No hay excepciones a la generalización de que una creencia insensible* no cuenta como conocimiento. Por lo menos, esa es la idea de DeRose.

puede ilustrar la idea de DeRose de que la sensibilidad no es un requisito necesario para que una creencia cuente como conocimiento. (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 203-205)

Since skeptical hypotheses tend to fasten on somewhat remote (and sometimes very remote) possibilities, then, one can be in a relatively (and sometimes a very) strong position with respect to beliefs to the effect that they don't obtain (since one's belief as to whether they obtain matches the fact of the matter over a wide range of worlds closest to the actual world), while these beliefs remain insensitive (since one would still believe that the hypotheses didn't obtain in the closest worlds in which they do obtain). By contrast, where P is such that there are both P and not-P worlds very close to the actual world, one's belief that P must be sensitive (one must not believe that P in the closest not-P worlds) in order for one to be in even a minimally strong epistemic position with respect to P, and, conversely, one needn't be in a very strong position for one's belief to be sensitive.(DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 205)

Asumamos este punto como establecido, por mor del argumento. Lo importante es entender la estrategia básica de la solución de DeRose. Y para ello es crucial comprender cuál es el mecanismo conversacional que le permite al escéptico instaurar, al menos momentáneamente, sus estándares epistémicos elevados. Esto nos permitirá comprender por qué P1 parece verdadera. La idea es que, de algún modo, el escéptico logra manipular los estándares epistémicos pertinentes para evaluar mi creencia de que no soy un cerebro en una cubeta, de tal modo que, ahora, no puedo saber que no soy un cerebro en una cubeta y, por ende, no puedo saber que tengo manos (nada misterioso aquí: esta era en definitiva la idea básica del Contextualismo).

El mecanismo conversacional propuesto por DeRose para realizar esta tarea es la *Regla de la Sensibilidad (RS)*.

When it is *asserted* that some subject S knows (or does not know) some proposition P, the standards for knowledge (the standards or how good an

epistemic position one must be in to count as knowing) tend to be raised, *if need be*, to such a level as to require S's belief in that particular P to be sensitive for it to count as knowledge. Where the P involved is to the effect that a skeptical hypothesis does not obtain, then this rule dictates that the standards will be raised to a quite high level, for, as we've seen, one must be in a stronger epistemic position with respect to a proposition stating that a skeptical hypothesis is false-relative to other, more ordinary, propositions-before a belief in such a proposition can be sensitive. (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 205-206)

Los estándares epistémicos requeridos en un contexto para saber que p, varían. Podemos apelar a la imagen de los mundos posibles para ilustrar esto. Cuando los estándares suben, la esfera de mundos epistémicamente relevantes crece. 'Given this picture, the Rule of Sensitivity can be formulated as follows: When it's asserted that S knows (or doesn't know) that P, then, *if necessary*, enlarge the sphere of epistemically relevant worlds so that it at least includes the closest worlds in which P is false.' Esto tiene el siguiente resultado, en palabras del propio DeRose: 'the skeptic's assertion that we don't know that not-H, by the Rule of Sensitivity, drives the standards for knowledge up to such a point as to make that assertion true.' (DeRose, 1995; DeRose yWarfield, 1999: 206) Concedamos este punto. La idea es que en este nuevo contexto, generado por el escéptico, mi creencia de que no soy un CC no satisface los estándares epistémicos pertinentes para saber que p. En ese contexto, yo no sé que no-H. He aquí la explicación de la plausibilidad intuitiva de P1. P1 *parece* verdadera porque *es* verdadera, en ciertos contextos.

Esto explicaría la plausibilidad de P1, que era lo que no lograban hacer las dos versiones no promisorias del Contextualismo. Por lo tanto, estaríamos más cerca de una solución contextualista al puzle AI. Resta emprender, sin embargo, tres tareas fundamentales para alcanzar dicha solución: (i) explicar la plausibilidad de P2, (ii) explicar por qué la conclusión de AI parece seguirse de las premisas y (iii) explicar por qué la conclusión de AI nos parece falsa. Todo ello, claro está, sin

comprometer la verdad de la mayoría de las *OAC*, oraciones tan obviamente verdaderas como “sé que tengo manos”.

DeRose cree, lo que no parece del todo insensato, que tenemos cierta captación intuitiva de cuál es *la fuerza relativa de las posiciones epistémicas*. Esta noción se manifiesta cuando el teórico dice, por ejemplo, que los estándares pertinentes para saber que *p* en un contexto *c* son más fuertes que los estándares pertinentes para saber que *p*, en un contexto *c'*. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 201) Para ilustrar este punto, el lector puede valerse de los ya célebres ejemplos bancarios, usados por el propio DeRose para motivar el Contextualismo acerca de las *OAC*.

Bank Case A. My wife and I are driving home on a Friday afternoon. We plan to stop at the bank on the way home to deposit our paychecks. But as we drive past the bank, we notice that the lines inside are very long, as they often are on Friday afternoons. Although we generally like to deposit our paychecks as soon as possible, it is not especially important in this case that they be deposited right away, so I suggest that we drive straight home and deposit our paychecks on Saturday morning. My wife says, ‘Maybe the bank won’t be open tomorrow. Lots of banks are closed on Saturdays.’ I reply, ‘No, I know it’ll be open. I was just there two weeks ago on Saturday. It’s open until noon.’

Bank Case B. My wife and I drive past the bank on a Friday afternoon, as in Case A, and notice the long lines. I again suggest that we deposit our paychecks on Saturday morning, explaining that I was at the bank on Saturday morning only two weeks ago and discovered that it was open until noon. But in this case, we have just written a very large and very important check. If our paychecks are not deposited into our checking account before Monday morning, the important check we wrote will bounce, leaving us in a very bad situation. And, of course, the bank is not open on Sunday. My wife reminds me of these facts. She then says, ‘Banks do change their hours. Do you know the bank will be open tomorrow?’ Remaining as confident as I was before that the bank will be open then, still, I reply ‘Well, no, I don’t know. I’d better go in and make sure.’ (DeRose, 1992: 913)

Podemos suponer que, en ambos casos, el banco estará abierto el sábado. Este tipo de ejemplos nos puede hacer pensar, razonablemente, que en el primer caso DeRose sabe que p y en el segundo no sabe que p , pese a que la evidencia que tiene disponible no ha cambiado. Podemos pensar que ello se debe a que ha habido en un cambio en los estándares requeridos para saber que p , de un contexto al otro.

Supongamos que asentimos a las siguientes oraciones condicionales (1) "Si Arturo es alto, entonces Arnaldo es alto" (2) "Si Arnaldo no es alto, entonces Arturo no es alto". Podemos asentir a esas oraciones por muy diversos motivos, pero una muy buena razón para hacerlo es que sabemos que Arnaldo es al menos tan alto como Arturo. Tenemos cierto tipo de conocimiento comparativo, conocemos un hecho comparativo. Del mismo modo, podemos suponer que tenemos cierto tipo de conocimiento de las fuerzas relativas de las posiciones epistémicas de los sujetos, en diversos contextos. Según DeRose, podemos diseñar un *test* suficientemente confiable para evaluar la fuerza relativa de las posiciones epistémicas, basándonos en nuestra aceptación de este tipo de condicionales. Dado que *aceptamos* el condicional (P2) "Si no sé que no-H, entonces no sé que O", ese hecho puede verse como una indicación de que sabemos que nuestra posición epistémica respecto de no-H es al menos tan fuerte como nuestra posición epistémica respecto de O. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 203) Otra vez: más allá de las dudas que pudieran surgir acerca de la confiabilidad de este *test*, basado en nuestra *aceptación* de ciertas oraciones condicionales, podemos conceder el punto y seguir adelante. Concedamos, pues, que P2 es verdadera.

Espero que, a esta altura, la solución contextualista al puzle resulte evidente. Dado que en el contexto creado por el escéptico mi creencia de que no-H no satisface los estándares epistémicos pertinentes, yo no sé que no-H. Pero además, P2 es verdadera en ese contexto (ya que es verdadera en todo contexto). Por lo tanto, una vez que el escéptico ha afirmado P1 y P2, que en el contexto pertinente son ambas verdaderas, puede proceder a afirmar Con, que también es verdadera,

en ese contexto. Por lo tanto, en el contexto creado por el escéptico, P1, P2 y Con son verdaderas. Esto explica la plausibilidad de *AI*. La razón por la que el argumento *parece* correcto es porque *es* correcto, y la razón por la que sus premisas *parecen* verdaderas es porque *son* verdaderas, en el contexto apropiado. Pero, dado que estas oraciones sólo son verdaderas en el contexto especial instalado por el escéptico, no hay una amenaza real a la verdad de la mayoría de nuestras OAC, hechas en los contextos usuales. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 206-207)
Fin de la historia.

2.4. Un problema con la propuesta de DeRose

Tengo la sospecha de que DeRose ha sacado un conejo de la galera. Intentaré mostrar por qué su solución no puede funcionar. El problema de su postura es que él no puede tener todo lo que pretende tener, de modo consistente. Para mostrar esto, lanzaré un desafío a su posición y mostraré por qué las réplicas naturales al desafío son todas insatisfactorias. El resultado provisorio es que hay un hueco importante en la solución contextualista, un hueco que no parece fácil de llenar. El Contextualismo termina siendo una promesa de una solución, no una solución hecha y derecha.

Según DeRose, cuando el escéptico profiere P1, *la sola mención* de no H, la sola mención de la posibilidad escéptica, dispara el requisito de sensibilidad, elevando de ese modo los estándares epistémicos pertinentes. Desde luego, todo depende aquí de qué se quiera decir con *si hay necesidad (if need be)*. Podemos obviar esta oscuridad en la RS. Lo importante es que, cuando el escéptico profiere P1, los estándares suben (muchísimo), y nuestra creencia de que no-H deja de contar como una creencia que pudiera ser conocida. Pero en los contextos usuales, yo sé que O (ya que satisfago el estándar epistémico pertinente). Y yo sé que O implica no-H (yo sé que tener manos implica no ser un cerebro en una cubeta, sin

manos) Por lo tanto, usando el PCC, puedo concluir que sé que no-H. Esto es, en los contextos usuales, puedo concluir, emulando a Moore, que sé que no-H; puedo proferir, con verdad, la oración “sé que no-H”. Pero al razonar así, y *mencionar* la conclusión, ¿qué sucede? ¿Estamos en un contexto en el mi creencia satisface los estándares epistémicos más elevados para contar como conocimiento? ¿Exige la Regla de Sensibilidad elevar los estándares epistémicos hasta un punto tal en el que yo ya no sé que no-H? *Lo más natural es pensar que si, de alguna manera, la sola preferencia de “no sé que no H” logra disparar el requisito de sensibilidad, elevando de modo radical los estándares epistémicos pertinentes, la preferencia de “sé que no H” hace lo propio, hasta el mismo grado.* De otro modo, la teoría corre el riesgo de volverse idéntica con la *Teoría de la acomodación* (lo que no resultaría una buena noticia, como vimos)⁴⁷.

⁴⁷ De hecho, es útil recordar que el propio DeRose señala que una razón secundaria para no adoptar la Teoría de la Acomodación, (una razón adicional a la razón principal que ya vimos -y que involucraba al Escéptico Simple Vs. El escéptico Sofisticado), es que, al parecer, cuando S afirma que sabe que una hipótesis escéptica (HE) no es el caso, los estándares epistémicos pertinentes suben, del mismo modo en que lo harían si S afirmara que no sabe que HE no es el caso. Pensando en una modificación del clásico caso de Dretske (de las cebras en el zoológico), en el que la mención de la posibilidad escéptica eleva los estándares epistémicos pertinentes, imposibilitando nuestro conocimiento previo (o putativo) de que esos animales son cebras, dice DeRose: “But these same higher standards seem to be induced when the skeptical hypothesis is brought into play by a positive claim to know that it doesn't obtain. Suppose, to vary Dretske's example, that I am confronted, not by a skeptic, but by a boastful zoologist. He brags, ‘Due to my vast knowledge of zebra and mule anatomy, I know that those animals are not mules cleverly painted to look like zebras; so I know that they're really zebras.’ This zoologist, as much as the skeptic, seems to invoke higher standards for knowledge at which he, but not I, will count as knowing that the animals are zebras. He certainly seems to be claiming more than the mundane knowledge that even I possess- and claim to possess- in an ordinary zoo setting, where there's no such zoologist telling me what's what. But a Rule of Accommodation cannot account for this rise in standards, for the zoologist doesn't deny any supposed knowledge. To the contrary, what he does is make positive claims to know, and a rise in standards for knowledge can never help to make true a positive claim to know. So, as I said, a Rule of Accommodation can't do anything to explain this notable rise in epistemic standards.” (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 189-190) Por lo tanto, uno esperaría que en el caso que nos ocupa, DeRose hiciera una apreciación y una predicción similar. Esto es: que reconociera que lo más natural sería decir que la mención de H en este caso también eleva los estándares epistémicos pertinentes. Sin embargo, en este caso tenemos una circunstancia trágica. Porque la hipótesis escéptica en cuestión no es tan solo inmune a su derrocamiento por cierto tipo parcial de evidencia, como en el caso de las cebras/mulas disfrazadas. En este último caso la hipótesis es inmune a cierto tipo de evidencia disponible al visitante común de los zoológicos, imposibilitado de realizar análisis de ADN, por ejemplo (o de recurrir como lo hace nuestro

¿De qué otro modo podríamos explicar el hecho de que cuando digo “sé que no H” no se aplica el requisito de sensibilidad y que cuando digo “no sé que no H” sí se aplica? O, si se prefiere, ¿de qué modo podríamos justificar una aplicación diferenciada de la *RS* a uno u otro caso, de modo que la primera preferencia no agranda la esfera de mundos posibles epistémicamente pertinentes, pero la segunda preferencia sí lo hiciera? La única diferencia obvia es en la forma gramatical de lo que dije. En un caso dije “sé que p” y en el otro “no sé que p”. La explicación más natural de este hecho (la explicación más natural de por qué en un caso subirían los estándares epistémicos pertinentes y en el otro no) es que, cuando es necesario, los estándares epistémicos suben para *acomodar* lo dicho y hacerlo verdadero, teniendo en cuenta la presencia de expresiones sensibles al contexto en mis oraciones. En el primer caso se mantienen bajos. En el segundo suben. Quizás DeRose podría decir que en el caso de P1, “no sé que no-H”, la *RS* exige incluir los mundos posibles más cercanos en los que no-H es falsa, agrandando de ese modo la esfera de mundos epistémicamente relevantes, pero que en el caso de no-P1, esto es, el caso en el que concluyo “sé que no-H”, la *RS* no exige tal cosa, y que, por lo tanto, en ese caso, los estándares epistémicos se mantienen donde estaban. Pero no parece haber ninguna explicación sensata de por qué esto sería así, salvo por una posible apelación a la Regla de Acomodación, que, como señala el propio DeRose, tiene resultados indeseables. Por lo tanto, al parecer, DeRose debe reconocer que tanto la preferencia de “no sé que no H” como la preferencia de “sé que no H” disparan, de idéntica forma, el requisito de sensibilidad. Lo que dispara el requisito de agrandar, si hay necesidad, la esfera de mundos epistémicamente posibles, es la sola mención de H. Y, en ambos casos, la *RS* exige, o recomienda, que agrandemos esa esfera, que instauremos un requisito más exigente respecto de

orgullosa zoóloga a su fino conocimiento sobre la fisonomía de las cebras y de las mulas). Pero en el caso de H, en el caso de la hipótesis del genio maligno, o del científico maligno, parece que la hipótesis es inmune a cualquier tipo de evidencia. Y, en parte, esto es lo que, en definitiva, termina por meter en un aprieto al contextualista.

qué creencias contarán, en ese contexto, como conocimiento. Por lo tanto, la creencia que aparece en la conclusión de mi argumento, en este contexto, debe satisfacer un estándar epistémico muy fuerte, para contar como conocimiento. Pero mi creencia no satisface dicho estándar (del mismo modo en el que esa misma creencia no satisfacía el estándar epistémico pertinente en el caso de *AI*). Por lo tanto, no sé que no-*H*. Pero entonces el *PCC* es falso (y si *PCC* es falso entonces la segunda premisa de *AI* también lo es, ya que puedo saber que tengo manos y no saber que no soy un *CC*, por lo que la explicación oficial de la fuerza de *AI* se desmorona).

2.5. El desafío al Contextualismo y algunas respuestas insatisfactorias

Naturalmente, el simpatizante del Contextualismo dirá que este puede ser un desafío para sofisticar su posición, o quizás para aclarar lo que realmente pretendía decir, pero nunca una razón poderosa para vernos tentados a considerar favorablemente las alternativas teóricas no contextualistas. En las secciones siguientes ofreceré razones para pensar que no hay una manera obvia en la que el contextualista pueda responder al desafío. La consideración de algunas de las alternativas que se nos ocurren inmediatamente no arroja un veredicto favorable. Y el estudio de algunos desarrollos ulteriores de la obra de DeRose, sin lugar a dudas, uno de los expositores más sofisticados del Contextualismo hasta el momento, tampoco parece traer buenas noticias. De hecho, la reflexión sobre este último asunto sugiere que es muy difícil concebir una manera en la que el contextualista lograría enfrentar satisfactoriamente las tensiones a las que está sometida su teoría.

Las especulaciones contenidas en (DeRose, 2010) son obviamente pertinentes para quien pretenda hacer frente al desafío porque, como quedará claro más adelante, allí se enfrentan problemas similares al que nos ocupa.

Obviamente, no podemos estar completamente seguros de que no se nos ha escapado alguna posible réplica, y, por lo tanto, no podemos estar completamente seguros de que el Contextualismo sea incorrecto. Pero la consideración del mencionado trabajo de DeRose nos sugiere que, dado que él ya ha reseñado las alternativas más promisorias para hacer frente a ciertos problemas emparentados con el nuestro, si efectivamente sucede que esas vías no son adecuadas para enfrentar el desafío, entonces tenemos razones para sospechar de la corrección del Contextualismo, y para considerar favorablemente a las alternativas teóricas no contextualistas (y, querría decir, no-factualistas), que no se vean enfrentadas a este tipo de problemas.

El desafío al que debe enfrentarse el contextualista es el de ofrecer una versión de su teoría que logre simultáneamente (i) explicar cuál es el mecanismo conversacional por medio del cual el escéptico es capaz de elevar los estándares epistémicos pertinentes, de modo de generar un contexto en el que tanto las premisas como la conclusión de *AI* son verdaderas, (ii) preservar el PCC y, de ese modo, preservar la explicación oficial de la fuerza intuitiva de *AI* (el desafío es entonces el de ofrecer una versión clara y consistente de su teoría, que logre implementar una solución fiel al diagnóstico contextualista –el diagnóstico sensato- del problema)⁴⁸. Recordemos que la explicación oficial contextualista de la fuerza intuitiva de *AI*, la explicación de por qué las premisas de *AI nos parecen* verdaderas y su conclusión *parece* seguirse lógicamente de las premisas es, básicamente, que, en los contextos pertinentes, las premisas *son* verdaderas y la conclusión *se sigue* lógicamente de las premisas. El problema surge cuando consideramos el siguiente argumento.

⁴⁸ Alternativamente, podemos decir que el desafío es ofrecer una interpretación (no ad-hoc) de Anti-*AI* que lo vuelva sólido, y que sea compatible con la explicación oficial del puzle *AI*.

Anti-AI

P6. Sé que tengo manos (sé que O)

P7. Sé que si tengo manos, entonces no soy un cerebro en una cubeta -sé que (O implica no H)

Con-3. Sé que no H⁴⁹

Nadie negaría que, aparentemente (en los contextos usuales), yo sé que tengo manos. Esto es así, para el factualista -no escéptico- en general, y para el contextualista en particular, porque en esos contextos yo satisfago el estándar epistémico pertinente; obviamente, el escéptico negará que esta apariencia sea correcta -pero no negará la apariencia, como tal. Y, en general, en cualquier contexto, yo sé que O implica no-H (yo sé que tener manos implica no ser un cerebro en una cubeta, sin manos) Por lo tanto, al parecer, usando el *PCC*, puedo concluir que sé que no-H. Esto es, al parecer, puedo concluir, emulando a Moore, que sé que no H; puedo proferir, con verdad, la oración “sé que no-H”.

Debemos reconocer entonces que el argumento mooreano, anti-AI, también es plausible⁵⁰. AI es un argumento plausible a favor de una conclusión difícil de creer. Algo similar sucede con Anti-AI⁵¹. Por lo tanto, resulta sensato pensar que, al

⁴⁹ Una versión del mismo argumento, esencialmente idéntica a esta, es la siguiente. P3. Si sé que tengo manos y sé que tener manos implica no ser un cerebro en una cubeta, entonces sé que no soy un cerebro en una cubeta (que es una instancia de *PCC*, tal y como vimos) P6. Sé que tengo manos. P7. Sé que tener manos implica no ser un cerebro en una cubeta. Con-3. Sé que no soy un cerebro en una cubeta. A lo largo del trabajo utilizo indistintamente una u otra versión de los argumentos, ya sea formulando el *PCC* como una oración, como en P3, o presentándolo como un esquema argumental, tal y como lo presento en esta sección. Esta última presentación genera una versión de Anti-AI semejante a la versión que presenta DeRose en (DeRose, 1995) (DeRose yWarfield, 1999: 183-219)

⁵⁰ Hablo del argumento mooreano por el parecido existente entre esta respuesta al problema y la respuesta que ofrece Moore al idealista, que afirma que no existe el mundo material. Desde luego, uno podría subrayar las diferencias entre la posición de Moore (cualquiera que esta sea exactamente, de acuerdo con los especialistas) y la actitud de quien apela a Anti-AI, la actitud de este mooreano hipotético, negando la apropiación de este nombre. No obstante, como Pritchard, y Sosa, considero que existen parecidos suficientes y reveladores que justifican la nomenclatura. (Pritchard, 2005) (Sosa, 1999)

⁵¹ Obviamente, la conclusión de Anti-AI resulta mucho más cómoda para el sentido común. Ello vuelve todavía más acuciante la tarea de explicar su plausibilidad porque, a diferencia de AI, en este caso tenemos la intuición de que su conclusión es verdadera. Sin embargo, cuando uno

explicar su plausibilidad, deberíamos seguir el precepto contextualista (el precepto juicioso, podríamos decir) de explicar por qué esas dos premisas nos parecen verdaderas, y por qué su conclusión parece seguirse de sus premisas. La estrategia contextualista para AI es, básicamente, decir que las premisas *nos parecen* verdaderas y el argumento *nos parece* válido, porque, en los contextos escépticos, las premisas *son* verdaderas y la conclusión *se sigue* lógicamente de las premisas. Al parecer, la estrategia contextualista para Anti-AI debería ser estructuralmente análoga, so pena de ser arbitraria. Si el *diagnóstico* contextualista es correcto para AI (cosa que creo firmemente) entonces deberíamos ofrecer un *diagnóstico* análogo para Anti-AI. Y si somos contextualistas, también deberíamos ofrecer una *solución* similar para ambos casos, deberíamos encontrar el análogo de la *solución* oficial contextualista para Anti-AI. Esto supone mostrar cómo, y por qué, en ciertos contextos, las premisas de Anti-AI *son* verdaderas, y la conclusión *se sigue* lógicamente de las premisas. Pero, como ya vimos, no parece haber una manera sencilla de lograrlo.

La *tensión básica* a la que debe enfrentarse el simpatizante del Contextualismo es la siguiente. Al parecer, De Rose logra explicar de qué modo el escéptico logra instaurar sus estándares más elevados suponiendo que *la sola mención* de la posibilidad escéptica logra instaurar dichos estándares (por medio de la RS que, si hay necesidad, exige incluir en la esfera de mundos epistémicamente pertinentes, los mundos posibles más cercanos en los que no p, en este caso, los mundos posibles más cercanos en los que yo soy un CC). Pero si la sola mención de H eleva de este modo los estándares epistémicos, generando un contexto en el que no sé que no soy un cerebro en una cubeta y en el que, por consiguiente, no sé

reflexiona filosóficamente sobre ella no es raro que se convenza de que, en realidad, no podemos saber tal cosa. ¿Cómo podríamos llegar a saber que no somos CC? Cualquier evidencia que ofrezcamos parecería ser un tipo de evidencia que los cerebros podrían ofrecer. Es en este sentido en el que uno puede ver un parecido todavía más estrecho entre ambos argumentos: el escéptico y el mooreano. En la sección 2.10.1 agrego algunas consideraciones respecto de este asunto. De todos modos, lo crucial aquí es no olvidar la plausibilidad intuitiva de Anti-AI.

que tengo manos, entonces lo mismo debería suceder con la sola mención de H en el contexto no escéptico cuando, siguiendo a Moore, razono utilizando *Anti-AI*. Pero mi creencia de que no soy un CC sigue siendo insensible en este contexto y, por lo tanto, no cuenta como conocimiento (o, si se prefiere, los estándares epistémicos que rigen en este contexto me impiden saber que no soy un CC). Pero entonces la conclusión de *Anti-AI* es falsa, y falla *PCC*. Por lo tanto, o bien falla *PCC*, o bien la sola mención de una posibilidad escéptica no es nunca suficiente para elevar los estándares epistémicos (al exigir la sensibilidad de las creencias candidatas a contar como conocimiento, en ese contexto). Pero las demás opciones para explicar cómo lograría el escéptico elevar los estándares epistémicos pertinentes tampoco son atractivas. La teoría de la acomodación y la *TAR* tienen problemas, señalados por el propio De Rose. Cuando menos, esto constituye una laguna en la pretendida explicación contextualista de la plausibilidad de *AI*⁵².

Lo próximo que haré será considerar algunas posibles respuestas al desafío y ofrecer razones para pensar que no son satisfactorias. Como el lector notará, llamo a algunas de las alternativas en cuestión “alternativas desesperadas”. Esto se debe simplemente a que, si bien es claro de qué modo serían útiles para enfrentar el desafío, me parecen, tanto a primera vista como luego de un análisis un poco más profundo, alternativas muy poco atractivas, y en cierto sentido contra-intuitivas. No obstante, por momentos, DeRose parece recostarse en algunas de

⁵² Y no se trata de un problema menor, o por lo menos DeRose no piensa que lo sea, como nos recuerda el siguiente pasaje: “[...] we haven't explained the persuasiveness of AI, and thus haven't solved our puzzle, if we haven't located and explained the conversational rule or mechanism by which the skeptic raises (or threatens to raise) the standards for knowledge.” (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 187) La aclaración que aparece entre paréntesis –y que me resulta bastante sospechosa– parece sugerir que DeRose tiene una cierta simpatía, quizás moderada, por la que llamo “segunda alternativa desesperada”. Parece haber dos registros en la obra de DeRose, si uno lee con cuidado. Las tesis se presentan con claridad y con arrojo en el texto principal, en los momentos más entusiastas. Pero en las notas, en los paréntesis, aparecen las calificaciones “no sustanciales”, “menores”, que podemos olvidar, al menos por el momento. Nada grave tratándose de un tema tan difícil, y nada que le quite interés a su obra, desde luego. Pero, si estoy en lo correcto, una vez que se aprecian los problemas del contextualista para hacer frente mi desafío, todas esas calificaciones y notas auxiliares pasan a cobrar una importancia capital, a la hora de evaluar desprejuiciadamente el éxito general de la empresa.

ellas, o sugerir que no le parecería inadecuado adoptarlas momentáneamente, para enfrentar algunas dificultades (emparentadas con mi desafío) a las que se ve llevado el contextualista (DeRose, 2010). En parte por ello, será útil detenernos a estudiarlas⁵³. La razón por la cual no utilizo ese adjetivo respecto de la primera alternativa es que me parece claro que quien optara por seguir ese camino no estaría simplemente ofreciendo una manera relativamente rápida de desatender el problema (una especie de parche), sino enfrentándolo de modo directo. Dada la naturaleza del desafío, considero que esa es la mejor alternativa disponible para el contextualista.

Ahora bien, es importante aclarar que DeRose no se enfrenta con mi desafío, sino con algunos (aparentes) problemas extensionales que genera la (pretendida) distinción entre creencias sensibles y creencias insensibles. Pero hay una conexión obvia entre ambos problemas, lo que motiva la consideración de su trabajo sobre la noción de Insensibilidad. Recordemos que él favorece cierto tipo particular de solución contextualista al puzle *AI*. Un elemento central de dicha solución es su apelación a la distinción entre creencias sensibles e insensibles, que deriva del trabajo de Nozick. (1981) La idea es que la insensibilidad de mi creencia de que no soy (tan sólo) un cerebro en una cubeta *explica* por qué la primera premisa de *AI* es verdadera (en los contextos escépticos) lo que, como sabemos, es parte de la explicación contextualista del puzle *AI*. Y un problema al que se debe enfrentar el contextualista que simpatice con esta apelación a la (pretendida) distinción entre creencias sensibles e insensibles es que, al parecer, existen contraejemplos a la generalización de que nunca podemos saber que *p*, si es que nuestra creencia de que *p* es insensible.

⁵³ No hago un intento de mostrar, con todo detalle, en qué pasajes DeRose estaría favoreciendo alguna de estas alternativas ya que, en realidad, él se está enfrentando con un problema similar, pero no idéntico, al que representa mi desafío. Por lo tanto, los pasajes en cuestión no serán probatorios, ya que simplemente no podemos saber qué diría DeRose acerca de este asunto. De todos modos, vale la pena considerar dichas alternativas más allá de quien las sostenga, sobre todo porque, más allá de su carácter un tanto forzado, ofrecen maneras directas y sencillas de enfrentar el desafío.

Según DeRose, los casos verdaderamente problemáticos, esto es, los contraejemplos realmente amenazantes, exigen un refinamiento de la noción de Insensibilidad con la que hemos estado trabajando. Y una parte sustancial de *Insensitivity* se dedicará, precisamente, a proponer teorías refinadas de la Insensibilidad.

To a first approximation, we can say that *S*'s true belief that *P* is sensitive if and only if this sensitivity conditional holds: *S* would not have believed that *P* if *P* had been false; and that *S*'s true belief that *P* is insensitive if and only if this insensitivity conditional holds: *S* would have believed that *P* (even) if *P* had been false. I believe we have very strong reason to think that this notion of sensitivity, *suitably refined*, will play a starring role in the solution to some important epistemological problems. And I believe these are not just prima facie strong reasons that have been undermined or overpowered by the many recent attacks on sensitivity accounts (or, as they are perhaps better called, insensitivity accounts): I think the balance of reasons points strongly toward insensitivity playing this important role in epistemology. I thus think that the task of refining the notion of insensitivity is a very important one, and one of the two main goals of this paper is to contribute to the project of getting the notion right by discussing its application to a couple of important test cases. (DeRose, 2010) (Cursivas agregadas)

La idea es que nuestra caracterización de la noción de Insensibilidad, basada en la verdad del condicional de Insensibilidad, es (sólo) aproximadamente correcta pero que, en definitiva, debemos ofrecer una caracterización refinada de la noción, que haga frente a los supuestos contraejemplos. La caracterización de la noción de Insensibilidad resultante incluirá el condicional de insensibilidad, pero agregará algunas cláusulas de excepción (CC.EX.) que deberán ser tenidas en cuenta, a la hora de determinar si una creencia que satisface el mencionado condicional cuenta, o no cuenta, como conocimiento (o si podemos, o no, afirmar correctamente que quienquiera que posea una creencia que satisface el condicional, no sabe que *p*).

Obviamente, es crucial determinar si este proyecto de refinar la noción de Insensibilidad es exitoso para evaluar qué tan bien le irá al contextualista, que está

buscando una respuesta satisfactoria a mi desafío. El problema al que este se veía enfrentado era que, aparentemente, el mecanismo conversacional por él propuesto, para explicar el modo en el que el escéptico logra instaurar sus estándares epistémicos elevados, tiene la consecuencia indeseable de que, en el caso de Anti-*AI*, arroja un resultado insatisfactorio. En ese caso, el mecanismo propuesto predice que la conclusión de dicho argumento será falsa; pero eso supone rechazar el *PCC* y, en definitiva, tirar por la borda a explicación oficial del puzle *AI*. Ahora bien, quizás una versión refinada del concepto de Insensibilidad sea suficiente para responder al desafío. La esperanza es que las *CC.EX.*, incluidas en la noción refinada de Insensibilidad, nos ayuden a generar la predicción adecuada en el caso de Anti-*AI*, de manera de salvar el *PCC*. Esto es, la esperanza es que Anti-*AI* caiga dentro de los casos previstos por las *CC.EX.*, de alguna de las versiones refinadas de la Insensibilidad, de modo que la conclusión de Anti-*AI* sea verdadera, en su contexto.

2.6. *Primera alternativa: Teorías Refinadas de la Insensibilidad*

No es descabellado pensar que, al menos a primera vista, existe *alguna* suerte de conexión entre la Insensibilidad de una creencia y el hecho de que ésta no cuenta como conocimiento. Para recordar una virtud clásica de la Insensibilidad, pensemos en uno de los célebres contraejemplos de Gettier a la definición del conocimiento, como una creencia verdadera y justificada de que *p* (1963). Tengo mucha evidencia a favor de creer que Juan posee un Ferrari y, por lo tanto, estoy justificado en creer que Juan posee un Ferrari. Concluyo deductivamente que alguien en mi oficina posee un Ferrari. Sin embargo Juan no posee un Ferrari; la evidencia era equívoca. Pero Asdrúbal (a quién ni siquiera conozco muy bien, pero que trabaja en mi oficina) sí posee un Ferrari. Por lo tanto, tengo una creencia verdadera y justificada de que *p* Pero, intuitivamente, yo no sé que *p*. Apelando al condicional de Insensibilidad podemos obtener el resultado intuitivamente

correcto, en este caso. Si nadie en mi oficina poseyera un Ferrari yo seguiría creyendo que alguien en mi oficina posee un Ferrari, porque seguiría contando con la evidencia equívoca de que Juan posee uno. Mi creencia de que alguien en mi oficina posee un Ferrari es insensible y, por lo tanto, no cuenta como conocimiento.(Nozick, 1999: 160)

El otro caso célebre en el que la Insensibilidad parece darnos el veredicto adecuado es el de la primera premisa de *AI*. Como vimos, DeRose cree que la insensibilidad de mi creencia de que no soy un *CC explica* por qué esa premisa es verdadera, al menos en los contextos escépticos. Sin embargo, tenemos problemas.

[...] as DeRose is aware, sensitivity, either as glossed above or even as further precisified by Nozick, can't fully account for the plausibility of the sceptic's first premise, her claim that she doesn't know that she's not a BIV. Further refinement is needed, and it's not clear how it should go. The need for refinement is illustrated by the sceptical hypothesis that I'm a BIV', a BIV' being exactly like a BIV except that it lacks auditory sensations. Now I certainly believe that I 'm not a BIV', and my belief that I 'm not a BIV' is insensitive: if I were a BIV', I'd still believe that I wasn't. But it's obvious that I know that I'm not a BIV', for I know that I'm having auditory sensations and that I wouldn't if I were a BIV'. (Schiffer, 1996: 331)

He aquí lo que parece ser un contraejemplo a la generalización de que no hay creencias insensibles que puedan ser conocidas. Pero DeRose afirma (2010) que hay una sofisticación disponible que se basa en una observación que él ya había hecho en *Solving*, y que genera la predicción correcta para este caso (1995)

[the] generalization was this: We tend to judge that S doesn't know that P when we think that... S would believe that P even if P were false. The limitation of [the] generalization that's suggested by these cases is this: We don't so judge ourselves ignorant of P where not-P implies something we take ourselves to know to be false, without providing an explanation of how

we came to falsely believe this thing we think we know.(DeRose yWarfield, 1999: 197)

Y que podemos obtener una caracterización refinada de la Insensibilidad, basándonos en esta idea.

Following that formulation very closely yields this refined (conditional-plus-explanation) generalization:

(CE) We tend to judge that S doesn't know that P when

1. We think that S would have believed that P even if P had been false, AND
2. There is no A such that:
 - a. We take S to know that A is false,
 - b. Not-P implies A, and
 - c. Not-P fails to explain how S came to falsely believe that not-A (DeRose, 2010: 169)

Según DeRose este refinamiento de la noción de Insensibilidad tiene la virtud de ser capaz de distinguir entre la hipótesis escéptica original, esto es, la hipótesis H, que afirma que soy tan sólo un cerebro en una cubeta (CC), sometido a los designios de un científico maligno, y la hipótesis de Shiffer, H', que afirma que soy un cerebro en una cubeta que carece de sensaciones sonoras, (CC'). La dificultad para las teorías que apelan a la Insensibilidad de H para explicar la plausibilidad de P1 es que, aparentemente, mi creencia de que no soy un CC' también es insensible pero, intuitivamente, yo sé que no soy un CC'. Por lo tanto, los teóricos de la Insensibilidad corren el riesgo de no contar, en definitiva, con una explicación correcta de la plausibilidad de P1. Si la explicación fuera correcta, debería ser capaz de distinguir entre las hipótesis escépticas exitosas y las hipótesis escépticas no exitosas. Pero al parecer, no lo hace. No obstante, DeRose señala que, si bien tanto mi creencia de que no soy un CC, como mi creencia de que no soy un CC', satisfacen la primera cláusula de (CE), la caracterización refinada de la

Insensibilidad, mi creencia de que no soy un CC' no satisface la segunda cláusula, a diferencia de mi creencia de que no soy un CC.

Para mostrar que mi creencia de que no soy un CC' no satisface la cláusula 2, debemos mostrar que hay una A que satisface las tres condiciones (a), (b) y (c). Consideremos el caso en el que P es "no soy un CC' " ("I am not a BIV' ") Como señala DeRose:

In the case of I'm not a BIV', that A is I'm not having auditory sensations: In the relevant situation, (a) I do take myself to know that I am having auditory sensations; (b) that I am a BIV' implies that I'm not having auditory sensations; and (c) that I am a BIV' does fail to explain how I might have come to falsely believe that I'm having auditory sensations⁵⁴. (DeRose, 2010: 170)

Consideremos ahora en el que P es "no soy un CC" ("I am not a BIV") Al parecer, tal y como señala DeRose:

[...] my simpler belief that I'm not a BIV doesn't appear to get rescued by any A so as to fall outside of this generalization's purview. There are candidates for A that satisfy (a)-(b)—I don't have hands, for instance: (a) I do seem to know that I do have hands; and (b) that I am a BIV does imply that I don't have hands. Here, however, (c) fails, because, famously, the hypothesis that I am a BIV does seem quite capable of explaining how I might have come to falsely believe that I have hands. (DeRose, 2010: 170)

Este refinamiento de la caracterización de la Insensibilidad tiene entonces la virtud de ofrecer la predicción correcta: es capaz de distinguir entre la hipótesis clásica y la hipótesis de Shiffer. De este modo, el contextualista todavía puede apelar a Insensibilidad para explicar la plausibilidad intuitiva de P1. Quizás se podría discutir si la modificación en cuestión no es enteramente ad hoc, pero no

⁵⁴ DeRose utiliza "BIVnas" para referirse a el caso de Shiffer. Utilizo la nomenclatura original simplemente para mantener la uniformidad terminológica.

proseguiré esa línea argumentativa aquí. Lo que es más importante, para nuestros propósitos, es darnos cuenta de que quizás este refinamiento le podría ser útil al simpatizante del Contextualismo, para ofrecer una respuesta a mi desafío.

Pero, antes de pasar a ese asunto, debemos hacer una aclaración terminológica, para no generar equívocos innecesarios. Tenemos dos nociones de Insensibilidad en juego. De acuerdo con la primera, una creencia es insensible si satisface el siguiente condicional de insensibilidad: (C.INS) Si hubiera creído que p , (incluso) si p hubiera sido falsa. Cuando una creencia es insensible, en este sentido crudo, diré que es “insensible”, sin más. Y cuando una creencia es insensible en el sentido sofisticado, esto es, cuando satisface alguna versión de la definición sofisticada de Insensibilidad, diré que es “insensible*”. Para hablar de la noción de insensibilidad, más allá de cualquier caracterización concreta, utilizaré “Insensibilidad”. Desde luego, quizás no exista una propiedad relevante de este tipo. Pero será útil tener una manera de referirnos a la propiedad en cuestión, si es que existe, independientemente de cualquier caracterización concreta de la misma. “The idea is that there is an important property of some of our beliefs that the obtaining of insensitivity conditionals gives us a first approximation of, and which tends to make us think those beliefs don’t constitute knowledge.” (DeRose, 2010: 165-66) Los refinamientos de la noción de Insensibilidad intentan ofrecernos caracterizaciones más precisas y adecuadas de la propiedad en cuestión, que no sufran de los defectos de las caracterizaciones crudas de la Insensibilidad. Diré que una creencia es sensible si no es insensible, y que es sensible* si no es insensible*. Queda claro que si una creencia es sensible, entonces no es insensible* (ya que para ser insensible* debe ser insensible y satisfacer alguna condición adicional). Pero una creencia puede ser sensible* y, aún así, ser insensible (ya que para ser insensible es suficiente con satisfacer la primera condición de la insensibilidad*).

Según DeRose, las excepciones a nuestra tendencia psicológica de juzgar que no podemos saber que p , si nuestra creencia de que p es insensible, muestran

que trabajamos con una noción muy cruda de Insensibilidad. Si tuviéramos una noción más refinada, seríamos capaces de comprender de qué modo las excepciones a nuestra generalización estaban contenidas y previstas en la noción sofisticada. Acabamos de ver una caracterización más refinada de la Insensibilidad. La esperanza del simpatizante del Contextualismo es que, cuando no tenemos esa tendencia psicológica a juzgar que una creencia insensible no es conocida, tendremos una (CC.EX.), en nuestra noción de insensibilidad*, que dará cuenta de esto. Su esperanza es que la noción de insensibilidad* le permita responder satisfactoriamente a mi desafío. Lo que deberíamos hacer para alcanzar una respuesta satisfactoria sería ofrecer una versión refinada de la Regla de Sensibilidad, una versión refinada de cuál es el mecanismo conversacional que le permite al escéptico elevar los estándares epistémicos. La idea es que esta versión refinada no tendrá el resultado insatisfactorio de predecir que la conclusión de Anti-AI es falsa y que, por consiguiente, no tendrá el resultado insatisfactorio de amenazar la corrección de PCC. He aquí dos posibles versiones de esta idea, basadas en (CE).

*Primera versión de RS**: Cuando alguien afirma que S sabe (o que no sabe) que p, los estándares epistémicos serán elevados, si es necesario, hasta un nivel tal en el que exigimos que la creencia de S de que p sea sensible, siempre que no se trate de un caso en el que la insensibilidad de la creencia no sería óbice para que esta contara como conocimiento (siempre que se trate de un caso previsto en las (CC.EX) de la insensibilidad*). En ese caso, los estándares permanecen iguales.

Una versión más parsimoniosa de la RS*, es la siguiente:

*Segunda versión de RS**: Cuando alguien afirma que S sabe (o que no sabe) que p, los estándares epistémicos serán elevados, si es necesario, hasta un nivel tal en el que exigimos que la creencia de S de que p sea sensible*.

Uno podría pensar, al menos a primera vista, que este refinamiento es todo lo que requiere el simpatizante del Contextualismo para responder a mi desafío. La conclusión de *Anti-AI* dice que sé que no soy un CC. El problema es que la teoría predice, mediante *RS*, que deberíamos, en este caso, elevar los estándares epistémicos pertinentes, hasta un nivel tal en el que exigimos que mi creencia de que no soy un CC sea sensible. Ello supone agrandar la esfera de los mundos epistémicamente pertinentes de modo de incluir los mundos posibles más cercanos en los que yo soy un CC. Pero esto supone elevar los estándares epistémicos pertinentes hasta un nivel tal en el que yo no sé que no soy un CC, porque tenemos una tendencia general a juzgar que no sabemos que-*p*, cuando nuestra creencia de que *p* es insensible. Por lo tanto, ello supone predecir que la conclusión de *Anti-AI* es falsa, en este contexto. Pero entonces tenemos un contraejemplo al *PCC* y un problema grave para el contextualista.

Según el simpatizante del Contextualismo, la culpa de este enredo la tiene *RS*. Si sustituyéramos *RS** por *RS* las cosas deberían funcionar mucho mejor. La caracterización refinada de la Insensibilidad dice, aplicada a este caso, que no considero ser ignorante sobre mi creencia de que no *H* (justo lo que precisaría el contextualista para preservar *PCC*), si sucede que *H* implica que algo que considero saber es falso, en este caso que tengo manos. Hasta aquí todo muy bien. *H* implica que algo que considero saber, que tengo manos, es falso. Por lo tanto, este refinamiento predeciría que, en este caso, a pesar de satisfacerse el condicional de la insensibilidad, yo debo juzgar que se que *p*. Y esto es justo lo que precisábamos. Lo que queríamos era que *RS** arrojará la predicción correcta; esto es, que no nos sugiriera, en este caso, elevar los estándares epistémicos pertinentes para saber que *p* (agrandar la esfera de los mundos epistémicamente pertinentes hasta incluir los mundos más cercanos en los que no *p*). Y si los estándares epistémicos pertinentes permanecen en su nivel usual, luego de que profiero la

conclusión de *Anti-AI*, hemos logrado responder al desafío ya que no tenemos, en realidad, un contraejemplo a *PCC*.

Claro que, como bien sabe DeRose, si la definición de la insensibilidad* terminara aquí, tendríamos problemas con *AI*, no ya con *Anti-AI*. Porque *AI* es un caso en el que, si bien mi creencia de que no *H* es insensible, yo no debería juzgarme ignorante de que no *H*, ya que no *H* implica que algo que juzgo saber, esto es, que tengo manos, es falso. Por lo tanto, si la caracterización refinada de la insensibilidad terminara aquí, no tendríamos una explicación satisfactoria de como la *RS** logra elevar los estándares epistémicos, volviendo verdaderas a *P1*, *P2*, Con *AI*. Esto es, dejaríamos de contar con la explicación oficial de la fuerza de *AI*. Si aquí culminara dicha caracterización, *RS** debería predecir que, en ese caso, no tenemos por qué elevar los estándares epistémicos pertinentes. Y por lo tanto, en ese caso, *P1* sería falsa. Pero entonces dejamos de contar con la solución contextualista oficial al puzle *AI*.

Por eso el refinamiento prosigue con una condición adicional. A menos, claro está, que la hipótesis en cuestión nos permita ofrecer una explicación de por qué llegamos a creer falsamente que *p*, incluso cuando creíamos saber que *p*. Esta condición adicional bloquea el resultado indeseable de que el refinamiento termine por invalidar la explicación contextualista del puzle *AI*. Sin ella habríamos tirado el bebé con el agua sucia. El problema que subsiste, sin embargo, es que esta condición adicional vuelve a generar problemas para el caso de *Anti-AI* (una situación a la que el lector ya debe estar acostumbrado). La condición adicional, (c), dice que seguimos juzgando que no sabemos que *p*, siempre que la hipótesis en cuestión nos permita ofrecer una explicación del modo en el que llegamos a creer falsamente aquello que creíamos saber. Esto supone predecir que seguiremos juzgando que no sabemos que no somos cerebros en cubetas, siempre que la hipótesis en cuestión nos permita explicar por qué creíamos, falsamente, que teníamos manos. Pero obviamente, en el caso que nos ocupa, en el caso de *Anti-AI*,

la hipótesis involucrada es perfectamente capaz de ofrecer una explicación de por qué yo creía falsamente que sabía que tenía manos. Por ende, este es un caso en el que el refinamiento de la Insensibilidad predice que yo debería juzgar que no sé que no soy un CC. Y ello implica que la RS^* es completamente inútil para responder a mi desafío, porque esa regla seguiría haciendo la predicción incorrecta para el caso de Anti-*AI*. Esto quiere decir que el simpatizante del Contextualismo debe reconocer que, en esta versión refinada de la teoría, todavía tenemos el resultado indeseable de que falla *PCC*.

Otra vez, la consideración simultánea de la fuerza intuitiva de *AI* y de Anti-*AI* parece generar problemas graves para el contextualista. Parece que, incluso si la insensibilidad* es capaz de distinguir satisfactoriamente entre las hipótesis escépticas exitosas y las no exitosas, incluso si puede evitar tirar el bebé con el agua sucia, incluyendo la condición (c) en su caracterización de la insensibilidad* (lo que le permite incluir el caso típico del CC como un caso en el que la insensibilidad* explica por qué no sé que no soy un CC, lo que, en definitiva, necesita para explicar la fuerza de *AI*, mediante RS^*), no puede tener este mismo tipo de explicación para mi desafío. La dificultad es que en el caso de Anti-*AI* tenemos de nuevo a H, que obviamente *es capaz* de explicar por qué yo podría haber llegado a creer falsamente que tengo manos. Esto supone un problema grave para el simpatizante del Contextualismo. La situación es la siguiente. O bien preservamos la condición (c), y aceptamos que la versión refinada de la Insensibilidad no explica la fuerza de Anti-*AI*, o bien eliminamos dicha condición, y aceptamos que la versión refinada no explica la fuerza de *AI*. El problema es que la misma hipótesis escéptica está involucrada en ambos casos, no una variación sutil de la hipótesis original.

El éxito de la estrategia de refinar la caracterización de la Insensibilidad depende de su capacidad de distinguir entre las hipótesis escépticas exitosas de las no exitosas. Pero, al parecer, este refinamiento no podrá solucionar mi desafío,

porque en ese caso la hipótesis escéptica es la misma. Por lo tanto, el simpatizante del Contextualismo debe elegir entre dos alternativas desagradables. Y, en definitiva, esto supone reconocer que no tiene una explicación satisfactoria del puzle *AI* (según los propios estándares contextualistas, según el diagnóstico contextualista del problema). ¿Por qué? Porque, o bien apela a *RS* y explica del modo clásico la fuerza de *AI* (las premisas y la conclusión *parecen* verdaderas porque *son* verdaderas), pero termina por hacer fallar *PCC*, o bien apela a *RS**, eliminando la última cláusula de la versión refinada de la Insensibilidad, de modo de explicar la fuerza intuitiva de *Anti- AI*, y termina sin tener una explicación satisfactoria de *AI*. En cualquier caso, el contextualista es incapaz de satisfacer los requisitos que el mismo impone a una resolución adecuada del problema.

Podría pensarse que este no es un problema general de cualquier estrategia de sofisticación de la noción de Insensibilidad. Quizás haya modificaciones sutiles de la definición que prueben ser útiles para responder a mi desafío. Pero, dada la naturaleza de la dificultad que acabamos de encontrar con la primera manera de refinar la noción de Insensibilidad, dudo que podamos avanzar mucho por este camino. El problema es el siguiente. El éxito de esta empresa se mide por nuestra capacidad de explicar la diferencia entre las hipótesis escépticas exitosas y las no exitosas. Si una teoría de la Insensibilidad no es capaz de trazar esa distinción con claridad, será completamente inútil para alcanzar su propósito principal, que es precisamente explicarnos el éxito de ciertas hipótesis escépticas, en particular, explicarnos por qué *P1* es intuitivamente correcta, por qué parece verdadera. Recordemos que según la explicación oficial contextualista del puzle *AI*, *P1 parece verdadera* porque *es verdadera*. La idea es que la *RS*, o alguna regla análoga, nos permitirán comprender el modo en el que el escéptico es capaz de elevar los estándares epistémicos pertinentes en un contexto, de forma tal que *P1 es verdadera* allí. Ahora bien, pensemos, a manera de ilustración, en dos casos que una teoría adecuada de la Insensibilidad debe diferenciar: la hipótesis *CC* Vs. la

hipótesis CC'. Cualquier teoría refinada de la Insensibilidad, cualquier caracterización que se proponga como la caracterización correcta, o una de las caracterizaciones correctas, deberá señalar una propiedad que distinga a CC de CC'. Deberá señalar alguna propiedad de las hipótesis que transforme, a la una en una exitosa, y a la otra en defectuosa. Pero mi desafío involucra *la misma* hipótesis. Por lo tanto, es de esperar que, cualquiera sea el refinamiento en cuestión, la RS* que surja de dicho análisis, terminará por arrojar un resultado insatisfactorio, ya sea para el caso de AI, o para el caso de Anti- AI. Si RS* predice que en Anti -AI rigen estándares epistémicos según los cuales yo no sé que no-H, entonces habrá fallado PCC. Si predice que en Anti- AI rigen estándares epistémicos según los cuales yo sé que no-H, entonces predecirá que en AI sabemos que no-H, lo que supone renunciar a la explicación oficial del puzle AI. En cualquier caso, no tenemos una respuesta al puzle escéptico, por lo que hemos descartado una de las principales razones por las cuales querríamos volvernos contextualistas⁵⁵.

Para terminar esta sección, ilustraré este punto, mostrando rápidamente por qué esto es precisamente lo que ocurre con una segunda manera de refinar la noción de Insensibilidad, debida a Toy Cross(2010)⁵⁶. La caracterización en

⁵⁵ Recordemos que el simpatizante del Contextualismo no puede apelar a la *Regla de Acomodación*, porque como señala DeRose, tal regla tiene resultados indeseables. El peor de ellos es que esta teoría es incapaz de diferenciar entre las hipótesis escépticas exitosas de las no exitosas. Curiosamente, la segunda razón en contra de las teorías de la acomodación, señalada por DeRose, es que ésta no es capaz de hacer la predicción correcta sobre el modo en el que se comportan los estándares epistémicos, en el caso en el que un sujeto proclama que sabe que una hipótesis escéptica no ocurre (recuérdese el ejemplo del zoólogo orgulloso, de la nota 46).

⁵⁶ En su artículo "Skeptical Success", incluido en (Gendler yHawthorne, 2010). Este refinamiento está motivado por un posible contraejemplo, propuesto por Williamson (2000). No me detendré a considerar en detalle la particular manera en la que se implementa la dialéctica de definición/contraejemplo/definición2/contraejemplo2/definición... en este caso, ya que ello no es relevante para mi desafío. De todos modos, el caso de Shiffer es suficiente para ilustrar la dinámica involucrada, y es un caso que *cualquier* caracterización refinada deberá atender. Para el lector deseoso de adentrarse en la jungla de definiciones y contraejemplos que ha suscitado la idea de Insensibilidad, desde que Nozick (1981) la lanzó al debate, el trabajo de Cross es un buen lugar para hacerlo. Cross asegura allí que ha encontrado una manera de hacer frente a todos los contraejemplos existentes en la literatura. En este trabajo, he optado por no ejercer presión sobre ese punto.

cuestión es la siguiente (donde *RI* abrevia Relative Insensitivity (Insensibilidad Relativa (*IR*)):

- (RI) We tend to judge that S doesn't know that P when there is no Q such that:
1. S believes that Q
 2. Q is, for S, a ground for P and
 3. S would not have believed that Q if P had been false (DeRose, 2010: 175)

Esta caracterización apela a la idea de apoyo evidencial. Por lo tanto, el simpatizante del Contextualismo debería suplementarla con una explicación adecuada de esa noción. Pero no tenemos por qué preocuparnos de este asunto. Asumamos simplemente que las cosas funcionan bien y que tenemos una noción intuitiva de lo que significa que una proposición Q provea, para S, apoyo evidencial para P. Como dije, si *IR* pretende ser una teoría adecuada de la Insensibilidad, deberá ser capaz de distinguir entre CC y CC', deberá predecir que la primera hipótesis es exitosa, a diferencia de la segunda. Sea P "no soy un CC" y Q "tengo manos". *IR* predice, como se espera de una teoría correcta, que tenderemos a juzgar que no sabemos que P, ya que, cuando menos es sensato suponer que no hay una Q que satisfaga (1), (2) y (3). Obviamente la Q con la que estamos trabajando ("tengo manos") satisface (1) y (2) -al menos bajo cierta interpretación intuitiva de "apoyo evidencial". Pero no satisface (3), justamente porque P es creencia insensible, esto es, insensible en el sentido clásico de satisfacer el condicional de insensibilidad. Si ahora interpretamos P como "no soy un CC' " y Q como "estoy teniendo sensaciones auditivas", resulta que somos capaces de satisfacer las tres condiciones de *IR*, justo el resultado que esperábamos, ya que entonces *IR* es capaz de distinguir correctamente entre la hipótesis escéptica clásica y la hipótesis de Shiffer.

No obstante, como espero que quede claro a esta altura, obviamente *IR* es inútil para responder a mi desafío. Veamos qué diría para ese caso. Lo que

precisamos es que *IR* prediga que, en el caso de Anti- *AI*, nuestra tendencia psicológica se inclina a juzgar que sabemos que no-H. De este modo salvaríamos al contextualista del cargo de renunciar al *PCC*, sustituyendo *RS* por *RS**, y utilizando a *IR* como nuestra noción de insensibilidad*. Por lo tanto, lo que precisamos es que, en Anti- *AI*, *IR* prediga que no tendemos a juzgar que S no sabe que no-H, esto es, que no tendemos a juzgar que S no sabe no es un CC. Esto es, tenemos que asimilar este caso al caso de Shiffer –al satisfacer (1), (2) y (3). Pero eso supone ir en contra de nuestra predicción anterior respecto de la hipótesis en cuestión. Obviamente, la hipótesis en juego aquí, no-H, no satisface (3), cuando interpretamos a $Q = O$, tal y como es esperable. S hubiera creído que tenía manos si no-H hubiera sido falsa, esto es, si él hubiera sido un cerebro en una cubeta. Por lo tanto, este segundo refinamiento de la noción de Insensibilidad es inútil para hacer frente a mi desafío, y no parece que haya maneras adecuadas de modificarlo, para que nos diera los resultados buscados por el simpatizante del Contextualismo.

2.7. *Interludio: Casos más y menos urgentes*

Por momentos, DeRose dice que debemos distinguir entre casos más y menos urgentes, entre contraejemplos más y menos importantes a la caracterización usual de la Insensibilidad (según la cual una creencia de que p es insensible si satisface el condicional de insensibilidad). Recuerda que, en *Solving* (DeRose, 1995) el apelaba a una generalización derrotable, a la idea de que, en general, tenemos una tendencia psicológica, aunque no carente de excepciones, a juzgar que una creencia insensible no constituye conocimiento.

I was using [the generalization] to explain why we seem not to know in various cases, and the generalization needn't be exceptionless to play that explanatory role. The exceptions perhaps show that the generalization can be refined and improved in certain ways, and may even point us in hopeful

directions toward finding some such refinements (some of which are no doubt important and will significantly advance our understanding, and, indeed, some of which we'll consider here), but heaven help us if we have to wait until the generalizations we use in philosophy (or elsewhere) have to be already perfectly Chisholmed and absolutely exceptionless before we can put them to explanatory work! (DeRose, 2010: 166)

Pero, obviamente, el propósito último de una Teoría Refinada de la Insensibilidad es mostrar por qué los supuestos contraejemplos no son tales. Y desde luego que, ante un supuesto caso en el que tenemos la intuición de que una de nuestras creencias satisface el condicional de Insensibilidad, pero en el que, al parecer, sabemos que p , siempre podremos optar por desacreditar dicha intuición - proveyendo argumentos en ese sentido. Lo mismo ocurre para posibles desafíos extensionales a las caracterizaciones refinadas de la Insensibilidad.

Claro está: se podrían permitir, cuando menos provisoriamente, algunas excepciones menores. Podemos aceptar que si el proyecto funciona bien en general, la existencia de algún supuesto contraejemplo no tiene por qué hacernos tirar todo el trabajo a la basura, tal y como señala DeRose en el último pasaje citado. Lo que allí se expresa es, ni más ni menos, que una política metodológica prudente. Pero la idea de que la generalización a la que apela el teórico de la Insensibilidad no carece de excepciones, en un sentido más fuerte, es mucho más polémica. Y, por momentos, parecería como si DeRose suscribiera a esa idea más fuerte, como si creyera que nuestra tendencia psicológica de considerar que no sabemos que p , si la creencia de que p es insensible (o insensible*), posee excepciones irreductibles. Desde luego, nadie niega que existan excepciones, al menos dada nuestra comprensión actual de la noción. Después de todo, ese es uno de los problemas al que se ve enfrentado el teórico de la Insensibilidad. Al parecer, existen contraejemplos a su generalización. Por supuesto, si todo lo que quiere decir DeRose es que esperamos, algún día, dar cuenta de las excepciones, ofreciendo una nueva versión refinada de la Insensibilidad, no podemos sino aceptar

provisoriamente el punto. Pero si se pretende simplemente decir que la tendencia general posee *excepciones irreductibles*, que *siempre* habrá excepciones a la predicción en cuestión, entonces podemos empezar a sospechar que la teoría está incompleta, o que una teoría que no tuviera esos problemas, sería preferible. Como veremos, es posible que la tercera alternativa desesperada recoja esta idea, para mí enteramente sospechosa, de DeRose, y pretenda transformarla en una réplica hecha y derecha.

De todos modos, hay un punto más débil que claramente se sostiene. Si los casos problemáticos no amenazan de modo evidente la empresa en su conjunto, podemos seguir provisoriamente adelante. Esa es simplemente la actitud metodológica sensata. Pero mi desafío no es un caso marginal, una curiosidad que podemos dejar de lado por el momento. Si no ofrecemos una respuesta satisfactoria, la posición contextualista queda en una situación precaria, porque no queda claro que logre lo que promete, esto es, ofrecer una solución, o una disolución, al puzle *AI*. Por ello el simpatizante del Contextualismo debe decir algo a modo de respuesta.

2.8. Primera alternativa desesperada:

Quizás el movimiento del escéptico es una suerte de truco. Nos engaña haciéndonos creer que en los contextos escépticos los estándares epistémicos pertinentes son muy elevados, a diferencia de lo que ocurre en los contextos usuales, cuando en realidad, no lo hacen. Según esta posible respuesta a mi desafío, el escéptico hace trampa. En realidad no hay contextos en los que *P1*, y *Con de AI* sean verdaderas. Esas dos oraciones son siempre falsas, porque los únicos estándares epistémicos pertinentes son los estándares usuales –no escépticos. Quienquiera que defienda una posición de este tipo tendrá una respuesta inmediata a mi desafío. El problema era, en esencia, que se veía comprometido el *PCC*. Pero evidentemente esto no es cierto. *AI* es un argumento con una conclusión falsa y una premisa falsa. Y *Anti-AI* es un argumento correcto

con dos premisas verdaderas (P6= no-Con = “Sé que tengo manos”, P7 = “Sé que, si tengo manos, entonces no soy un CC” y Con-3= no P1= “Sé que no soy un CC”, ver página 36, más atrás). Lo que resulta dudoso es que esta posición pudiera merecer el nombre de “contextualista”. En realidad, parece ser la posición que defendería un invariantista no-escéptico, como Rysiew (2001).

Esta última circunstancia debería ser suficiente para saldar la cuestión. No parece que esta sea una respuesta disponible para el contextualista. De hecho, si uno defendiera una posición de este tipo, no tendría por qué considerar mi desafío, porque sería evidente que éste no es pertinente. Pero quizás sea útil mostrar de otro modo por qué esta posición no es contextualista, y por qué ni siquiera le debería parecer atractiva a un contextualista.

Recuérdese que la idea básica del Contextualismo es que las OAC poseen cierta sensibilidad contextual tal que, la misma OAC puede ser verdadera, en un contexto, y falsa, en otro contexto diferente. En el caso del puzle presentado por AI, esto motiva la idea, atractiva dado el diagnóstico contextualista del problema, de que la conclusión escéptica es verdadera en ciertos contextos especiales, pero que ello no la vuelve verdadera en los contextos usuales. Otra vez: se intenta, de este modo, explicar la plausibilidad de AI, sin volvernos escépticos. Pero si el contextualista termina diciendo que el escéptico se vale de una suerte de trampa, que, en realidad, nos hace pasar gato por liebre, nos incita a creer, erróneamente, que, en ciertos contextos, los estándares epistémicos pertinentes para evaluar nuestras OAC son más elevados de lo que en realidad son, entonces ya hemos renunciado a la idea básica del Contextualismo. Esto es: en realidad sabemos que no somos cerebros en cubetas, y sabemos que tenemos manos. El escéptico nos quiere engañar, haciéndonos creer que no podemos saber nada de esto. Pero se trata de una trampa. En realidad sus estándares son falsos, son espurios.

Pero entonces *hemos renunciado a la explicación oficial del puzle AI*. Según la explicación oficial, las oraciones que componen AI *parecen* verdaderas porque son

verdaderas y la inferencia *parece* válida porque *es* válida. No cabe duda de que se trata de una explicación simple y elegante. Pero si adoptamos esta alternativa desesperada, ya la hemos abandonado. Porque no hay, en realidad, contextos escépticos en los que P1, P2, Con sean verdaderas. O, mejor, sólo hay contextos en los que, *aparentemente*, el escéptico diría algo verdadero, pero ello se debe a una confusión de nuestra parte, a que creemos, erróneamente, que los estándares escépticos son genuinos estándares epistémicos. Como dije, en último término, esta posición termina siendo idéntica al Invariantismo No-Escéptico. No tenemos ya un genuino Contextualismo. Por ello es esperable que los contextualistas lúcidos se nieguen a que se interprete de este modo su posición. Adoptar esta alternativa es renunciar a la elegante solución contextualista al puzle AI, si es que hay tal cosa, desde luego.

Concluyo que la primera alternativa es genuinamente desesperada. No le ofrece al contextualista una posición sostenible ni atractiva.

2.9. Segunda alternativa desesperada:

Según esta posible respuesta *no hay nada que explicar aquí*. El simpatizante del Contextualismo puede señalar que, desde el inicio, todo lo que dijo DeRose fue que tenemos una *tendencia psicológica general, y no carente de excepciones*, a decir que no sabemos que p, si nuestra creencia de que p es insensible –esto es, si satisface el C. INS. La creencia involucrada en la Con-3 de Anti- AI, no-H, satisface dicho condicional y, por lo tanto, es insensible. Pero, en este caso particular, o quizás en todos los contextos no escépticos, no tenemos la referida tendencia psicológica. Por lo tanto, la Con-3, de Anti-AI= no P1, será verdadera. En esos contextos yo sé que

no soy un cerebro en una cubeta. Por lo tanto, el *PCC* sigue en pie. Fin de la historia⁵⁷.

Como el lector notará, es esencial para esta línea de respuesta asumir una versión tosca de la Insensibilidad. La idea es que todo lo que requerimos para explicar la fuerza intuitiva, tanto de *AI* como de *Anti-AI*, es apelar a la generalización (no carente de excepciones), basada en la noción de insensibilidad. Esto es en sí mismo sospechoso. Porque se suponía que debíamos adoptar la noción de insensibilidad provisoriamente, en tanto no tuviéramos una caracterización enteramente satisfactoria de la Insensibilidad. Y ya vimos que tenemos razones para sospechar del éxito de las nociones de insensibilidad*, esto es, de las caracterizaciones refinadas, para responder a mi desafío. Pero esta réplica supone adoptar una versión tosca y, por ende, sólo podría servir provisoriamente, en tanto no alcancemos una solución enteramente satisfactoria; una solución satisfactoria que, tenemos razones para pensar, no alcanzaremos de todos modos. Dada esta situación, uno se pregunta si siquiera es posible tener una respuesta de este tipo. Desde luego, el simpatizante del Contextualismo podría argumentar que esta respuesta es adecuada y que HAY una noción refinada de Insensibilidad, que nos permite responder satisfactoriamente a mi desafío. Pero entonces, esta segunda alternativa desesperada, es completamente inútil. Es un modo impreciso de

⁵⁷ La evidencia textual, reconocidamente muy-pero muy- débil, de que quizás DeRose podría favorecer esta alternativa para responder a mi desafío está incluida en la nota 10 de *Insensitivity*. "But my view is and was only that bringing up skeptical hypotheses has a tendency to put into place the high standards at which one counts as knowing neither that the hypothesis is false, nor the various beliefs that get undermined by the hypothesis, and that that tendency is enough to explain what needed explaining here." (DeRose, 2010: 185) Como dije, no estoy particularmente interesado en la cuestión exegética de si esta es la postura oficial de DeRose respecto de este asunto. En cualquier caso, el no se está enfrentando a mi desafío (¿cómo podría hacerlo antes de haber tenido contacto con él?). Y, de todos modos, la consideración de estas posibles respuestas tiene un interés independiente de lo que crea DeRose al respecto, en tanto ofrecen posibles respuestas al simpatizante del Contextualismo. Un poco más adelante, cuando hable de la tercera alternativa desesperada, citaré una porción más extensa de la nota 10, en la que DeRose se deslinda explícitamente de esta tercera alternativa, lo que motiva, al parecer, la adopción de la segunda de ellas, que aquí nos ocupa. Pero cito estos pasajes sólo para facilitar la investigación personal del lector al respecto; no pretendo haber establecido ningún punto exegético importante.

solucionar los problemas ya solucionados de modo más preciso usando otra noción de Insensibilidad. En cualquier caso, la utilidad de esta alternativa para responder a mi desafío queda puesta en duda.

Más allá de este asunto, el problema principal de esta respuesta es que hace un uso indebido de la noción de “tendencia psicológica con excepciones”. El desafío al que nos enfrentamos es que la teoría contextualista hace una predicción aparentemente inadecuada para el caso de Anti-AI. Predice que en ese caso, *la sola mención* de H, elevará, mediante RS, los estándares epistémicos pertinentes para saber que p, de modo que, en ese contexto, yo no sé que no-H. Pero ello supone rechazar PCC, algo que el contextualista no está dispuesto a aceptar. Según el defensor de esta segunda alternativa desesperada, no tenemos un problema aquí porque lo único que afirmó el contextualista es que, en general, tenemos la tendencia a juzgar que una creencia insensible no puede ser conocida, pero, *en este caso, simplemente no tenemos esa tendencia.*

Pero: *¿por qué no tenemos dicha tendencia aquí?* Quizás se diga, lo que no parece inadecuado, que al tratarse de un contexto no escéptico, yo puedo saber que no soy un CC, a pesar de que mi creencia es insensible. Recuérdese que, según DeRose, la fuerza de mi posición epistémica respecto de p puede ser suficientemente fuerte en un contexto no escéptico, a pesar de que mi creencia de que p es insensible (ya que yo no creo que soy un CC en muchos mundos cercanos al actual –mi creencia *rastrea* la verdad en muchos mundos posibles, no muy lejanos del actual). De este modo, sería posible que yo supiera que no soy un CC, a pesar de la insensibilidad de mi creencia. Pero, ¿qué tipo de contextos son aquellos contextos en los que habla el escéptico? En general pensamos, aunque más no sea por una arraigada tendencia psicológica que nos caracteriza, que en los contextos usuales podemos afirmar que sabemos que tenemos manos, y otro sinnúmero de cosas por el estilo. Pero entonces, los contextos en los que habla el escéptico son contextos en los que, por default, no tenemos la tendencia psicológica a juzgar que

no sabemos que- p , si nuestra creencia de que p es insensible. En esos contextos sabemos que no somos CC. Pero un momento. La explicación oficial del puzle *AI* requiere que expliquemos de qué modo logra el escéptico elevar los estándares epistémicos usuales, de modo que P1 es verdadera en los contextos por él modificados. Se supone que la preferencia de P1 genera exactamente esto, mediante *RS*. Pero, ¿por qué en un caso *RS* eleva los estándares epistémicos pertinentes y en el otro no? Todo lo que puede decir el simpatizante del Contextualismo, que adopta esta segunda alternativa desesperada, es que, *en un caso*, en el caso de *AI*, *tenemos la tendencia* a juzgar que no podemos saber que p , si nuestra creencia de que p es insensible y que, *en el otro caso*, el caso de Anti- *AI*, *no tenemos esa tendencia*.

Pero nuestra tendencia psicológica (con excepciones) *está constituida* por nuestras reacciones intuitivas. En realidad, todo lo que tenemos disponible es un conjunto de respuestas intuitivas respecto de si sabemos, o no sabemos, que p , en diferentes situaciones. La *tendencia* referida tiene que ver con nuestra disposición, en un rango más o menos amplio de casos, a juzgar que no sabemos que p , cuando p satisface el *C.INS*. Nuestra tendencia psicológica tiende a agrupar muchos casos de creencias insensibles como casos en los que no sabemos que p . Pero no todos los casos. No se trata de un concepto particularmente iluminador, como puede verse. No podemos, sin más, apelar a él como parte de una explicación satisfactoria del comportamiento semántico de las *OAC*. Decir que en el caso de Anti-*AI* *no tenemos* la tendencia psicológica de juzgar que no sabemos que p , a pesar de que nuestra creencia de que p es insensible, *no explica nada en absoluto*. Decir que en el caso de *AI* *tenemos* la tendencia psicológica de juzgar que no sabemos que p , si nuestra creencia de que p es insensible, *tampoco explica nada en absoluto*. ¿*Qué diferencia un caso del otro?* La noción de tendencia psicológica (con) excepciones no es adecuada para responder a esta pregunta. Es demasiado tosca para ello. Podemos *estipular* que siempre que alguien utilice *AI*, se tratará de un caso en el que opera

nuestra tendencia a negarnos el conocimiento de que *p*, si es que *p* es insensible, y que siempre que alguien utilice Anti- *AI*, se tratará de un caso en el que no opera dicha tendencia (estaremos frente a una excepción). Pero esta es una estipulación enteramente ad hoc. Por este camino, no avanzamos un paso en la obtención de una respuesta satisfactoria a mi desafío.

Otra preocupación conectada con este asunto es que nuestras tendencias psicológicas podrían estar completamente equivocadas. Quizás son una pésima guía hacia la semántica de estas expresiones. Mi tendencia psicológica, con excepciones, a juzgar que el agua podría no haber sido H₂O es una pésima guía para encontrar la semántica apropiada de estos términos. En general, creo que el agua podría no haber sido H₂O, pero hay excepciones (excepciones que coinciden con mis momentos más lúcidos, pero menos frecuentes). ¿Por qué pensar que mi tendencia psicológica, con excepciones, a juzgar que no puedo saber que *p*, si mi creencia de que *p* es insensible, es mucho más confiable? Y dado que DeRose asume una epistemología externalista, esta es una preocupación que debería tener el simpatizante del Contextualismo⁵⁸. Es esperable que la aceptación de una epistemología externalista vaya de la mano con la aceptación de una semántica del mismo tipo⁵⁹⁶⁰.

⁵⁸ Pritchard señala, correctamente, que la explicación del modo en el que podríamos saber que no somos cerebros en cubetas, compromete a DeRose con el externalismo. "After all, what is central to the externalist position is that it allows that agents can have knowledge, at least in some cases, without having to meet any kind of internalist epistemic condition, [...] where what makes the condition internalist is that the relevant justifying facts are reflectively accessible to the agent concerned. Although there is of course a great deal of room for manoeuvre concerning exactly how one understands the internalist requirement, it ought to be clear that our knowledge of the denials of skeptical hypothesis on the safety-based view won't meet this requirement on any plausible rendering since, *ex hypothesi*, the agent concerned will have *no* good reflectively accessible grounds for thinking that she is not a BIV, and so can't plausibly be thought to have *any* internalist epistemic condition." (Pritchard, 2005) (Blaauw, 2005: 11)

⁵⁹ Desde luego, no pretendo decir que *siempre* sea posible desafiar un practicante de la teoría semántica externalista simplemente señalando que las intuiciones a las que apela son, en definitiva, hechos psicológicos, y que él mismo acepta la posibilidad de que nuestra psicología nos engañe respecto del contenido de nuestros términos. Seguramente hay maneras más y menos adecuadas de apelar a las intuiciones, intuiciones más o menos estables, más o menos confiables., etc. Sólo pretendo subrayar el hecho de que nuestra tendencia psicológica con excepciones, es una noción

Otra vez, el problema principal de esta alternativa es que hace un uso sospechoso de la noción de *tendencia psicológica con excepciones*. Pretende utilizarla para realizar un trabajo teórico que excede su capacidad explicativa. Una manera de ilustrar el problema es recordando que la noción sofisticada de Insensibilidad mostró ser insuficiente para responder adecuadamente a mi desafío. Si esto es así, es natural sospechar de una respuesta que requiere de una noción más tosca de Insensibilidad, como condición de su éxito.

Quien apela a la idea de que existe una tendencia psicológica con excepciones a decir que no sabemos que p , si nuestra creencia de que p es insensible, tiene en mente algo como lo que sigue. El *C.INS.* es una guía *aproximada* para determinar cuándo una creencia es Insensible. Las excepciones en cuestión hacen referencia a los casos que todavía no podemos acomodar, a los casos en los que la insensibilidad no es suficiente para no saber que p . Pero, por definición, si

demasiado desordenada y oracular, como para otorgarle un papel *explicativo* en una teoría semántica satisfactoria. ¿En qué circunstancias sucedería que no tenemos la tendencia psicológica con excepciones mencionada? ¡Nunca! Siempre es posible describir una de nuestras reacciones intuitivas frente a un caso, como un caso que se adecua a nuestra tendencia psicológica con excepciones. Obviamente, en el caso de *AI tenemos* la tendencia psicológica con excepciones a decir que no sabemos que p , *porque* nuestra creencia de que p es insensible. Pero en el caso de *Anti-AI también tenemos* la tendencia psicológica *con excepciones* a decir que no sabemos que p , *porque* nuestra creencia de que p es insensible. En ese caso juzgamos que sabemos que p . ¡Simplemente se trata de una excepción! (se trata de la famosa excepción que confirma la regla). Mencioné la posibilidad de que nuestra psicología nos confunda, a la hora de hacer semántica, porque ello nos ayuda a comprender lo inadecuado que puede ser apelar, sin calificaciones, a nuestras tendencias psicológicas a la hora de ofrecer una semántica de las *OAC*. Tenemos que estar alertas sobre la posibilidad de equivocarnos al sacar conclusiones semánticas, basados en nuestras impresiones psicológicas. Pero como vemos, el problema más evidente de esta respuesta desesperada es que es inmune al error, pero también inmune al acierto. El término mismo “tendencia psicológica con excepciones” no es más que una re-descripción poco iluminadora del *explicandum*, esto es, de nuestras reacciones intuitivas a decir que sabemos, o que no sabemos, que p , en determinadas circunstancias.

⁶⁰ Y de hecho, la semántica de DeRose lo es, porque la fuerza de la posición epistémica es un determinante de los valores de verdad de las *OAC*. Si es posible saber que no- H , a pesar de que mi creencia es insensible, entonces es posible saber que p , sin tener acceso a una justificación satisfactoria para p (ya que, por definición, el estado psicológico en el que estaría si fuera un *CC*, creyendo estar frente a una computadora, sería fenomenológicamente indistinguible del estado psicológico en el que creo estar ahora, creyendo estar frente a una computadora). Por lo tanto, puedo saber que p , sin tener acceso a una justificación satisfactoria para p , porque la fuerza de mi posición epistémica es suficiente, a pesar de ello, para saber que p ; pero entonces el valor de verdad de “sé que p ” depende de una condición semántica externa.

tengo una creencia insensible* de que p , entonces no sé que p . La insensibilidad* es suficiente para la ignorancia. Por lo tanto, todas las predicciones que puede hacer una teoría que usa la noción de insensibilidad se deben poder hacer usando la noción de insensibilidad*, salvo que, en este último caso, la noción con la que trabajamos sería *más precisa*. Pero ya vimos que es dudoso que las nociones de insensibilidad* puedan ser útiles para responder satisfactoriamente a mi desafío. Por lo tanto, si la noción de insensibilidad es útil para este propósito, esto se debe precisamente a su imprecisión, a su apelación a una tendencia general, ¡*con excepciones!* Esto debería despertar nuestra sospecha de la capacidad de esta alternativa para hacer frente a mi desafío.

Sean T y T' dos teorías acerca de un dominio D . Sea x un caso problemático para T' (un caso en el que T' hace la predicción incorrecta). Sea T' una versión más precisa que T , y por ende más satisfactoria, al menos en este respecto, que T . En cualquier otro respecto T y T' son idénticas. La diferencia es que, donde T utiliza una generalización imprecisa, T' coloca una versión refinada de esa generalización. Si T' no logra hacer la predicción correcta para el caso problemático x , pero T sí lo logra, entonces ello se debe a que la imprecisión de T le permite acomodarse más fácilmente a los datos de D . Naturalmente, esto se puede deber a que T' es incorrecta y, por ende, a que necesitamos un refinamiento adecuado de T . T es correcta, pero imprecisa. Y T' no es una manera adecuada de volverla más precisa, precisamente porque T' hace una predicción incorrecta. Necesitamos una T'' que logre hacer la predicción correcta para x , pero que sea más precisa que T . Pensemos ahora que x es mi desafío al Contextualismo, que D son las OAC, que T es la caracterización tosca de la Insensibilidad y que T' es la primer caracterización refinada de la Insensibilidad (CE). Ahora bien, como argumenté en la sección "Teorías Refinadas de la Insensibilidad", es dudoso que en este caso exista una T'' , o T^n , que pueda hacer la predicción correcta respecto de x , a la vez que es más precisa que T , esto es, que la caracterización cruda de la Insensibilidad. Ello se

debe a que, aparentemente, el problema del Contextualismo es estructural; refinar la noción de Insensibilidad no nos hará avanzar un paso en la dirección de ofrecer una respuesta satisfactoria a mi desafío. Por lo tanto, al parecer, en este caso, la razón por la que T logra hacer la predicción correcta es simplemente porque es más imprecisa que T', T'', Tⁿ. La razón de su éxito radica en su oscuridad.

El problema es que esta respuesta supone la adopción de una teoría cruda de la Insensibilidad. Pero las teorías crudas de la Insensibilidad son útiles sólo provisoriamente, hasta alcanzar teorías refinadas. Por lo tanto, esta es una respuesta que sólo es adecuada provisoriamente hasta que alcancemos una respuesta sofisticada que, tenemos razones para pensar, no será posible alcanzar. Por lo tanto, disponer de esta respuesta es disponer de un consuelo pueril. Al parecer, lo mejor que puede hacer el simpatizante del Contextualismo es dedicarse a trabajar en las teorías sofisticadas de la Insensibilidad, buscando una respuesta a mi desafío, antes que contentarse de modo inocente con una respuesta poco convincente.

2.10. Una *última alternativa*: negar el desafío

El desafío al que se ve enfrentado el simpatizante del Contextualismo es el de ofrecernos una interpretación (no ad-hoc) de Anti-AI que lo vuelva sólido (en el sentido usual en el que se dice que un argumento sólido es un argumento válido, todas cuyas premisas son verdaderas), y que sea compatible con la explicación oficial del puzle AI. Ya hemos visto que no hay respuestas obvias y convincentes que ofrecer. El desafío parece apuntar a una tensión estructural de la posición contextualista. No obstante, como muchos lectores estarán pensando, quizás la respuesta natural para el simpatizante del Contextualismo sea negar la pertinencia del desafío. Quizás sea cierto que la sola mención (o consideración psicológica) de H genera un contexto (conversacional, o mental) en el que se destruye nuestro

conocimiento. He impuesto un requisito para responder adecuadamente al desafío: debemos encontrar al menos una lectura sólida del argumento mooreano. La motivación principal de este requisito es que las premisas del argumento mooreano parecen, intuitivamente, verdaderas, y no parece razonable pensar que la sola mención, o consideración mental, de su conclusión debiera transformar alguna de sus premisas en falsas, al menos no obligatoriamente. No obstante, el simpatizante del Contextualismo podría negar este veredicto intuitivo.

Y hay dos maneras de hacer esto, dos opciones disponibles. Según la primera opción, tanto la *preferencia* como la *consideración* de una oración que involucra H, eleva los estándares de modo de eliminar nuestro conocimiento. Según la segunda opción, la sola *preferencia* de una oración que involucra H eleva los estándares de modo de eliminar nuestro conocimiento. Pero la proposición, en sí misma, sería verdadera, cuando la consideramos en silencio, por ejemplo. Quien defiende la segunda opción pretende encontrar una interpretación de Anti-*AI* que lo haga *sólido, para los contextos mentales*, aunque acepta que la sola preferencia de la conclusión de Con-2 *elimina* el conocimiento en el contexto de conversación pertinente. Quien defiende la primera opción niega que haya alguna interpretación de Anti-*AI* que lo haga sólido, tanto en los contextos de conversación como en los contextos mentales.

2.10.1. Autodestrucción total

Quien adopta esta alternativa reconoce, desde el inicio, que el contextualista niega la plausibilidad intuitiva de Anti-*AI* (porque es un argumento válido, pero no sólido). La sola mención de H falsea P6. Pero esto supone resolver la parte fácil, pero no la difícil, de la paradoja mooreana (que no es sino la contracara de la paradoja *AI*). Elegimos una premisa para falsearla, i.e., P6. Pero, ¿por qué aceptar que no sé que tengo manos? ¿Simplemente porque mencioné H? Esto supone

traicionar la fenomenología del problema. Dado que, según esta alternativa, en este contexto, se instauran unos estándares epistémicos insatisfacibles, Anti-AI debería carecer por completo de plausibilidad para nosotros. Pero esto no es así.

El argumento mooreano tiene un grado no nulo de efectividad. Tiene cierta plausibilidad intuitiva. Esto no tiene por qué querer decir, desde luego, que sea una *refutación* del Escepticismo, ni nada por el estilo. Pero debemos reconocer que tiene cierta plausibilidad, pese a que su conclusión puede ser difícil de creer (pese a las dudas que podríamos tener acerca de si deberíamos, o no, creer en ella). La situación es análoga en el caso de AI, otro argumento plausible a favor de una conclusión difícil de creer, una conclusión que nos genera un rechazo provisorio. Captar la verdadera magnitud del puzle AI supone reconocer que, si bien el argumento es plausible, nos sentimos inclinados a rechazar su conclusión. Lo mismo ocurre con Anti-AI.

Parte del atractivo del Contextualismo involucra su promesa de evitarnos darle la razón tanto al Escéptico como al Mooreano. Ni puedes *demostrar* que no sabes que tienes manos, usando AI, ni puedes *demostrar* que sabes que no eres un CC, valiéndote de Anti-AI. Pero ambos argumentos son sólidos, en sus respectivos contextos. Según el espíritu de la solución contextualista, no nos percatamos de que la conclusión de AI *no destruye* nuestro conocimiento usual; análogamente, no nos percatamos de que si bien la conclusión de Anti-AI es plausible, este argumento *no refuta* al Escéptico. Ambos argumentos son sólidos, en sus respectivos contextos.⁶¹

⁶¹ En la sección 6 de "How can we know that we're not brains in vats?", cuyo título es "A non heroic alternative: a Moorean Contextualist account", dice DeRose: "In the way that ours is an anti-skeptical response, ours is a Moorean response, because, [...], at the non-absolute standards at which we know we have hands, we also know that we are not BIVs. More specifically, ours is a response according to which: a) Premise 2 of the skeptical argument is true at whatever epistemic standard it is evaluated at b) Premise 1 and the conclusion of the skeptical argument are true when evaluated according to the unusually high, "absolute" standards for knowledge that the presentation of the skeptical argument has at least some tendency to put into play c) Premise 1 and the conclusion of the skeptical argument are false when evaluated at the standards for knowledge that are set by most ordinary contexts."

La estrategia general del Contextualismo es: divide y conquista. Por ello, uno esperaría que los simpatizantes del Contextualismo tuvieran una actitud conciliadora; uno esperaría que nos ofrecieran al menos alguna interpretación sólida del argumento mooreano. Pero quien promueve la autodestrucción total se compromete, desde el inicio, con la falta de plausibilidad de Anti-AI. Por lo tanto, no nos ofrece una respuesta a mi desafío que respete el espíritu del Contextualismo. He aquí otro modo de verlo: ¿por qué estaríamos justificados a negar la verdad de P6, pero no a negar la verdad de P1? ¿Por qué estaría justificado decir que no sabemos que tenemos manos (en el contexto del argumento mooreano), pero no estaría justificado decir que sabemos que no somos CC (en el contexto del argumento escéptico)? Obviamente, no por razones de sentido común. Claro, podría haber razones *filosóficas* para hacerlo. Pero hacer primar esas razones desde el inicio supone darle injustificada, y prematuramente, la derecha al Escéptico. Supone decir que tenemos una fenomenología Escéptica. Y esto, simplemente, no es cierto. AI representa una paradoja para nosotros, no una evidencia directa de que el Escepticismo es correcto. El Escepticismo *podría* ser correcto. *Podría* ser la mejor respuesta *teórica* a la paradoja AI. Pero no es *intuitivamente* correcto. Por ello, quien adopte esta salida, y se comprometa con la idea de que Anti-AI carece por completo de plausibilidad intuitiva, deberá explicarnos por qué no sucede lo mismo con AI. Si de lo que se trata cuando uno se enfrenta a una paradoja es simplemente de elegir al culpable, entonces la culpable en el caso de AI será P1. ¡Claro que sabemos que no somos CC! Lo razonable parece ser, en cambio, y como nos enseña el contextualista, reconocer la plausibilidad intuitiva, tanto de AI como de Anti-AI, y luego intentar construir una teoría que le haga justicia a la verdadera fenomenología del asunto. Nótese que esto es distinto de considerar que el argumento mooreano *refuta* al Escéptico. El Escepticismo *podría* ser la mejor opción *teórica* para enfrentar los puzzles AI y Anti-AI. Pero no es la posición *intuitivamente* correcta sobre el asunto (ya que, parte del

problema es, justamente, que no parece haber un conjunto coherente de intuiciones sobre el asunto). Espero que estas consideraciones ayuden al lector a comprender por qué esta opción supone un costo teórico, al negar injustificadamente un dato de la fenomenología del problema.

2.10.2. Autodestrucción parcial

Llegados a este punto, el simpatizante del Contextualismo podría apostar por la autodestrucción parcial, antes que la total. Según esta posible respuesta, la proposición que expresaría la oración que aparece como la conclusión de *Anti-AI*, Con-3, es verdadera, pero no podemos proferir con verdad esa oración, en ningún contexto de habla. La sola *mención* de H eleva, mediante *RS*, los estándares epistémicos pertinentes, volviendo falsa a Con-3 (y, por consiguiente a P6). En ese contexto, *yo no puedo declarar mi conocimiento* de que no soy un CC, y de que sé que tengo manos. La conclusión de *Anti-AI* “sé que no soy un cerebro en una cubeta” es una verdad impronunciable⁶². La idea es que *Anti-AI* es un argumento *sólido*, en los contextos mentales, esto es, que las proposiciones que tenemos presentes al razonar con él son verdaderas, pero que el solo hecho de *pronunciar* su conclusión eleva los estándares epistémicos, falseándola (y, junto a ella, a su primera premisa). De este modo, el contextualista tendría una explicación sencilla del mecanismo por medio del cual el escéptico elevaría los estándares epistémicos, pero no se

⁶² DeRose también se desentiende de esta posición explícitamente en la nota 10 de *Insensitivity*. “That I hold that one can never truthfully claim knowledge in contexts in which undermining skeptical hypotheses have been raised, or can never truthfully claim that skeptical hypotheses are false, is one of the most common and frustrating misreadings of my view. [...] One of most perceptive and best critics of my work, Ernest Sosa, similarly misreads me at (1999: 144-145), writing, for instance, that my view is that, among the skeptical, the Moorean, and the Nozickean solutions to the skeptical puzzle, ‘it is only the skeptic’s position that is ever endorseable, in whatever context, inasmuch as the very endorsing of that position so changes the context as to make its endorsement correct’ (Sosa, 1999: 145). But my view is and was only that bringing up skeptical hypotheses has a tendency to put into place the high standards at which one counts as knowing neither that the hypothesis is false, nor the various beliefs that get undermined by the hypothesis, and that that tendency is enough to explain what needed explaining here.” (DeRose, 2010: 185)

comprometería con el resultado indeseable de tener que negar la verdad del *PCC* (i.e., todavía podría defender la *solución oficial* a la paradoja *AI*). La ventaja de esta alternativa sobre la anterior es que contaríamos con una interpretación de *Anti-AI* que lo hace *sólido, para los contextos mentales*, si bien la sola preferencia de la conclusión del argumento mooreano nos impide *declarar* nuestro conocimiento en el contexto de conversación pertinente. En ciertos contextos, podemos *saber* que no somos *CC*, aunque no lo podamos comunicar abiertamente.

Para lograr comprender con cierta claridad esta alternativa, sería deseable encontrar algún ejemplo no controvertido, de una oración que exprese una proposición verdadera en cierto contexto, pero cuya preferencia sea falsa, en ese mismo contexto. Mi primer intento es el siguiente:

(S) Hay un absoluto silencio en esta sala

Si el contexto pertinente incluye las características sonoras de la sala en cuestión, y si es cierto que, antes y después de la preferencia de (S) hay un absoluto silencio en la sala (tan absoluto como pueden ser los silencios, seguramente se escucha, cuando menos, el latido del corazón del hablante), entonces éste puede ser un ejemplo tal. (S) expresa una verdad, pero su sola preferencia la vuelve falsa. Hay un defecto menor del ejemplo, que podemos corregir. Es dudoso que pueda haber realmente un absoluto silencio en la sala. Por eso podemos utilizar otra oración (S'), para solucionar ese defecto.

(S') No se escucha voz alguna en esta sala

Sin embargo, quizás todavía resulte difícil comprender en qué sentido la proposición expresada por (S') expresa una verdad, en el contexto pertinente. Si profiero (S'), mi acto la transforma, ipso facto, en una falsedad. Pero entonces, ¿en

qué sentido expresaría (S') una proposición verdadera? Acabo de decir algo falso; y lo que acabo de decir es exactamente lo que expresa la oración que pronuncié. Para ayudar a la imaginación, podemos pensar que, en lugar de pronunciar sonoramente (S'), extiendo un letrero en el que escribí (S'). Es claro que (S') expresa una verdad, en ese contexto, siempre que yo mantenga la boca cerrada. El próximo paso es percatarnos de que, en realidad, las oraciones tipo no tienen por qué tener actualizaciones en el preciso momento en el que estamos evaluando su verdad, para poder expresar, en un sentido abstracto, pero inteligible, algo verdadero o falso. En este sentido abstracto, que no requiere ni de que profiera sonoramente (S'), ni de que extienda letrero alguno, la oración tipo (S') expresa algo verdadero. Pero, obviamente, su sola preferencia (o, si se prefiere, su sola preferencia sonora) la vuelve falsa. Al proferir (S') debo pronunciar las palabras que la componen y, consiguientemente, debo falsear lo por ella expresado. He elegido un medio inadecuado para expresar una verdad.

¿Qué sucede con la conclusión de Anti-AI? ¿Qué sucede con la conclusión del argumento mooreano? La idea es que, así como la sola preferencia de (S') la vuelve falsa, porque no puedo pronunciar una oración sin que se escuche una voz humana, la sola preferencia de Con-3 la vuelve falsa, porque, mediante *RS*, la sola mención de H tiene como resultado instaurar unos estándares epistémicos según los cuales, yo no sé que no soy un CC. Sin embargo, las oraciones tipo (S') y Con-3, son verdaderas, ya que las proposiciones expresadas por esas oraciones tipo, son verdaderas. Hay todavía una analogía más entre estos dos casos. Así como la sola preferencia de (no-S') "se escucha una voz en esta sala" es suficiente para lograr expresar una verdad, en el caso de (no-Con-3) = P1 "No sé que no soy un CC", su sola preferencia es suficiente para expresar una verdad -lo que garantizaría la corrección de la solución oficial contextualista al puzle AI. En este caso, tanto las oraciones tipo, como sus preferencias, son verdaderas. De hecho, su sola preferencia garantiza su verdad.

Hay, sin embargo, una diferencia. Una vez que fijamos la referencia de “esta sala”, apelando al contexto de habla, (S’) expresa la proposición verdadera de que no se escucha una sola voz en determinada sala particular del universo. No hay otro tipo de dependencia contextual en la determinación del valor semántico de (S’). Pero, incluso luego de determinar quién es el sujeto de atribución de conocimiento (si es que esto se puede hacer, independientemente de que alguien profiera Con-3), la proposición expresada por la oración tipo “sé que no-H”, (Con-3), depende del contexto de atribución, de un modo adicional. Esa es la tesis central que defiende el contextualista. “Con-3” puede expresar la proposición *de que yo sé_{Cont-no-E} que no soy un CC* o la proposición *de que yo sé_{Cont-E} que no soy un CC*. Si expresa la primera proposición, expresa una proposición verdadera, si expresa la segunda, expresa una proposición falsa. La primera proposición dice que yo creo que no soy un CC, que, en efecto, no soy un CC, y que mi posición epistémica respecto de mi creencia de que no soy un CC es suficientemente fuerte, de acuerdo a los estándares epistémicos pertinentes, en el contexto no escéptico. La segunda afirma que tengo una creencia verdadera de que no soy un CC y que soy capaz de eliminar la posibilidad escéptica de ser un CC, esto es, que estoy en una posición epistémica *muy fuerte* respecto a mi creencia (una posición epistémica que, pensamos, no podemos tener respecto de ninguna creencia).

La oración “Con-3” puede expresar una proposición verdadera o una proposición falsa. Lo que debemos preguntarnos ahora es: ¿qué proposición expresa en el contexto mooreano? ¿Qué proposición expresa, no ya cuando es proferida, en ese contexto, por alguien, sino cuando es tan solo pensada, considerada en abstracto, por alguien?⁶³ Tenemos varias posibilidades. Según la primera (i) Con-3 expresa *siempre* una proposición verdadera –quizás la proposición verdadera de que el sujeto en cuestión tiene una creencia verdadera de que no es un CC, y que su posición epistémica al respecto es suficientemente

⁶³ Ya que, como vimos, según esta posible respuesta, la sola proferencia de Con-3 la vuelva falsa.

fuerte. Según esta primera opción, Con-3 expresa, *en todos los contextos*, una proposición verdadera. Según la segunda opción (ii) Con-3 expresa *siempre* una proposición falsa –quizás la proposición falsa de que el sujeto en cuestión tiene una creencia (¿verdadera?) de que no es un CC, y que su posición epistémica al respecto es muy pero muy fuerte (una posición epistémica que no creemos tener respecto de casi ninguna creencia). Según la tercera opción (iii), a veces, en algunos contextos, Con-3 expresa una proposición verdadera (especificada en (i)) y, a veces, en otros contextos, expresa una proposición falsa (especificada en (ii))⁶⁴.

El problema es que, en último término, esta nueva manera de enfrentar mi desafío replica las dificultades que hemos encontrado hasta el momento, pero a nivel psicológico, no ya conversacional. Si optamos por la opción (ii) entonces la autodestrucción parcial es completamente inútil para enfrentar mi desafío, ya que ello supone reconocer que ha fallado *PCC*. La proposición expresada por Con-3 es siempre falsa. Por lo tanto, *PCC* es un esquema proposicionalmente inválido (siempre que existan proposiciones verdaderas expresadas por sus premisas). Si optamos por la opción (i) conservamos el *PCC*, pero falla la explicación oficial de la fuerza de *AI*, ya que no hay, en realidad, contextos en los que *P1* sea verdadera, en los que esa oración exprese una proposición verdadera. Esto supone explicar la parte fácil de la paradoja *AI* y no explicar la parte difícil, no explicar por qué creíamos, erróneamente, que *P1* era verdadera. De hecho, esto supone adoptar la primera alternativa desesperada que, como vimos, es genuinamente desesperada.

Por lo tanto, nos queda la opción (iii). Lo que sucedería es que, en algunos casos, Con-3 expresa una proposición verdadera y, en otros, una proposición falsa. Ahora bien, para que esta línea de respuesta sea exitosa, lo que deberíamos tener sería la predicción de que, en este caso, en el caso de *Anti-AI*, Con-3 expresa la proposición verdadera *de que yo sé Cont-no-E que no soy un CC*. Si la proposición expresada, en este contexto, por Con-3, es la proposición falsa *de que yo sé Cont-E que*

⁶⁴ Y, naturalmente, en otras ocasiones puede expresar otras proposiciones diferentes.

no soy un CC, entonces esta salida es completamente inútil para negar mi desafío. La idea era adoptar el mecanismo conversacional oficial del contextualista, según el cual la sola mención de H, mediante *RS*, vuelve falsa Con-3, pero señalar que la proposición expresada por Con-3, en ese contexto, era verdadera. De ese modo, salvaríamos la plausibilidad del argumento mooreano en los contextos mentales. Ahora bien, ¿tenemos razones para pensar que la teoría contextualista va a hacer la predicción correcta en este caso? Lo que necesita el simpatizante del Contextualismo es explicarnos por qué la teoría hace la predicción correcta, respecto de la proposición expresada por Con-3, en este contexto.

Pero no es claro lo que debería decir sobre este asunto. Mediante *RS*, la sola mención de H vuelve falsa a Con-3. ¿Qué sucede cuando considero *Anti-AI* en silencio, sin participar de ninguna conversación? ¿Me comprometo ese acto mental a reconocer que no sé que no soy un CC? Quizás ese sea el caso (lo que explicaría la plausibilidad intuitiva de *AI*). Pero el simpatizante del Contextualismo debe resistir ese veredicto⁶⁵. Al parecer, hay dos maneras en las que podría intentar hacerlo. Puede apelar a una Teoría Refinada de la Insensibilidad, o puede decir que es suficiente con utilizar una Teoría Cruda de la Insensibilidad, y señalar que, en este contexto, no surge la tendencia psicológica (con excepciones) a juzgar que no sabemos que *p*, si mi creencia de que *p* es insensible. Pero, entonces, surge la sospecha de que esta alternativa no hace más que replicar los problemas que ya teníamos, pero a nivel mental, no ya conversacional. Y no parece haber buenas

⁶⁵ Ya que, si no lo hace, le estaría negando toda plausibilidad al argumento mooreano, incluso a la consideración silenciosa del mismo, lo que parece, a primera vista, inadecuado. Estaríamos diciendo que *nunca* podemos saber que no somos CC, porque la mera consideración (silenciosa) de esa posibilidad elimina nuestro supuesto conocimiento. No obstante, el simpatizante del Contextualismo podría decir que él no tiene por qué ofrecer una interpretación *sólida* del argumento mooreano para preservar la *validez* del PCC. Podría aceptar que incluso la mera consideración silenciosa de la posibilidad escéptica destruye nuestro conocimiento (instalando estándares insatisfacibles). Considero y rechazo esta posibilidad en la sección anterior. Nadie niega que ese sea un modo de conservar la explicación contextualista oficial del puzle *AI* (al salvar el PCC). Pero supone negar injustificadamente un aspecto crucial de la fenomenología del problema: la plausibilidad intuitiva de *Anti-AI*. En la sección siguiente se ofrecen razones *adicionales* en contra de esa opción.

razones para pensar que la empresa vaya a ser exitosa, simplemente por efectuar este cambio de nivel. Para ilustrar por qué, terminaré esta sección considerando brevemente los problemas que surgen de adoptar esta posible respuesta a mi desafío, a la hora de explicar la fuerza intuitiva de *Anti-AI*, cuando reflexionamos sobre él, sin participar de conversación alguna.

DeRose es sensible al tipo de problemas que surgen a la hora de explicar la fuerza intuitiva de *AI*, cuando no formamos parte de una conversación. Vale la pena recordar lo que dice al respecto.

[...] *AI* can be puzzling even when one is not in the presence of a skeptic who is presenting it. The argument has about the same degree of intuitive appeal when one is just considering it by oneself, without anybody's saying anything. But the contextualist explanation, as described above, involves the standards for knowledge being changed by what's being said in a conversation. For the most part, I will frame the contextualist explanation in terms of such conversational rules, largely because that's what been done by my contextualist predecessors, with whom I want to make contact.

But we must realize that the resulting solution will have to be generalized to explain why the argument can be so appealing even when one is considering it in solitude, with nothing being said. The basic idea of the generalization will take either or both of the following two forms. First, it can be maintained that there is a rule for the changing of the standards for knowledge that governs the truth conditions of our thoughts regarding what is and is not known that mirrors the rule for the truth conditions of what is said regarding knowledge. In that case, an analogue of the contextualist solution can be given for thought, according to which the premises and conclusion of *AI* are truly thought, but my true thought that, say, I don't know that I have hands, had when in the grip of *AI*, will be compatible with my thought, made in another context, that I do know that very thing. Second, our judgment regarding whether something can or cannot be truly asserted (under appropriate conditions) might be held to affect our judgment regarding whether it's true or false, even when we make this judgment in solitude, with nothing being said at all. That the premises of *AI* could be truly asserted, then, makes them (at least) seem true even when they're just being thought. (DeRose, 1995) (DeRose y Warfield, 1999: 186-187)

Desde luego, seguramente DeRose favorecería un tipo de explicación análoga de la fuerza intuitiva de Anti- AI (cuando sólo lo consideramos en silencio), sin formar parte de ninguna conversación. En el pasaje citado, propone dos maneras en las que podría proceder el contextualista al respecto. Éste puede (a) ofrecer una solución enteramente análoga a la que se ofrece para el caso conversacional, o bien (b) postular la incidencia de lo que *sería* apropiado *decir*, en un contexto, sobre lo que *es* apropiado *pensar*, en ese mismo contexto. Según la primera alternativa, habría una regla para el pensamiento, la Regla de Sensibilidad para el Pensamiento (*RSP*), que regula el modo en el que se cambian los estándares epistémicos para los pensamientos. Y la manera de explicar la fuerza intuitiva de Anti-AI (o de AI) sería enteramente análoga a la solución oficial del contextualista. Según la segunda alternativa, no tenemos por qué diseñar una solución enteramente análoga para el pensamiento de la plausibilidad intuitiva de Anti- AI (o de AI). Basta con postular la incidencia de lo que sería apropiado *decir*, en un contexto, sobre lo que *es* apropiado *pensar*, en ese mismo contexto.

Ahora bien, dudo mucho que cualquiera de estas estrategias pudiera serle útil al simpatizante del Contextualismo, que pretende adoptar la autodestrucción parcial para responder a mi desafío. La idea básica de esta salida es decir que existen contextos mentales en los que Anti-AI es sólido, si bien no existen preferencias verdaderas de Con-3. La proposición expresada por Con-3, en los contextos mentales pertinentes, es verdadera. La preferencia de la oración, sin embargo, es falsa (ya que su preferencia es falsa en *cualquier* contexto). En el curso de nuestro intento por ganar claridad sobre esta posible respuesta, surgió la pregunta por el modo en el que el simpatizante del Contextualismo podría explicar por qué, en ciertos contextos mentales, Con-3 expresa una proposición verdadera. Esto nos llevó a considerar dos posibles maneras en las que los contextualistas pueden intentar explicar la fuerza intuitiva de AI, o de Anti- AI, cuando reflexionamos en silencio sobre dichos argumentos, sin participar de ninguna

conversación. Pero es claro que la alternativa (b) que acabamos de mencionar es completamente inútil para esta tarea. La idea de esta posible explicación de la fuerza de Anti-*AI* es que hay una *incidencia* de lo que *sería* apropiado *decir*, en un contexto, sobre lo que *es* apropiado *pensar*, en ese mismo contexto. Pero se suponía que la gracia de la autodestrucción parcial era precisamente que nos permitiría escapar de los problemas que surgen respecto de *lo dicho*. La idea era pasar al terreno de *lo pensado*, y ofrecer una interpretación sólida de Anti-*AI*, aceptando las predicciones supuestamente problemáticas de las que se vale mi desafío como inocuas. Pero si, para explicar el modo en el que la teoría contextualista hace la predicción correcta en este caso, tenemos que postular una incidencia de *lo dicho* sobre *lo pensado*, entonces estamos en aprietos. La explicación dependería de tener, desde antes, una predicción correcta en el caso de *lo dicho*. Pero se suponía que lo que queríamos era evitar meternos en ese embrollo. Al parecer, este camino conduce a un círculo vicioso.

Queda una opción para el simpatizante del Contextualismo. Éste podría intentar explicar por qué la consideración de Con-3 nos puede colocar en un contexto en el que esa oración expresa una proposición verdadera, apelando a un análogo de la *RS*, la *RSP*. La idea es que *RSP* rige los estándares epistémicos para el pensamiento, de un modo análogo a como *RS* rige los estándares epistémicos pertinentes para las conversaciones. Pero si, como predice esta alternativa, *RSP* se comporta de modo análogo a *RS*, no es raro que reaparezcan los mismos problemas con los que ya nos hemos enfrentado. Cuando considero mentalmente Anti-*AI* y considero Con-3, ¿qué sucede? ¿Estoy en un contexto en el que *RSP* me sugiere (o me obliga a) que eleve los estándares epistémicos pertinentes, dado que, en ese contexto mental, yo estoy teniendo en cuenta la hipótesis escéptica *H*? Al parecer, si el simpatizante del Contextualismo va a ser capaz de explicar la fuerza intuitiva de *AI*, no ya solamente de Anti-*AI*, en los contextos mentales, deberá reconocer que *RSP* me exige, o me sugiere, que, en este contexto, eleve los

estándares epistémicos pertinentes, dado que estoy teniendo en cuenta la hipótesis escéptica. Pero entonces Con-3 expresará una proposición falsa, en ese contexto. Y entonces falla *PCC* (a menos que digamos que el argumento mooreano no tiene interpretaciones sólidas en los contextos mentales –a menos que adoptemos la autodestrucción total –pero eso era lo que queríamos evitar). Y si falla *PCC* falla la explicación oficial del puzle *AI*. “No necesariamente”, replicará el simpatizante del Contextualismo. “En realidad, el principio que opera es un principio que involucra una noción refinada de la Insensibilidad. Según el principio *RSP** tenemos la predicción correcta.” Pero al parecer, cualquier intento de responder adecuadamente a mi desafío, en este nuevo nivel psicológico, se encontrará con objeciones análogas a las que ya hemos tratado, respecto de su contraparte conversacional.

Tal parece que la autodestrucción parcial termina por replicar los problemas originales, en un nivel diferente. Concluyo que esta alternativa es también una alternativa desesperada. No le ofrece al simpatizante del Contextualismo una salida que le permita eludir convincentemente mi desafío.

2.11. Un problema adicional para quienes niegan el desafío

Quienes niegan el desafío se comprometen con una generalización que parece equivocada: según ellos, cada vez que alguien menciona una alternativa escéptica adecuada, se instalan estándares más elevados. En particular, cuando se menciona *H* se instalan ciertos estándares epistémicos insatisfacibles. Pero entonces, *siempre* que alguien persiste en auto-asignarse conocimiento, luego de que se mencionó una alternativa escéptica adecuada, se equivoca. Ese es un resultado contra intuitivo⁶⁶.

⁶⁶ Este problema involucra la autodestrucción parcial y, por lo tanto, aqueja a las dos variedades de autodestrucción.

Miro el periódico. Le informo a Asdrúbal que el Bayern Munich ganó la final de la liga de campeones. Éste me replica: “¿estás seguro?, ¿sabes que esto es así?” “Sí, sé que ganó el Bayern.” “Pero, ¿cómo sabes que no hay una errata?” Me tomo el trabajo de mirar otro periódico: “Sé que ganó el Bayern. Este otro periódico lo confirma”. “Pero ese otro periódico también podría tener una errata”. “Podría tenerla, pero no tengo razones para pensar que la tenga. Y me parece poco probable que así sea. Por lo tanto, sé que ganó el Bayern”. Según esta versión del Contextualismo, he cometido un error, he proferido una falsedad automática. Asdrúbal elevó los estándares epistémicos pertinentes para auto-adscribirme conocimiento, en este contexto. Por lo tanto, yo dije una falsedad al persistir en mi auto-adscripción de conocimiento. Pero, al parecer, en algunas ocasiones, puede ser razonable persistir en la auto-adscripción de conocimiento en los casos de este tipo. Y, lo que es más importante, la gente se comporta así en muchas ocasiones. Luego de ver “The Matrix” un amigo mira a otro con aires de descubridor y le dice: “No sabes si estás hablando conmigo; podrías estar en la Matrix”. No es raro que éste le responda “¿Pero qué dices? Claro que sé que no estoy en la Matrix”. Según esta versión del Contextualismo, quienes reaccionan de este modo cometen un error. Como veremos, esta predicción le quita plausibilidad a la posibilidad de negar el desafío.

Desde luego, quien niega el desafío podría decir que la razón por la cual los hablantes se equivocan es que desconocen el funcionamiento semántico de las OAC que utilizan. Si se los iluminara acerca de la verdad del Contextualismo, modificarían su conducta. El problema radica, como veremos, en el *tipo de error* que debería postular quien adopte esta salida. Como vimos, el Contextualista *debe* postular cierta ceguera semántica para disolver el puzle cartesiano. *AI* genera una paradoja porque ignoramos el funcionamiento semántico de las OAC. Nos parece, erróneamente, que su conclusión es inconsistente con la auto-atribución de conocimiento, en los contextos usuales, no escépticos. Pero, según el

Contextualismo, esa es una interpretación equivocada de nuestra propia conducta. Nos parece, erróneamente, que nuestra conducta adolece de alguna suerte de error sistemático, que la sola consideración del argumento escéptico nos ha privado, en general, de la facultad de atribuir conocimiento. De ahí la paradoja. Pero, al descubrir que el contenido de las *OAC* varía con el contexto de atribución, nos percataríamos de que nuestra conducta no adolece de ese tipo de error sistemático. Si el Contextualismo es correcto, el escéptico no podría destruir nuestra comprensión de sentido común del mundo, al menos no apelando a este tipo de argumentos. ¿Por qué no postular un error similar en este caso? De acuerdo, los hablantes se comportan como si esta versión del Contextualismo fuera falsa. Pero eso se debe a que desconocen la verdad del Contextualismo.

El problema tiene que ver con el tipo de error postulado. Los hablantes a los que nos referimos son hablantes competentes del castellano. Y el error postulado es un error *en su conducta efectiva*, no *en la interpretación* de su propia conducta. Decir que los hablantes no deberían comportarse como se comportan es muy grave. Supone no tomarse en serio los datos básicos para construir una teoría de las *OAC*, i.e., las conductas de los hablantes competentes. Otra cosa, mucho más natural, es postular cierta ceguera semántica. Quizás, muy probablemente, los hablantes competentes del castellano desconocen que la interpretación semántica de ciertas expresiones que utilizan, depende del contexto. Eso se lo podemos conceder a los contextualistas. Pero que nuestra teoría semántica prediga que los hablantes competentes del castellano no deberían comportarse del modo en el que, de hecho, se comportan, es mucho más oneroso. Supone negar la relevancia de los datos básicos con los que debemos construir nuestra teoría lingüística acerca de las *OAC*. En el caso del puzle *AI*, uno de los datos básicos era precisamente el desconcierto, el absurdo, que surge cuando nos enfrentamos con el argumento escéptico. El Contextualista dirá que ese desconcierto surge de nuestro desconocimiento de la teoría semántica adecuada. Pese a lo que podemos llegar a creer, nuestra conducta

es predecible, dada la verdad del Contextualismo y la tesis de la ceguera semántica. Nuestra conducta es exactamente la que predeciría el contextualista. Pero quien niega el desafío dice que, dada cierta teoría semántica, los hablantes no deberíamos comportarnos como, de hecho, en muchas ocasiones, nos comportamos. Este es un resultado indeseable. El contextualista que adopta esta línea de pensamiento, no dice simplemente que se instalan (subrepticamente) ciertos estándares insatisfacibles y que eso explica (y predice) nuestra conducta (nuestro asombro). Dice que nuestra conducta debería ser diferente de como realmente es. Y la única razón para ello es que, si esta versión del Contextualismo fuera correcta, los hablantes no deberían comportarse como, de hecho, lo hacen. Este segundo movimiento puede no ser fatal, pero es mucho más delicado, porque la evidencia última sobre la que descansan las teorías semánticas no es otra cosa que el comportamiento, o las disposiciones al comportamiento, de los hablantes competentes. Si la teoría va en contra de estos datos, sería preferible que tuviéramos muy buenas razones para hacerlo⁶⁷. En este caso, las razones no

⁶⁷ Hay varios autores que critican esta variedad del Contextualismo. Ahora bien, como aclaré antes (en la nota 62), DeRose se niega explícitamente a ser interpretado de este modo. Por lo tanto, consideraría que los problemas de esta variedad del Contextualismo no son sus problemas. Sin embargo, subsiste el problema básico, y es que no parece haber, por el momento, una variedad del Contextualismo que sea consistente y atractiva. Las molestias intuitivas compartidas (de muchos autores) respecto de esta variedad de la teoría *son pertinentes*, aunque no constituyan, *por sí solas*, críticas decisivas. Richard Feldman expresa la crítica, mencionada en esta sección, del siguiente modo: "If DeRose were right, then it should be the case that merely saying that one does not know that one is no brain in a vat would prompt agreement, provided that people are properly attuned to the standards in effect. But that's not my experience. The typical response, at least among my students and non philosopher friends, is to find preposterous the mere assertion that one does not know one is no brain in a vat." (1999: 100) Más adelante, nos ofrece el siguiente contraejemplo: "Imagine a cocktail party discussion about the difficulty of knowing what you are supposed to eat. We complain about the fact that one week we're told that we should eat lots of carbohydrates. The next week protein is in favor. One month it's good to gain weight as one ages; the next it's best to be very thin. We might agree that it's hard to know anything about these matters. Suppose that following such a discussion of nutritional skepticism, I chime in with, "But at least I know this: I'm no brain in a vat." It is unlikely that my remark would bring on dissent. (It would produce strange looks, no doubt.) But according to DeRose's theory, it should provoke dissent since in that context my knowledge claim is false. The theory implies that in this context I know no such thing, since knowledge of a skeptical hypothesis has just been asserted." (Feldman, 1999: 100) Mylan Engel, Jr. critica al Contextualismo en esta misma línea (2004).

parecen otra cosa que el deseo de evitar otros resultados inadecuados, que surgen de enfrentar directamente el desafío⁶⁸.

⁶⁸ Desde luego, el desafío al Contextualismo que aquí presento es problemático para la versión más refinada de la teoría hasta el momento, i.e. la versión de DeRose (y para las demás alternativas por él criticadas). No pretendo haber excluido *toda posible* implementación de la estrategia contextualista. Sin embargo, dados los requerimientos (perfectamente razonables) impuestos por el propio DeRose para una solución adecuada a la paradoja, parece dudoso que exista una manera contextualista de evitar las dificultades anteriores y que resulte convincente.

Capítulo 3. No-Factualismo

¿Por qué es la filosofía tan complicada? Después de todo, debería ser *enteramente* simple. -La filosofía desenreda los nudos de nuestro pensar, los cuales hemos de un modo absurdo generado; pero para lograr eso, la filosofía debe hacer movimientos que son tan complicados como los nudos. Por ello, aunque el *resultado* de la filosofía es simple, su método para llegar a él no puede serlo. La complejidad de la filosofía no reside en su temática, sino en nuestro enredado entendimiento. (Wittgenstein, 1997: 42-2)

3.1. Una alternativa no-factualista (primera aproximación)

El No-Factualismo promete tener éxito donde fracasa el Contextualismo. De este modo, todavía tenemos una manera de evitar el argumento disyuntivo en contra del PCC. Debemos evaluar la posibilidad de que el No-Factualismo logre esto. Si lo hiciera entonces tendríamos razones para considerarlo favorablemente: las mismas razones que teníamos para considerar favorablemente al Contextualismo, esto es, su promesa de honrar nuestro catálogo de intuiciones (i)-(iv)⁶⁹.

La idea central del No-Factualismo es que no tenemos por qué asumir, como se asume en general, que la función central de las OAC es la de describir hechos epistémicos de algún tipo. Según la manera usual de ver las cosas, existe en el mundo una clase natural, “el conocimiento” o “el saber”. Cuando decimos de nosotros mismos que sabemos que p, o de otros que saben que p, lo que estamos haciendo es afirmando que se da cierto hecho en el mundo: el (los) sujeto(s) en cuestión sabe(n) que p. Cuando nos negamos el saber, o se lo negamos a otros, lo que estamos haciendo es afirmando que no se da cierto hecho en el mundo: el (los) sujeto(s) en cuestión no sabe(n) que p. La función de las OAC es la misma que la

⁶⁹ Como vimos en la sección III de la Introducción.

función de cualquier otra porción descriptiva del lenguaje. Permitirnos hablar acerca de cierto tipo de cosa en el mundo: el conocimiento. El No-Factualismo niega este supuesto.

Esta es, sin lugar a dudas, una posición minoritaria. Sin embargo, hay quienes han sostenido posiciones similares -por ejemplo, recientemente Matthew Chrisman(2007)⁷⁰. Podría mencionar además a Mario Gómez Torrente(2005), en cuyo trabajo se inspira, en parte, la presente alternativa no-factualista, o, un poco más atrás en el tiempo, a Wittgenstein(1988) (1969), pero no queda claro si, al final del día, estos autores defenderían el No-Factualismo epistémico.⁷¹ Otro autor que podría contar como un no-factualista, y en el que se basa en gran medida la presente propuesta, es J.L. Austin -estoy pensando en algunas ideas que desarrolla en *Other Minds*(1970), en especial, en los pasajes que van desde el último párrafo de la página 97 hasta el primer párrafo de la página 103, inclusive. El modo particular en el que defendiendo la hipótesis no-factualista puede verse como un primer intento de articular las ideas germinales contenidas en la obra de todos estos autores.

Una manera natural de comenzar a hilvanar los aspectos esenciales de (mi versión de) la hipótesis no-factualista es recordar las reflexiones de Austin acerca del modo en el que operan las *OAC*, en las conversaciones usuales (1970: 77) En el curso de una conversación en la que he afirmado, por ejemplo, que mi bicicleta está en el estacionamiento puedes *desafiar* mi aserción, puedes poner en duda mi derecho a afirmar lo que afirmo. Un modo usual de hacer esto es que me

⁷⁰ No obstante, quizás por lo poco desarrollado de su propuesta positiva, quizás simplemente por no seguir las asunciones usuales del debate, su obra no aparece citada en el trabajo de otros especialistas (a pesar de que Chrisman pretende dialogar con ellos en su artículo, o cuando menos con los contextualistas).

⁷¹El primero de ellos señala: “De la misma manera que Kripke en el caso de las reglas, no tengo la certeza de que el argumento anti-factualista acerca de las atribuciones epistémicas o su “solución escéptica” sean correctos, y no deseo darlos por buenos meramente sobre la base de la exploración relativamente breve hecha en este trabajo.(Gomez Torrente, 2005: 56)” No queda nada claro si Wittgenstein favoreció algo así como el No-Factualismo para las oraciones de conocimiento. De todos modos, las reflexiones que motivan el No-Factualismo tienen un sabor wittgensteniano. Afortunadamente, no tenemos por qué detenernos en la difícil pregunta exegética sobre si son o no una buena interpretación acerca de sus puntos de vista, para valorar sus méritos teóricos.

preguntas: ¿sabes que tu bicicleta está en el estacionamiento?, ¿cómo lo sabes? Una respuesta adecuada que puedo ofrecer a tu segunda pregunta es: “la dejé ahí esta mañana”-si es que he respondido “sí” a tu primera pregunta. Tú podrías aceptar mi respuesta. Pero podrías ser un poco más inquisitivo y replicar: “pero eso no es suficiente para que lo sepas”, y quizás agregar, “alguien podría haberla robado”. Ante esta respuesta yo podría, por ejemplo, aceptar que no sé si mi bicicleta está en el estacionamiento (podría *retractarme*); pero bien podría alegar que no tengo por qué descartar esa posibilidad para saber que mi bicicleta está en el estacionamiento. Quizás podría agregar que nunca hay robos de bicicletas del estacionamiento, y que tu sospecha es infundada.

Es crucial percatarnos de que, dada la naturaleza de nuestra práctica, no tengo por qué tomar cuidados extraordinarios para afirmar: “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento”. Como señala Austin “[...] the precautions cannot be more than reasonable, relative to current intents and purposes.”(1970: 88) Desde luego, puede haber situaciones extraordinarias que requieran más cuidado de mi parte pero, en los contextos usuales, no se requiere más cuidado que el que resulta prudente y sensato. E incluso cuando se requiere más cuidado de mi parte, para evaluar si sé o no sé que-p (o si es, o no es, razonable afirmar que sé que p), en los contextos usuales, nunca se requiere que elimine completa y absolutamente la posibilidad de estar equivocado.

Por otro lado, Austin reconoce que parece haber algo esencialmente correcto en el dicho “si lo sé, no puedo estar equivocado”. Ahora bien, esto genera un problema. ¿Cómo podemos explicar nuestra impresión de que el dicho es esencialmente correcto, si es verdad que nuestra práctica usual de atribución de conocimiento no requiere que eliminemos completa y absolutamente la posibilidad de error, para afirmar que sabemos que p? (1970: 97-98) Desde luego, si uno es un factualista no hay un problema especialmente difícil aquí. Sean cuales sean las condiciones de satisfacción del predicado relacional *x sabe que p*, cuando menos

una condición necesaria para saber que p , es que p sea verdad. Si estoy equivocado respecto de si llueve, porque creo que erróneamente que llueve, entonces, obviamente, no sé que llueve. Claro que eso sólo explica el atractivo del dicho. Todavía no hemos ofrecido una explicación de por qué nuestra práctica usual de atribución de conocimiento no requiere que eliminemos toda posibilidad de error. Pero hay muchas opciones disponibles para afrontar esta segunda tarea. Una bastante natural sería adoptar el Contextualismo acerca de las OAC⁷². De hecho, como reconoce DeRose (2009: 47-48), Austin fue quizás el primer filósofo en reconocer la existencia de cierta sensibilidad contextual en nuestra disposición a utilizar las OAC. Pero el análisis que bosqueja Austin de nuestra práctica de atribución de conocimiento es bien distinto al análisis contextualista⁷³. Austin es un no-factualista, y ofrece una respuesta a la dificultad mencionada que capitaliza los recursos disponibles a un no-factualista.

Para seguir su línea de razonamiento es útil comenzar por su diagnóstico de la corrección del dicho mencionado (1) “Si lo sé, no puedo estar equivocado”. Esta oración suena sensata, y parece expresar algo esencialmente correcto. Por el contrario: (2) “Sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero puedo estar equivocado” suena bastante mal, pese a lo popular que resulte el falibilismo en los círculos filosóficos contemporáneos. Desde luego, el que esta oración suene mal no quiere decir que el falibilismo sea incorrecto. Pero es un dato que debe ser tenido

⁷² Para aclarar un poco más este punto. La estrategia es la siguiente. En primer lugar, ofrecer una interpretación ontológica de “estar equivocado” en el dicho, según la cual, estar equivocado sobre p es creer que p , cuando no- p . Dado que la relación x sabe que p requiere, cuando menos, que sea verdad que p , si sé que p , es verdad que p y, por lo tanto, no puedo estar equivocado respecto de p . En segundo lugar, ofrecer una semántica de las OAC que sea compatible con la posibilidad de que yo sepa que p , incluso si no he eliminado toda posibilidad de error. Una posibilidad natural es adoptar el Contextualismo. Lo crucial es percatarse de que esta es una manera de enfrentar el problema que no está disponible para el no-factualista.

⁷³ El hecho de que DeRose ignore los pasajes cruciales de Austin- que en mi interpretación van desde el último párrafo de la página 97 hasta el primer párrafo de la página 103, inclusive- explica la incompreensión de la posición de Austin expresada en la nota 1 de (DeRose, 2009: 47-48). Hay que decir (¿a favor de DeRose?), que las ideas centrales que expresa Austin en “Other Minds” han sido sorprendentemente ignoradas en la literatura especializada sobre las OAC.

en cuenta por una teoría de las OAC. Es aquí donde vuelve a aparecer la amenaza del Escepticismo. La corrección intuitiva de (1) y la incorrección intuitiva de (2) pueden llevar a algunos filósofos a pensar que nunca podemos saber que *p*, a menos que no sea posible que estemos equivocados respecto de *p*. Pero, como siempre es posible que estemos equivocados, respecto de cualquier proposición, este camino nos conduce al Escepticismo⁷⁴.

Esta obsesión de los filósofos (como la llama Austin(1970: 101)) con la eliminación completa y absoluta del error, nos lleva a negar que haya conocimiento, a negar que la práctica usual de atribuir conocimiento tenga sentido. Pero el problema radica, para Austin, no en la práctica, sino en su tergiversación filosófica. No hemos logrado comprender el funcionamiento *real* de la práctica, y por eso le imputamos cierta ininteligibilidad, que no es más que la imputación de nuestra perplejidad filosófica, hija de nuestra incomprensión del modo en el que funciona el lenguaje. De todos modos, Austin debe decir algo respecto al problema (real) presentado por el dicho. Según él, la práctica de atribución de conocimiento no requiere de la infalibilidad: “[...] we are often right to say we know even in cases where we turn out subsequently to have been mistaken [...]”(Austin, 1970: 98) Pero, *prima facie*, nuestra evaluación intuitiva de (1) y (2) parece sugerir lo contrario. Es aquí donde aparece la primera idea que guiará mi articulación de la hipótesis no-factualista. Según Austin, hay una analogía entre el comportamiento de “Sé que *p*” y el comportamiento de “Te prometo que *p*”.

⁷⁴ Es cierto que (1) y (2) *podrían* llevarnos al Escepticismo. Pero, como vimos, el factualista no tiene por qué aceptar necesariamente este razonamiento. Según una interpretación natural “no puedo estar equivocado” equivale a “no es posible que crea que *p*, cuando no *p*” y no a “es verdad que *p* y no podría ser falso que *p*”. Otra vez, si sé que *p*, es verdad que *p* y, por lo tanto, no es posible que crea que *p*, cuando no *p*. Claro que si uno interpreta del otro modo “no estar equivocado”, (1) y (2) nos pueden conducir al Escepticismo, porque *p* siempre *podría* ser falso. No pretendo insinuar, ni por un segundo, que el No-Factualismo sea la única manera de evitar este argumento escéptico, y creo que Austin tampoco pretendía algo similar. Solo intento mostrar cuál es la línea de razonamiento que conduce a Austin hacia su intuición no-factualista.

'When you know you can't be wrong' is perfectly good sense. You are prohibited from saying 'I know it is so, but I may be wrong', just as you are prohibited from saying 'I promise I will, but I may fail'. If you are aware you may be mistaken, you ought not to say you know, just as, if you are aware you may break your word, you have no business to promise. But of course, being aware that you may be mistaken doesn't mean merely being aware that you are a fallible human being: it means that you have some concrete reason to suppose that you may be mistaken in this case. Just as 'but I may fail' does not mean merely 'but I am a weak human being': [...] it means that there is some concrete reason for me to suppose that I shall break my word. It is naturally *always* possible ('humanly possible') that I may be mistaken or may break my word, but that by itself is no bar against using the expressions 'I know' and 'I promise' as we do in fact use them. (Austin, 1970: 98)

Austin está intentando analizar la plausibilidad intuitiva de (1) y la falta de plausibilidad intuitiva de (2), sin comprometerse por ello a postular una condición semántica (en el sentido de una condición de satisfacción para el predicado), que explique estos hechos intuitivos. Puesto en los términos más contemporáneos de su propia teoría de los actos de habla (Austin, 1962), lo que está haciendo es intentar describir la fuerza ilocutiva característica (y, seguramente, también los efectos perlocutivos típicos) que acarrea una preferencia de una OAC. Para ver con claridad este punto es necesario avanzar un poco más en la lectura de *Other Minds*. El próximo paso de Austin es comparar distintos actos de habla, con fuerzas ilocutivas diferentes, pero emparentadas. En particular, compara lo que sucede normalmente cuando digo "Haré p" ("I shall do p"), por ejemplo, "iré al concierto", y lo que sucede cuando digo "Te prometo que p", por ejemplo, "te prometo que iré al concierto". De algún modo, al decir "iré al concierto", implico, o logro comunicar, que planeo ir al concierto, que tengo la intención de ir al concierto - y, si fui criado de modo estricto, que tengo la plena intención de ir al concierto (Austin, 1970: 99). Si te digo que iré al concierto sin tener la más mínima intención de hacerlo, te estoy engañando, o estoy intentando engañarte. Si te lo

digo a pesar de que no tengo la plena intención de hacerlo, no te estoy engañando, aunque quizás pueda confundirte.

No hay un cálculo aritmético de las fuerzas ilocutivas involucradas, desde luego. Pero podemos ver la diferencia entre las diversas fuerzas ilocutivas, comparando las reacciones normales que puede suscitar el que yo no vaya, en definitiva, al concierto. Te digo “iré al concierto”, y finalmente, no voy. Tú me lo reprochas. Puedo excusarme satisfactoriamente diciendo que surgió algún inconveniente, quizás simplemente que, a último momento, me dio pereza salir de mi casa. Te digo “te prometo que iré al concierto”, y finalmente, no voy. Tú me lo reprochas. En este caso, más me vale contar con una excusa más fuerte, con una mejor excusa. Debo ofrecer una excusa que, de algún modo, preserve mi credibilidad, que muestre que no te estaba engañando al prometerte que iría al concierto, que muestre que hice todo lo posible para ir, pero que, en este caso, todo lo posible resultó insuficiente. Quizás tuve un accidente automovilístico y quedé postrado en un hospital, lo que me impidió llegar al concierto. Esa es una buena excusa. Pero simplemente decir que, a último momento, me dio pereza ir al concierto, no es suficiente, si te había prometido explícitamente que iría. Si esa es mi excusa, tienes todo el derecho de dejar de considerarme “un hombre de palabra”, tienes todo el derecho a dejar de confiar en mí en el futuro. En cambio, esa explicación puede ser más que suficiente, si sólo te había dicho “iré al concierto”.

Austin señala la existencia de una analogía entre lo que sucede cuando digo “te prometo que p” y lo que sucede cuando digo “sé que p”.

But now, when I say ‘I promise’, a new plunge is taken: I have not merely announced my intention, but, by using this formula (performing this ritual), I have bound myself to others, and staked my reputation, in a new way. Similarly, saying ‘I know’ is taken a new plunge. But it is not saying ‘I have performed a specially striking feat of cognition, superior, in the same scale as believing and being sure, even to being merely quite sure’: for there *is*

nothing in that scale superior to being quite sure. Just as promising is not something superior, in the same scale as hoping and intending, even to merely fully intending: for there *is* nothing in that scale superior to fully intending. When I say 'I know', I *give others my word: I give others my authority for saying* that 'S is P'.(Austin, 1970: 99)

Cuando digo “sé que p” no estoy describiendo un estado del mundo, no estoy diciendo que satisfago la relación “*x sabe que p*”. Las OAC no tienen condiciones de verdad, del tipo “*x sabe que p sii...*”, donde los puntos suspensivos son sustituidos por ciertas condiciones, necesarias y suficientes, para que x cuente como un sujeto que sabe que-p. Austin está negando de este modo un supuesto básico del análisis epistemológico tradicional, que se ocupa precisamente de estudiar cuáles son esas condiciones necesarias y suficientes. Cuando digo “sé que p”, estoy básicamente dando mi palabra de que p, le estoy asegurando a mis interlocutores que p es el caso. La función básica de “sé que p” en el lenguaje es más similar a la de un performativo explícito como “te prometo que p”, que a una oración declarativa como “el gato está sobre la alfombra”. Cuando digo “sé que p” no estoy describiendo un estado del mundo, no estoy declarando que tengo una creencia que satisface un cierto conjunto de condiciones, necesarias y suficientes, para saber que p: te estoy dando mi palabra, estoy asegurándote, prometiéndote, garantizándote, que-p.

Todavía es necesario aclarar, con mayor precisión, cuál sería la fuerza ilocutiva característica de las OAC, así como sus efectos perlocutivos usuales. No obstante, una de las ideas centrales que guían mi articulación del No-Factualismo se halla contenida en estos pasajes de Austin. Las OAC *tendrían* una fuerza ilocutiva diferente de las aserciones (y similar a la de las promesas⁷⁵). Si

⁷⁵ Más adelante, me veré obligado a calificar esta última parte de la idea original de Austin, que aparece entre paréntesis. No obstante, la idea central del No-Factualismo es que la función básica de las OAC no es principalmente descriptiva. Y esa es una idea que, obviamente, conservaré. Hay que recordar que cuando Austin escribió *Other Minds* todavía pensaba en términos de la oposición básica performativo/constatativo. Es natural que, una vez que pasamos a su distinción más madura

representamos la fuerza ilocutiva de un acto de habla con la letra f , y su contenido proposicional con la letra p , la forma general de las OAC sería $F(P)$ ⁷⁶. Desde luego, esta es también la forma general de cualquier oración simple, incluidas las oraciones asertivas. Si las OAC fueran asertivas, f sería la fuerza ilocutiva característica de las aserciones, y p sería algún contenido proposicional, tradicionalmente asociado con las OAC. Si se trata de una oración como, “sé que p ”, por ejemplo, “sé que está lloviendo”, $p = [\text{Ignacio sabe que está lloviendo}]$. Para que yo esté efectivamente en la relación mencionada con la proposición de que p , el análisis tradicional exige, cuando menos, que yo crea que p , y que p sea verdadera. Además, es usual exigir una condición adicional que garantice la exclusión del azar, que garantice que no dispongo de una creencia verdadera de que p , por pura casualidad. Todo esto es historia conocida. Lo importante es percatarse de que, según el Factualismo, toda la acción ocurre a nivel proposicional. Por ello, podemos obviar la representación de la fuerza ilocutiva, ya que f no es diferente en este caso de la fuerza ilocutiva de cualquier afirmación usual, como “el gato está sobre la alfombra”. Para el No-Factualismo, sin embargo, la fuerza ilocutiva característica de las OAC es diferente a la de las aserciones. Es algo así como (i) “te garantizo que p ”, o (ii) “te prometo que p ”, o quizás, (iii) “te aseguro que p ”. En este caso, la parte interesante del análisis no se encuentra en P , sino en F . P expresa la proposición de que p . Nada nuevo bajo el sol. Pero F tiene una fuerza ilocutiva característica, que podríamos explicitar mediante (i) -o mediante (ii), o (iii)-, y unos efectos perlocutivos típicos. De modo esquemático, según el Factualismo, una preferencia de (*) “sé que p ” se analiza como: (a) Afirmo

entre los actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos, su idea original deba refinarse y matizarse. Como espero ser capaz de mostrar, ello no le quita interés, ni la vuelve menos atractiva.

⁷⁶ Esta representación está tomada de (Searle y Vanderveken, 1985) La motivación básica para la distinción surge de percatarse de que dos preferencias pueden tener el mismo contenido proposicional y diferentes fuerzas ilocutivas (“Juan abre la puerta” y “Juan ¡abre la puerta!”); también puede ocurrir, desde luego, que dos preferencias tengan la misma fuerza ilocutiva y diferentes contenidos proposicionales (“¡Abre la puerta!” y “¡Cierra la puerta!”). La idea básica le pertenece, desde luego, a Austin.(1962)

que (YO estoy en la relación de saber respecto de p), esto es, (*) es verdadera sii Yo satisfago el predicado relacional x sabe que p . Según el No-Factualismo, (*) se podría analizar así: (b) Te aseguro, te garantizo (que p). En este caso, obviamente, no hay una condición de verdad asociada con (*), ya que, según el No-Factualismo, las OAC carecen de condiciones de verdad. Consiguientemente, según el No-Factualismo, las nociones centrales que debemos tener en cuenta para comprender el funcionamiento de las OAC en el castellano son: el éxito/fracaso del acto ilocutivo llevado adelante al proferir una OAC, y el éxito/fracaso en nuestro intento de alcanzar los efectos perlocutivos típicos (EPT), asociados con las OAC.

Ahora bien, siguiendo la idea original de Austin, asumí provisoriamente que la fuerza ilocutiva de “sé que p ” se podía explicitar apelando a algunas oraciones performativas como “te aseguro que p ”, o quizás “te garantizo que p ”, o “confía en mí sobre p ”. De este modo se puede, como ya sugirió Austin, explicar nuestro juicio intuitivo sobre (2), sin comprometernos con el Factualismo. Pero hay razones para pensar que las oraciones mencionadas no nos permiten explicitar con exactitud la fuerza ilocutiva de las OAC, si bien muestran algo importante acerca de su funcionamiento en el castellano. No obstante, si estoy en lo cierto, podemos refinar la idea básica contendida en los pasajes de Austin y obtener una posición no-factualista que (i) explique nuestros juicios intuitivos acerca de (1) y (2) y que, además, (ii) nos permita ofrecer una solución al puzle AI, que herede el atractivo del Contextualismo. Por lo pronto, debemos preguntarnos de qué modo podríamos predecir correctamente nuestra reacción intuitiva frente a (1) y (2), sin que ello nos obligue a adoptar el Factualismo, bajo el supuesto de que las oraciones performativas mencionadas logran explicitar la fuerza ilocutiva de “sé que p ”.

La idea de Austin es simple. Supongamos que podemos explicitar la fuerza ilocutiva de “sé que p ” mediante la oración performativa “te aseguro que p ”. Si este fuera el caso, siempre podríamos sustituir “sé que p ” por la oración performativa, que no haría más que *explicitar* su fuerza ilocutiva. Lo que hacemos,

de modo no explícito, al proferir (2) sería idéntico a lo que podríamos hacer, más claramente, profiriendo (2') "Te aseguro que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero podría estar equivocado". No es raro, entonces, que (2) nos parezca inadecuada. Porque quien profiere (2) estaría haciendo algo similar a lo que haría alguien que profiere (2'). La perplejidad que le produce (2') a cualquiera de nuestros oyentes es similar a la perplejidad que le produciría que le dijéramos "te prometo que estaré allí a las 8 en punto, pero podría fallarte". Desde luego, siempre es posible que fallemos, siempre es posible que estemos equivocados. Pero *hay algo inapropiado en mi acción*. Hay algo inapropiado en prometer que estaré allí a las 8, a la vez que señalo que podría no ir. Mi oyente bien podría replicarme: "¿me lo prometes o no me lo prometes?" Si pensamos, como resulta natural, que el éxito de mi acto ilocutivo (en este caso una promesa) depende de que mi oyente reconozca mi intención de prometerle que estaré allí a las 8, entonces, no estoy facilitando el éxito de mi acto ilocutivo. De hecho, lo estoy dificultando. Mi oyente tendrá obviamente problemas a la hora de comprender qué pretendo comunicarle. ¿He formulado una promesa?, ¿me he comprometido con que estaré a las 8 en punto? No queda nada claro. Del mismo modo, podemos pensar que quien profiere (2') realiza una acción inapropiada, que adolece de cierta clase de defecto, ya que dificulta de modo sistemático la comprensión por parte de su oyente. Otra vez, dado que el éxito del acto ilocutivo depende de que el oyente reconozca la intención del hablante, quien profiere (2') está realizando una acción en cierto sentido inapropiada, que impide, en lugar de facilitar, la comprensión. Y, dada nuestra asunción de que quien profiere (2) hace algo similar a lo que podría hacer usando (2'), esto explica por qué (2) nos suena, intuitivamente, incorrecta, inadecuada⁷⁷.

⁷⁷ ¿Qué pasa con (1)? En realidad nada de lo que dice Austin es, por sí solo, suficiente para explicar la plausibilidad de (1). En mi versión del No-Factualismo, diferente de esta proto-versión original podemos explicar por qué, en general, (2) nos suena mal. Pero mi posición permite que, en principio, haya contextos en los que (2) nos suene bien (y de hecho, dada su naturaleza, es esperable que esto sea así). De este modo, mi versión del No-Factualismo predice que, en general, (1) nos

3.2. Segunda aproximación a la idea no-factualista.

Como dije, si bien esta versión del No-Factualismo, sugerida por los pasajes de Austin, es interesante, hay razones para pensar que ninguna de las oraciones performativas citadas nos permite explicitar con precisión la fuerza ilocutiva de “sé que p”. Para entender este punto será necesario emprender una digresión y reflexionar sobre la fuerza ilocutiva de las aserciones –más precisamente, sobre la que me parece una manera natural de enfrentar este asunto, y algunas consecuencias que parecen seguirse de ella. Si no me equivoco, al final de este rodeo tendremos buenas razones para pensar que las fórmulas performativas mencionadas son inútiles a la hora de explicitar la fuerza ilocutiva característica de las OAC, si bien nos señalan cuáles son los efectos perlocutivos típicos (*EPT*) que pretendemos alcanzar al usarlas. Una consecuencia adicional es que nos percatemos de la existencia de un parentesco cercano entre las afirmaciones usuales acerca del mundo, que no contienen vocabulario epistémico, y las afirmaciones que hacemos al proferir OAC. Quizás este parentesco sea una de las causas por las cuales se ha ignorado por completo al No-Factualismo, hasta el momento⁷⁸. Pero, incluso si reconocemos cierto parentesco, cierta similitud, no tenemos por qué abandonar el No-Factualismo. Para el no-factualista el resultado debería ser, por el contrario, una mejor comprensión de nuestra práctica usual de atribución de conocimiento.

Recordemos que, según el No-Factualismo, las nociones centrales que debemos atender son: el éxito/fracaso del acto ilocutivo llevado adelante al

sonará bien, pero que, si reflexionamos sobre el asunto, no nos debería parecer que (1) expresa una verdad universal y sin excepciones, precisamente porque hay contextos en los que (2) nos suena bien. Esto podría verse como una ventaja del No-Factualismo, ya que (1) parece expresar la posición infalibilista, rechazada por la mayoría de los filósofos actuales. No obstante, las consideraciones de la nota 71 pueden ser útiles para el factualista que pretende rechazar el infalibilismo (sin renunciar al Factualismo).

⁷⁸ Si bien recuerdo, esta posibilidad me fue sugerida por Ignacio Cervieri en una conversación.

proferir una *OAC*, y el éxito/fracaso en nuestro intento de obtener los efectos perlocutivos típicos (*EPT*), asociados con las *OAC*. Según el no-factualista, para comprender el funcionamiento de las *OAC* debemos centrarnos en el análisis de su fuerza ilocutiva (sin olvidar sus *EPT*). Ahora bien, ¿cuándo tiene éxito un acto ilocutivo? No es descabellado pensar, siguiendo a Kent Bach, que el éxito de un acto ilocutivo *consiste* en su reconocimiento por parte del oyente (*es idéntico a éste*)(Bach, 1987).

In general, speech acts are acts of communication. To communicate is to express a certain attitude, and the type of speech act being performed corresponds to the type of attitude being expressed. For example, a statement expresses a belief, a request expresses a desire, and an apology expresses a regret. As an act of communication, a speech act succeeds if the audience identifies, in accordance with the speaker's intention, the attitude being expressed.(Bach, 2011)

Según Bach, un acto de habla es básicamente un tipo de acción intencional. Una característica importante de las acciones intencionales es que, usualmente, cuando actuamos intencionalmente, poseemos un conjunto de intenciones anidadas. Supongamos que llego a mi casa sin las llaves. Mi acto de presionar (intencionalmente) el timbre, es también mi acto de hacer sonar la campana al final del mecanismo, y mi acto de despertar a mi mujer. Yo hice sonar el timbre y desperté a mi mujer, intencionalmente. Además, hice esto con la intención de entrar a mi casa, lo que, podemos suponer, finalmente logré. Al mover mi brazo y mi dedo índice de cierto modo particular logré realizar todas esas acciones intencionales, cada una de las cuales corresponde a una de mis intenciones anidadas. Del mismo modo, llevar adelante un acto de habla, no es simplemente producir ciertas vibraciones sonoras. La distinción de Austin entre el acto locutivo, el acto ilocutivo y el acto perlocutivo, es un modo de abstraer el tipo de acciones involucradas en la producción de ciertos sonidos. (Bach, 2011) Al proferir las

palabras “abre la puerta, por favor”, estoy realizando un acto locutivo, esto es, estoy profiriendo ciertas palabras, que tienen cierto significado en castellano. A su vez, podemos suponer, estoy realizando el acto ilocutivo de pedirte que abras la puerta; mi acto ilocutivo es exitoso si logro que reconozcas mi intención, en este caso mi intención de pedirte que abras la puerta. Pero mi acto ilocutivo puede ser exitoso y, aún así, puedo fallar en otro sentido. Tú puedes ignorar mi pedido y no abrir la puerta. Si este es el caso, mi acto no fue perlocutivamente exitoso, ya que no logré generar el *EPT*, asociado con un pedido de que realices *p*.

Como dije, será útil para mis propósitos argumentativos reflexionar brevemente sobre la aserción (afirmación). ¿Qué es una aserción? Hemos supuesto que se trata de un acto intencional. Pero, ¿qué tipo de acto intencional? Un acto comunicativo. ¿Y cómo se distingue un acto comunicativo de otros actos (no comunicativos)? Bach (siguiendo a Grice) llama la atención sobre el hecho de que puedo realizar exitosamente un acto comunicativo simplemente logrando que mi interlocutor reconozca mi intención. No puedo tener éxito en la acción de correr una maratón simplemente logrando que alguien reconozca mi intención de correr una maratón; pero puedo tener éxito en pedirte que abras la puerta únicamente logrando que reconozcas mi intención de pedirte exactamente eso, y puedo tener éxito al afirmar que quiero correr una maratón si logro que reconozcas mi intención de afirmar exactamente eso. (Bach, 2011) En el caso de los actos ilocutivos, el reconocimiento de la intención del hablante (*H*), por parte del oyente (*O*), es su éxito.

¿Cómo podemos distinguir la aserción de otros actos comunicativos?, o, lo que es equivalente, ¿cuál es la fuerza ilocutiva característica de las aserciones? (por ejemplo, cómo se distingue de las órdenes, o de las preguntas) Por el tipo de intenciones asociadas con él. Es natural pensar que para lograr ordenarle a *O* que *p*, *H* debe lograr que *O* reconozca que *H* quiere que haga *p*. Ahora bien: ¿qué se requiere para lograr afirmar que *p*? No hay consenso entre los especialistas sobre

este asunto. Según una manera de ver las cosas, para que *H* logre afirmar que *p*, debe lograr que *O* reconozca que *H* cree que *p*. Sin embargo, hay muchos análisis alternativos. No pretendo dar una respuesta definitiva, ni extremadamente articulada, sobre este tópico. No en vano se trata de un asunto acerca del cual no hemos logrado alcanzar absoluta claridad, y sobre el que sigue habiendo polémica (Brown y Cappelen, 2011). Solo pretendo: (i) señalar que parece haber buenas razones para favorecer una Teoría Mixta de la aserción -una teoría que combine dos de los enfoques teóricos actuales sobre el asunto- (secciones 3.3.1 a 3.3.7 -y sección 3.6). (ii) Reflexionar sobre la que parece ser una diferencia importante entre el comportamiento de las *OAC* y los imperativos (sección 3.5) (iii) Señalar que las *OAC* parecen comportarse, en este sentido, de modo similar a las afirmaciones -asumiendo los elementos esenciales de lo que llamaré una Teoría Mixta de la aserción (sección 3.7). (iv) Ofrecer el bosquejo de una posible explicación de dicho comportamiento análogo de las afirmaciones y de las *OAC* (sección 3.7.) (v) Mostrar de qué modo estas reflexiones pueden ayudarnos a precisar las nociones cruciales de éxito/fracaso, en los niveles ilocutivo y perlocutivo, respecto de las *OAC* (sección 3.7). (vi) Finalmente, mostrar cómo esta nueva articulación de la hipótesis no-factualista puede ayudarnos a enfrentar el problema presentado por las oraciones (1) y (2), y a avanzar en nuestro intento de proporcionar una nueva solución a la paradoja *AI*⁷⁹ (secciones 3.8 y 3.9).

⁷⁹ Las consideraciones que siguen son claramente especulativas. Lo que pretendo hacer es articular una hipótesis no-factualista sobre las *OAC*. Esto implica, más tarde o más temprano, decir algo sobre algunos temas de por sí controvertidos, como cuál es la fuerza ilocutiva de las aserciones. No tenemos terreno completamente firme sobre el que pisar. La teoría de los actos de habla -si es que hay algo así como "la teoría"- sigue en construcción, y hay muchos enfoques alternativos, y algunas veces pretendidamente inconsistentes. No me queda más remedio que asumir alguna perspectiva, que parezca sensata, y trabajar a partir de ahí. Un consuelo, quizás insuficiente, es que esta ha sido desde siempre la naturaleza de la especulación filosófica.

3.3. Bosquejo de una Teoría Mixta de la Aserción

En las siguientes secciones (3.3.1 a 3.3.7) definiendo una teoría de la afirmación que combina elementos expresivistas con elementos convencionalistas. Según el Convencionalismo, para afirmar que p basta con que seguir cierto procedimiento socialmente establecido para tal efecto. Así como firmar un papel cuenta como comprar una casa, proferir ciertos sonidos cuenta como afirmar que p . Para el Expresivismo, la afirmación es una acción comunicativa que involucra esencialmente la expresión de creencias del hablante. Ofrezco razones para pensar que ni el Convencionalismo ni el Expresivismo son suficientes para explicar la naturaleza de la afirmación y que una teoría que combina elementos expresivistas con elementos convencionalistas parece promisoria.

Como vimos antes, una hipótesis natural acerca de cuál es la fuerza ilocutiva de las afirmaciones dice que quien afirma que p expresa su creencia de que p . No obstante, si tomamos esta hipótesis como una definición de la fuerza ilocutiva de las afirmaciones surgen algunos problemas extensionales, además de cierta dificultad de principio para explicar cómo somos capaces de afirmar tantas cosas, de modo tan eficiente, la mayoría de las veces. Estas dificultades sugieren la adecuación de una Teoría Convencionalista de la afirmación. Llegados a este punto, se presenta una alternativa: o bien nos deshacemos por completo de la expresión de creencias a la hora de caracterizar la fuerza ilocutiva de las afirmaciones, adoptando el Convencionalismo, o bien intentamos combinar la expresión de creencias con los aspectos convencionales de la afirmación, favoreciendo una Teoría Mixta de la Aserción. Pero resulta natural pensar que una adecuada resolución de la paradoja de Moore exige postular algún tipo de conexión no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante. Ello sugiere la corrección de la Teoría Mixta.

Sin embargo, la paradoja de Moore no es suficiente para desacreditar al Convencionalismo. Los simpatizantes podrían decir que lo que el absurdo mooreano sugiere es la existencia de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y su norma constitutiva. No obstante, si uno tiene sospechas acerca de la inteligibilidad de la noción misma de norma constitutiva, estas consideraciones sugieren la viabilidad de adoptar, al menos provisoriamente, una Teoría Mixta de la Aserción.

En 3.3.1 presento las Teorías de la Expresión y sus problemas. En 3.3.2 presento las Teorías de la Convención. En 3.3.3 discuto la Paradoja de Moore y su relación con la naturaleza de la afirmación. En 3.3.4 considero la posición Psicologista sobre la paradoja y rechazo la posibilidad de que socave el caso, provisional, a favor de la Teoría Mixta. En 3.3.5 presento dicha teoría y muestro como nos permite solucionar la Paradoja de Moore. En 3.3.6 presento una versión del Convencionalismo, el Convencionalismo Normativista, que también soluciona la paradoja. Finalmente, en 3.3.7, ofrezco algunas razones, generales y provisorias, en contra de la idea misma de norma constitutiva.

3.3.1. Las teorías de la expresión

Según MacFarlane, los teóricos que favorecen las Teorías de la expresión *definen* a la aserción como la expresión de una creencia. Afirmar que *p* es expresar la creencia de que *p*. Bach es uno de los principales exponentes de esta posición.(2011) Es innegable que hay algo atractivo en estas teorías. La comunicación parece tener que ver con la expresión de actitudes. Sin embargo, como señala MacFarlane, hay un problema inmediato. Según una manera natural de entender las teorías de la expresión, debemos comenzar por percatarnos de que la afirmación es una acción. Las acciones pueden ser exitosas, o pueden fallar. Según Bach, la comunicación -un tipo particular de acción-involucra esencialmente

la expresión de actitudes. La afirmación, en particular, involucra la expresión de creencias de *H*. Para tener éxito al afirmar que *p*, *H* debe lograr que *O* reconozca su creencia de que *p*. No sólo eso, en este caso, el éxito de la acción sería idéntico al reconocimiento de la intención de *H*, por parte de *O*. Sin embargo, al parecer, al pintar un cuadro puedo expresar algunas de mis creencias, sin afirmar nada en lo absoluto. No parece haber una manera obvia en la que el teórico de la expresión podría excluir este caso como un caso de afirmación. Obviamente pude pintar el cuadro con la intención de expresar mi creencia de que la vida no tiene sentido, o lo que sea, y mi interlocutor, el asistente a la exposición, pudo reconocer mi intención, del modo más preciso que podamos imaginar. Pero no parece que al pintar el cuadro yo haya afirmado nada en lo absoluto.

Un problema adicional de las teorías de la expresión tiene que ver con la existencia de las implicaturas conversacionales. Como señala MacFarlane, al escribir una carta de recomendación para Asdrúbal, en la que digo que tiene una excelente caligrafía, puedo expresar mi creencia de que no es apto para el trabajo. Pero, al parecer, sólo afirmé que tiene una excelente caligrafía. Si alguien me reprocha más tarde el haber afirmado que Asdrúbal era inadecuado para ese trabajo, puedo aclarar que sólo hablé de sus habilidades caligráficas, y nada más. (MacFarlane, 2011)

Más allá de estos problemas extensionales, en principio, las teorías de la expresión parecen incapaces, por sí solas, de explicar nuestro éxito frecuente realizando afirmaciones. El éxito del acto ilocutivo de afirmar que *p* sería idéntico al reconocimiento de *O* de la creencia de *H*, en *p*. Pero, ¿cómo logra *H* este reconocimiento? Bach señala que este no es un “acto mágico” y que *H* debe elegir sus palabras de modo tal que su preferencia le permita lograr que su audiencia reconozca su intención, en las circunstancias de uso (Bach, 2011). Pero esa aclaración es demasiado vaga para ser útil. Lo que necesitamos es algún tipo de hipótesis sobre cómo logramos afirmar tantas cosas, de modo tan eficiente, la

mayoría de las veces. No es suficiente con decir que “de algún modo, lo logramos”. Nuestra hipótesis debe ayudarnos a entender el éxito casi automático, inmediato, que tiene un hablante realizando una afirmación, al proferir palabras como “el gato está sobre la alfombra”. De acuerdo: el acto de habla es exitoso si *O* reconoce la creencia de *H*. Pero, ¿cómo logra tener éxito *H*? Es natural pensar que las palabras usadas, su perfil sintáctico y la entonación empleada, serán parte de la explicación. Con toda seguridad *H* no hubiera tenido idéntico éxito afirmando que el gato está sobre la alfombra, si hubiera usado el modo subjuntivo (“el gato podría estar sobre la alfombra”), o si hubiera colocado esa oración en el consecuente de una oración condicional (“si hace frío, el gato está sobre la alfombra”), o si hubiera utilizado la entonación característica de las interrogaciones (cierta melodía que solemos representar flanqueando la oración en cuestión entre signos de interrogación “¿...?”). Bach se muestra reticente a mencionar explícitamente estas hipótesis obvias acerca de cómo logramos afirmar que *p*, en la mayoría de los casos (Bach, 2011). Una posible razón es que cree que esto lo comprometería con una teoría Convencionalista de la aserción. Bach parece creer que estas teorías están condenadas al fracaso.

3.3.2. Las Teorías de la Convención

Las teorías de la convención están diseñadas para responder a nuestra última pregunta: ¿cómo logramos tener éxito afirmando que *p*? A diferencia de Bach, los teóricos de la convención no son tímidos a la hora de formular hipótesis explicativas en este sentido; de hecho, vuelven a este tipo de consideraciones las consideraciones centrales que definen la acción de afirmar que *p*. En un artículo reciente, Max Kolbel recuerda el siguiente pasaje de Dummett, que expresa este punto con claridad.(2010: 108)

Our difficulty arises from the fact that we have tried to characterize the activity of assertion without taking into account its being a conventional activity: the fact that a sentence expresses an act of assertion is as much a matter of linguistic convention as is its having the sense it has.(Dummett, 1973: 300)

Siguiendo esta línea de pensamiento, Kolbel defiende la importancia de reconocer la existencia de ciertos indicadores convencionales de la fuerza ilocutiva. Parece sensato pensar que las oraciones poseen cierto significado literal, que permanece constante en diversos contextos de uso, y que se correlaciona, de cierto modo, con los diversos contenidos específicos que pueden expresar esas oraciones, en los diversos contextos de uso. Del mismo modo, podríamos pensar que las oraciones poseen cierta fuerza ilocutiva literal, que permanece constante en diversos contextos de uso, y que se correlaciona, de cierto modo, con las diversas fuerzas ilocutivas con las que se pueden usar esas oraciones, en los diversos contextos de uso.

The purpose of a conventional account of assertion is perhaps best explained by viewing it as the proposal that *there is literal force in addition to literal content and literal sub-content*. Most philosophers of language make a distinction between the literal, encoded meaning of utterance types, and the non-literal meaning which tokens (or tokenings) of those types can have on particular occasions of use. [...] However, most philosophers of language employ such a distinction only at the level of the content, or sub-content, of utterances, not at the level of illocutionary force or speech acts. Most theorists have no room for *a notion of literal assertion, i.e., a performance that counts as an assertion in virtue of the linguistic meaning of the utterance type used*. Instead, these theorists employ a notion of assertion according to which asserting is a matter of having certain communicative intentions, with the result that they see themselves forced to deny the existence of illocutionary force indicators, i.e., context-invariant meaning at the level of speech acts.(Kolbel, 2010: 109) (Cursivas agregadas)

Las teorías de la convención subrayan la similitud entre la práctica de afirmar y otras prácticas reguladas por reglas convencionales, como anotar un gol, o comprar una casa. La misma existencia de todas estas acciones parece depender de la existencia de ciertas normas y convenciones sociales. Si no existieran las reglas del fútbol, no existirían los goles; si no hubiera normas de derecho civil, no podríamos comprar una casa⁸⁰. Kolbel distingue entre dos componentes básicos de las prácticas sociales convencionales: las *convenciones de implementación* y las *normas constitutivas*. Para cada tipo de acto convencional *C*, debe haber un tipo de acto no convencional *N*, cuya realización *cuenta como* la realización de *C*. Firmar un cierto tipo de contrato de compraventa *cuenta como* comprar una casa. Golpear la pelota de fútbol, de cierto modo, *cuenta como* anotar un gol. (Kolbel, 2010: 110) Las *convenciones de implementación* especifican qué tipo de procedimiento *N* cuenta como la realización de *C*. Pero dichas convenciones, por sí solas, no introducen ningún tipo de norma que pueda ser honrada o violada, no introducen ninguna clase de derechos, o de obligaciones. Las *normas constitutivas* especifican el perfil normativo de *C*. Al comprar una casa adquiero ciertos derechos de propiedad sobre ella. Al anotar un gol adquiero la obligación de dejar reanudar el juego al rival.

Las convenciones de implementación tienen una característica típicamente asociada con lo convencional: son, hasta cierto punto, arbitrarias. El tipo de acción *N*, que *cuenta como* la realización de *C*, podría ser diferente. Según una convención de implementación alternativa, golpear la pelota de fútbol, de tal modo que traspase la línea lateral, *cuenta como* anotar un gol. Según una convención de

⁸⁰ Si bien Kolbel no lo aclara, parece claro que no es necesario que existan normas *explícitas* escritas para que una práctica sea considerada convencional, y sujeta a normas específicas. Obviamente no es necesario que exista un código civil, promulgado de cierto modo particular, por cierta autoridad específica, para que existan contratos de compraventa. Obviamente no es necesario que el reglamento del fútbol esté escrito para que tenga vigencia. Obviamente existen casamientos en sociedades en las que no hay escritura y había goles antes de que se escribieran las reglas de juego del fútbol. Las normas y las convenciones que rigen una práctica social pueden ser más o menos explícitas.

implementación alternativa, alzar la mano en una asamblea *cuenta como* votar por un determinado candidato para presidente. Quizás en futuras elecciones, digitar cierto código en una computadora *cuenta como* votar a determinado candidato para presidente. (Kolbel, 2010: 111)

Una teoría convencional de la aserción debe postular ciertas convenciones de implementación, debe especificar qué tipo de acto *N cuenta como* la realización de una aserción. Sin entrar en los detalles, lo crucial es percatarse de que una teoría así debe postular la existencia de ciertas características gramaticales de las oraciones que indican, de modo suficientemente confiable, la existencia de una afirmación. König y Siemund apoyan, en general, una hipótesis de este tipo: “In spite of the difficulties of basing the distinction between sentence types on formal paradigmatic oppositions, it is still possible to draw such distinctions for most languages. Despite certain heterogeneity in the formal inventory used to identify different sentence types, sentences can usually be assigned to one and only one basic sentence type within a language without fulfilling additional conditions. The labels ‘declarative’, ‘interrogative’ and ‘imperative’ can then be assigned to these formal types on the basis of their typical use.” (Shopen, 2007: 282)

Las teorías de la convención tienen algunas virtudes evidentes. Obviamente no contarán el caso de la implicatura como un caso de aserción. Además, a diferencia de las teorías puras de la expresión, nos ofrecen una hipótesis satisfactoria acerca de cómo, en muchos casos, logramos tener éxito, de modo casi automático, realizando afirmaciones. Todas estas virtudes tienen que ver con la postulación de ciertas *convenciones de implementación*, con la postulación de ciertos indicadores convencionales de las fuerzas ilocutivas. De modo que, por el momento, son las *convenciones de implementación* las que llevan adelante el trabajo teórico relevante. Ahora bien, como veremos, la paradoja de Moore sugiere la existencia de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante. Dicha conexión puede deberse a la corrección

de la Teoría Mixta (que combina, de modo peculiar, elementos del Expresivismo y del Convencionalismo). No obstante, el simpatizante del Convencionalismo podría alegar que lo que el absurdo mooreano sugiere es la existencia de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y su norma constitutiva. Por lo tanto, para mostrar cómo es que las teorías de la convención pueden enfrentar satisfactoriamente el desafío presentado por el absurdo mooreano, tendremos que decir algo más articulado acerca de las *normas constitutivas* de la aserción.

3.3.3. La paradoja de Moore

Moore notó que resulta absurdo proferir una oración como (OM1) “llueve, pero no creo que llueve”. El absurdo no proviene en este caso de que el contenido proposicional de (OM1) sea lógicamente inconsistente. Obviamente, es lógicamente posible que, de hecho, llueva, y que yo no crea que esté lloviendo. Como señalan Green y Williams “Moore is also careful to distinguish absurdity from paradox. What is absurd, he suggests, is to utter the just-quoted sentence assertively. What is paradoxical is that there should be such an absurdity that cannot be fully explained in terms of a semantic contradiction generated by the words themselves” (2007)

It is a paradox that it should be perfectly absurd to utter assertively words of which the meaning is something which may quite well be true—is not a contradiction (Moore 1993: 209)

El problema al que se refiere Moore es el de explicar por qué resulta absurdo proferir una Oración de Moore (OM), dado que el contenido de OM es lógicamente consistente. No obstante, en la actualidad se reconoce que hay un fenómeno similar que involucra pensamientos mooreanos, en lugar de preferencias de oraciones, y que también merece ser explicado. Me referiré a estos dos fenómenos

como el absurdo conversacional mooreano y el absurdo mental mooreano. Vale aclarar que en este trabajo sólo me ocupé del absurdo conversacional mooreano⁸¹. Algunos especialistas sobre el tema verán esto como una limitación *imperdonable* de mi trabajo; no obstante, más adelante, ofrezco algunas razones a favor de esta política⁸².

Una solución adecuada a la paradoja de Moore debe explicarnos por qué la preferencia de OM1 genera un absurdo. OM1 tiene la forma (OM) (Omisiva) ϕ y no creo que ϕ . Ahora bien, se suele reconocer que una explicación adecuada de la paradoja requiere explicar, además, el absurdo de proferir oraciones de la forma (OM) (Comisiva) ϕ y creo que no ϕ –por ejemplo, (OM2) Llueve y creo que no llueve.(Green yWilliams, 2007: 10)

El absurdo mooreano puede ser teórico o práctico. Puede tener que ver con el contenido de la creencia mooreana, o con la acción de afirmar OM. Cuando hay un fallo extremo de la racionalidad teórica puede producirse un absurdo. Es absurdo que un sujeto racional se comprometa con la verdad de una proposición inconsistente. Lo mismo puede suceder cuando hay un fallo extremo de la racionalidad práctica. En general, pensamos que un sujeto racional debe perseguir aquella acción que, considera, aumentará la probabilidad de satisfacer sus deseos. Es absurdo que me dirija a la tienda de golosinas a comprar un dulce, si tengo la convicción de que está cerrada.(Green yWilliams, 2007: 9)

Si el absurdo conversacional mooreano tiene que ver con el contenido de la creencia mooreana, entonces debe haber una conexión no meramente accidental entre la afirmación, como un acto de habla, y las creencias del hablante. ¿Por qué? La idea de quien sigue esta línea de pensamiento es que resulta absurdo proferir una OM *porque* resulta absurdo tener una creencia mooreana. Pero ¿cómo se conecta la creencia mooreana con la preferencia de OM? La idea que subyace a esta

⁸¹ Cuando hablo del absurdo mooreano a secas me refiero al absurdo conversacional mooreano.

⁸² Desde luego, no niego que se trata de una limitación. Pero uno no tiene por qué solucionar todos los problemas para decir algo significativo sobre algunos de ellos.

estrategia es similar a la idea básica de las Teorías de la Expresión. La afirmación involucra esencialmente la expresión de creencias por parte del hablante. Cuando profiere OM asertivamente expreso una creencia absurda. Y esa sería la causa del absurdo conversacional mooreano. Ahora bien, también podemos encontrar una conexión no meramente accidental entre la afirmación y las creencias del hablante, si pensamos que el absurdo mooreano es un absurdo práctico. La idea de quien sigue esta línea de pensamiento es que quien profiere asertivamente OM *hace algo absurdo*, en lugar de *decir algo absurdo*. Quien profiere OM realiza una acción sistemáticamente inadecuada para alcanzar sus fines. Pero ¿cuál es el fin de la aserción? Si suponemos que el objetivo de la aserción es expresar las creencias del hablante, tendremos una explicación natural del absurdo mooreano. La idea central es que quien profiere OM realiza una acción sistemáticamente inadecuada para expresar sus creencias. Ese es, como veremos, el diagnóstico natural del absurdo mooreano, que surge de adoptar la Teoría Mixta.

La conclusión provisoria es que la Paradoja de Moore sugiere la existencia de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante. No obstante, esto no es suficiente para mostrar la corrección de la Teoría Mixta. Como veremos, una de las alternativas disponibles es adoptar un Convencionalismo Normativista. Según esa postura, el absurdo mooreano no muestra la existencia de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante, sino de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y su norma constitutiva.

3.3.4. Irracionalidad práctica, irracionalidad teórica y psicologismo

La irracionalidad teórica involucrada en el absurdo mooreano debe ser diferente de la incoherencia lógica, debe involucrar alguna noción más fuerte de racionalidad. Esto acarrea cierta dificultad de principio para quienes apuestan por

la irracionalidad teórica, ya que se ven orillados a postular la existencia de ciertos principios de racionalidad sustantivos, y cuanto más sustantivos sean estos principios más chances existen de que tengan excepciones y de que sean, por ello mismo, objetables. Una alternativa natural es apostar por la irracionalidad práctica. Pero, ¿qué razones podríamos tener para favorecer la búsqueda de algunos principios más sustantivos de racionalidad teórica, esperando que expliquen la paradoja de Moore? Los psicólogos suelen señalar que esta estrategia goza de mayor simplicidad teórica que sus alternativas(Kriegel). La idea es explicar de algún modo el absurdo psicológico mooreano, y luego derivar la explicación del absurdo conversacional mooreano de la verdad del Principio de Shoemaker(1995: 213).

(PS) Lo que resulta incoherente pensar (creer) resulta incoherente afirmar (y no a la inversa)

Si este principio fuera correcto, podríamos, como hace DeAlmeida(2001) –entre otros-, *exigir* que una respuesta a la paradoja de Moore fuera psicologista. ¿Por qué? Porque el Psicologismo nos promete una explicación más económica que sus alternativas.

No obstante, la adopción del psicologismo es cuando menos apresurada. En primer lugar, hay que notar que, como señala Albritton(1995: 230), nuestra reacción natural frente a alguien que profiere OM no es la de replicar “no, no crees eso; no puedes creer eso”. En cambio, nuestra reacción natural es la de replicar “¿qué es lo que crees?”, o algo por el estilo. En el mismo sentido, parece haber una diferencia entre el absurdo psicológico y el absurdo conversacional mooreano. Siempre resulta absurdo proferir asertivamente OM. Pero quizás yo quiero matar a mi jefe pero no creo que quiera matar a mi jefe. Si existen pensamientos inconscientes, entonces no es cierto que siempre sea absurdo tener pensamientos

mooreanos (Rosenthal, 1995: 324). Estas observaciones sugieren que, si bien existe el absurdo psicológico mooreano, no hay que asumir sin más que se trata exactamente del mismo tipo de fenómeno que el absurdo conversacional mooreano. No hay por qué asumir sin más que el absurdo mooreano es un absurdo teórico, ni que la solución a la paradoja de Moore será necesariamente psicologista.

Por otro lado, es cuestionable que *PS* sea útil para derivar gratuitamente la explicación del absurdo mooreano, a partir del absurdo psicológico mooreano. En primer lugar hay que notar que la incoherencia de la que habla *PS* no puede ser la mera incoherencia lógica. Se trata más bien de alguna noción apropiada de absurdo teórico, esto es, de la violación flagrante de algún principio de racionalidad teórica, por parte del creyente.

(*PS1*) Lo que resulta absurdo pensar (creer) resulta absurdo afirmar (y no a la inversa)

Ahora bien, no es cierto que siempre resulte un absurdo mooreano cuando un sujeto profiere una oración que expresa una creencia teóricamente absurda. Resulta absurdo pensar que 2 y 2 son 5. Pero no resulta mooreanamente absurdo afirmar que 2 y 2 son 5. La paradoja de Moore no es la dificultad de explicar cómo es posible que resulte absurdo proferir cualquier falsedad o incoherencia lógica. Es la dificultad de explicar cómo es posible que resulte absurdo proferir OM, cuando su contenido es lógicamente consistente. Por lo tanto, lo que estamos buscando es un principio como:

(*PS2*) Lo que resulta absurdo pensar (creer) resulta mooreanamente absurdo afirmar (y no a la inversa)

Pero ya vimos que *PS2* no funciona. Quizás debamos reformular *PS2* para atender a esta dificultad. La modificación obvia arroja

(*PS3*) Lo que resulta mooreanamente absurdo pensar (creer) resulta mooreanamente absurdo afirmar (y no a la inversa)

No obstante, existe una explicación alternativa de por qué *PS2* es incorrecto. Quizás el absurdo conversacional mooreano es un absurdo práctico. Si esto es así, debemos distinguir entre la acción absurda de afirmar que *p* y la acción de afirmar que *p*, cuando *p* es absurdo. Puede ser perfectamente razonable (desde el punto de vista práctico) afirmar algo absurdo, si yo creo en algo absurdo. Esta distinción nos ofrece una explicación de por qué podemos proferir una oración que expresa un pensamiento absurdo y no generar un absurdo conversacional mooreano. No se genera un absurdo conversacional mooreano porque ese absurdo es un absurdo práctico y no uno teórico.

Desde luego, el psicologista dirá que *PS2* no es el principio adecuado, e intentará favorecer *PS3*. El problema que subsiste es que *PS3* tiene aires de trivialidad. Quizás exprese una correlación adecuada entre los pensamientos y las afirmaciones mooreanas. Pero es dudoso que constituya un principio adecuado para *reducir* el absurdo conversacional mooreano al absurdo psicológico mooreano. Obviamente, para expresar una creencia mooreanamente absurda debo *proferir* una OM y, al hacerlo, genero automáticamente un absurdo mooreano. Pero no hay ninguna razón no arbitraria por la cual deberíamos pensar que, en dicho caso, se generó un absurdo conversacional mooreano *porque* se expresó una creencia mooreana. Quizás la generación del absurdo mooreano corre a cargo de la pragmática. Quizás el absurdo mooreano sea un absurdo práctico, y no uno teórico como pretende el psicologista. Esta alternativa gana credibilidad si recordamos la

observación de Albritton y la posibilidad, sugerida por Rosenthal, de tener pensamientos mooreanos no absurdos.

La conclusión provisoria es que resulta apresurado adoptar el Psicologismo acerca de la paradoja de Moore. Esto justifica mi estrategia metodológica de intentar explicar el absurdo conversacional mooreano y postergar, por el momento, la tarea de explicar el absurdo psicológico mooreano. Por otro lado, la plausibilidad del Psicologismo recae, en parte, en la asunción de que la afirmación es la manifestación ostensible de las creencias del hablante. Por lo tanto, incluso si el Psicologismo prueba ser correcto en último término, para quienes nos preocupamos por la fuerza ilocutiva de las aserciones, el resultado es, nuevamente, que parece haber una conexión no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante. Parece sensato buscar una teoría de la afirmación que combine elementos convencionalistas con elementos expresivistas.

3.3.5. La teoría Mixta y la paradoja de Moore

La teoría Mixta comienza por reconocer los méritos de las Teorías de la Expresión. ¿Qué es una afirmación? Una acción comunicativa. Pero, ¿qué tipo de acción comunicativa? Para responder esa pregunta debemos identificar las condiciones de éxito de la acción de afirmar que *p*. ¿Cuándo es exitosa esa acción? Cuando *H* logra que *O* reconozca (o crea reconocer) que él cree que *p*. Esto es: cuando *H* logra expresar su creencia (real o simulada) de que *p*. Hasta aquí tenemos una Teoría de la Expresión. Sin embargo, la Teoría Mixta también intenta hacerle justicia a una pregunta natural: ¿cómo logramos afirmar que *p*? Y su respuesta es similar a la que ofrecen las Teorías Convencionalistas: valiéndonos de las convenciones de implementación y de las normas propias de las afirmaciones. A diferencia de las teorías expresivistas, la Teoría Mixta reconoce la existencia de cierta fuerza ilocutiva literal de las afirmaciones (así como de las órdenes y de las preguntas).

Postula la existencia de cierta relación, más o menos estable, entre la sintaxis de las oraciones (y, quizás, la entonación utilizada al hablar) y su fuerza ilocutiva literal.

No obstante, a diferencia del Convencionalismo, no se compromete con la idea de que cualquier preferencia de una oración que posea el perfil sintáctico adecuado *cuenta*, automáticamente, *como* una afirmación. El proceso mediante el cual el Oyente es capaz de reconocer la intención del hablante involucra cierto raciocinio inconsciente. Dicho proceso es muy simple, lo que explica el éxito casi automático con el que podemos afirmar tantas cosas, la mayoría de las veces. Pero ello no quiere decir que las cosas siempre salgan bien. La preferencia de una OM ilustra esto. Cuando un hablante profiere una OM elige una oración cuyo perfil sintáctico vuelve muy difícil la interpretación del Oyente de las intenciones del Hablante. Ello no quiere decir que el Oyente esté condenado al fracaso. Pero sí quiere decir que la probabilidad de que simplemente no comprenda qué es lo que se supone que quiere hacer el Hablante al proferir OM aumenta considerablemente.

Una afirmación es una acción comunicativa que implica la expresión de creencias de un hablante, valiéndose de ciertas convenciones lingüísticas para tal efecto. H afirma que p si logra que O reconozca (o crea reconocer) que H cree que p, valiéndose de las convenciones de implementación y de las normas propias de la aserción. Las normas propias y las normas constitutivas de las aserciones tienen en común un aspecto crucial: ambas tienen un perfil normativo. Cuando expongo la Teoría Mixta no hablo de normas constitutivas simplemente porque, frecuentemente, las normas constitutivas han sido caracterizadas de modo técnico (y contencioso). Como veremos, concibo las normas propias de las afirmaciones como sus condiciones de afirmabilidad.

Una Teoría Mixta de la aserción apela a ciertas convenciones de implementación y a ciertas normas propias de las aserciones. Como dije, las normas propias y las normas constitutivas de la aserción son similares. Ambas

poseen un perfil normativo. Por lo tanto, no es sorprendente que haya algunas similitudes entre la Teoría Mixta y la Teoría Convencional de la aserción.

No obstante, las teorías no funcionan exactamente del mismo modo. La imagen acerca de cómo logro afirmar que *p* cambia. Según una teoría de la convención era algo así: (i) realizo una acción del tipo *N* que *cuenta como* una acción del tipo *C* (convenciones de implementación) y (ii) adquiero derechos y obligaciones de cierto tipo (normas constitutivas). La nueva imagen es levemente diferente. Es algo como lo siguiente: (i) realizo una acción del tipo *N* que, *en general, cuenta como C* (convenciones de implementación). (ii) *Puedo* (tengo el derecho de) realizar *C*, de cierto modo específico, *sii* creo que *p* (normas propias de la afirmación)⁸³. (iii) En condiciones normales, cuento como habiendo realizado *C*, *ya que* (dado que) cuento como creyendo que *p*. Específicamente: (i) profiero ciertas palabras (cierta oración *o*) lo que, *en general, cuenta como* afirmar que *p*. (ii) *Puedo* afirmar que *p*, literal y sinceramente, *sii* creo que *p*. (iii) En condiciones normales, cuento como habiendo afirmado que *p*, *ya que* (dado que) cuento como creyendo que *p* -logro expresar mi creencia de que *p* (esto es, afirmar que *p*) mediante mi acción del tipo *N*. La idea clave es definir la aserción como la expresión exitosa de una intención comunicativa (la creencia de *H* de que *p*), pero sin olvidar mencionar cuales son los medios usuales empleados para llevar adelante tal acción. En lugar de suponer que la afirmación es la mera comunicación de creencias, la Teoría Mixta reconoce que es la comunicación de creencias basada en ciertas convenciones lingüísticas. En lugar de suponer que la afirmación es la mera realización de un acto convencional, la Teoría Mixta reconoce que es la realización convencional de un acto que involucra esencialmente la expresión de creencias del hablante.

⁸³ En esta concepción las *normas propias de la aserción* tienen que ver con la *correcta* realización de una acción. En el caso de la afirmación, una hipótesis natural es que *puedo* afirmar, literal y sinceramente, que *p* *sii* creo que *p*. Las normas constitutivas tienen, como señala Kolbel, una dimensión normativa. Las normas propias de la aserción también (en este caso, especifican mi *derecho* de realizar una acción *C*, de cierto tipo).

El mejor modo de entender la Teoría Mixta es con un ejemplo. Veamos primero cómo es que H puede afirmar que está lloviendo, utilizando una oración simple.

(Convenciones de implementación) 1) (H realiza una acción N) H profiere ciertas palabras (“está lloviendo”) que, en general, se usan para afirmar *que está lloviendo*. (2) (normas propias de la aserción) H puede afirmar *que está lloviendo*, literal y sinceramente, si cree que está lloviendo. (3) en condiciones normales, H cuenta como habiendo afirmado *que está lloviendo*, ya que (dado que), gracias a su acción N, O es capaz de reconocer que H cree que está lloviendo -H logra expresar su creencia de que está lloviendo (esto es: logra afirmar que está lloviendo).

¿Qué sucede con las oraciones compuestas? Veamos el caso de la conjunción. (Convenciones de implementación) 1) (H realiza una acción N) H profiere ciertas palabras (“p y q”) que, en general, se usan para afirmar *que p y q*. (2) (normas propias de la aserción) H puede afirmar *que p y q*, literal y sinceramente, si cree que p y cree que q. (3) en condiciones normales, H cuenta como habiendo afirmado *que p y q*, ya que (dado que), gracias a su acción N, O es capaz de reconocer que H cree que p y que H cree que q -H logra expresar su creencia de que p y q (esto es: logra afirmar que p y q).

Consideremos dos ejemplos. (Ejemplo 1) “p” = “llueve”; “q” = “truenas” (Ejemplo 2) “p” = “llueve”; “q” = “no creo que llueve”. En el ejemplo 1 las cosas salen bien. H logra que O reconozca sus intenciones, en este caso, logra que O reconozca cuáles son sus creencias. De este modo, H logra afirmar que llueve y truena. En el ejemplo 2, las cosas no salen bien. H no logra que O reconozca cuáles son sus creencias. La OM genera un fallo en el acto ilocutivo de afirmar que p. La OM es pragmáticamente defectuosa. ¿Por qué?

1) H profiere ciertas palabras (“p y q”) que, en general, se usan para afirmar *que llueve y no cree que llueve*.

(2) (normas propias de la aserción) H puede afirmar *que llueve y no cree que llueve*, literal y sinceramente, sii cree que llueve y cree que no cree que llueve.

No parece que sea posible llegar fácilmente a (3). En este caso, no tenemos condiciones normales, precisamente porque H ha proferido una OM1 (o una OM2). ¿Qué es lo que sucedió?

(OM 1)

O lanza la siguiente hipótesis: quizás H cree que está lloviendo (ϕ). Pero H puede afirmar, literal y sinceramente, que p y q sii, entre otras cosas, H cree que él no cree que esté lloviendo. Esto es, si asumimos que es literal y sincero, H tiene la impresión de que él no cree que esté lloviendo, tiene la impresión de que la hipótesis de O está equivocada. Por lo tanto, H mismo estaría en desacuerdo con O sobre la corrección de su hipótesis. Por lo tanto, O concluye que su hipótesis es inadecuada.

O lanza la siguiente hipótesis: quizás H no cree que está lloviendo (ϕ). Pero H puede afirmar, literal y sinceramente, que p y q sii, entre otras cosas, H cree que está lloviendo. Esto es, si asumimos que es literal y sincero, H cree que está lloviendo. Por lo tanto, O concluye que su hipótesis es inadecuada. Dada la forma gramatical de la oración usada por H (OM1), O no tiene otras hipótesis que comprobar. El resultado es que O es incapaz de reconocer las intenciones de H. H no logra que O reconozca cuáles son sus creencias. La OM genera un fallo en el acto ilocutivo de afirmar que p. La OM es pragmáticamente defectuosa. Este es un fallo sistemático, no meramente accidental.

(OM2)

O lanza la siguiente hipótesis: quizás H cree que está lloviendo (φ). Pero H puede afirmar, literal y sinceramente, que p y q sii, entre otras cosas, H cree que cree que no está lloviendo. Esto es, si asumimos que es literal y sincero, H tiene la impresión de que él cree que no está lloviendo, tiene la impresión de que la hipótesis de O está equivocada. Por lo tanto, H mismo estaría en desacuerdo con O sobre la corrección de su hipótesis. Por lo tanto, O concluye que su hipótesis es inadecuada.

O lanza la siguiente hipótesis: quizás H cree que no está lloviendo (φ). Pero H puede afirmar, literal y sinceramente, que p y q sii, entre otras cosas, H cree que está lloviendo. Esto es, si asumimos que es literal y sincero, H cree que está lloviendo. Por lo tanto, O concluye que su hipótesis es inadecuada. Dada la forma gramatical de la oración usada por H (OM2), O no tiene otras hipótesis que comprobar. El resultado es que O es incapaz de reconocer las intenciones de H. H no logra que O reconozca cuáles son sus creencias. La OM genera un fallo en el acto ilocutivo de afirmar que p. La OM es pragmáticamente defectuosa. Este es un fallo sistemático, no meramente accidental.

En esta concepción, el absurdo mooreano es un absurdo práctico. Al proferir OM, H hace algo absurdo, en lugar de decir algo absurdo. Su acción es absurda porque es sistemáticamente inadecuada para alcanzar su objetivo. El objetivo de quien afirma que p es expresar su creencia de que p. Pero H no puede expresar ninguna creencia al proferir OM, y debería reconocer de antemano que es incapaz de hacerlo. De ahí lo absurdo de su acción⁸⁴. No sucede lo mismo si H dice

⁸⁴ Desde luego, no quiero decir que al proferir OM se produce siempre una falla irreparable de la comunicación. Podemos pensar en ciertos casos en los que al proferir OM el hablante logra expresar una creencia relevante. Supongamos que un psicólogo con estilo escribe en su autobiografía: "Como queda claro, quiero matar a mi jefe, pero no creo que quiera hacerlo". Si hacemos un esfuerzo somos capaces de interpretar al psicólogo de manera que no se rompa la comunicación. Seguramente, lo que él quiere decir es que tiene el deseo inconsciente de matar a su jefe, pero que no cree tener ese deseo (a nivel consciente). Ahora bien, que seamos capaces de reparar la comunicación no quiere decir que la acción del psicólogo con estilo no sea absurda, porque es una acción sistemáticamente inadecuada para alcanzar su objetivo. Podemos reparar la comunicación incluso si se ha producido un absurdo ilocutivo. El caso es análogo al que se produce si alguien

“supongamos que está lloviendo pero que no creo que está lloviendo”. En este caso, H es perfectamente capaz de introducir un supuesto. La diferencia radica en que su objetivo ya no es expresar una creencia, sino hacer una suposición. Se trata de dos acciones ilocutivas distintas. Una de ellas es perfectamente natural; la otra relativamente incomprensible.

Es absurdo que pretendas abrir una botella de vino con unas tijeras. Dadas las características de la acción que (aparentemente) pretendes llevar adelante y de los instrumentos de los que dispones, deberías estar seguro de que el resultado será el fracaso. Según la Teoría Mixta, el mismo tipo de absurdo estaría involucrado en la paradoja de Moore. Dadas las características de la acción que (aparentemente) pretendes llevar adelante (afirmar que p) y de los instrumentos de los que dispones (una OM), deberías estar seguro de que el resultado será el fracaso.

3.3.6. Las teorías de la Convención y la paradoja de Moore

La paradoja de Moore nos muestra que el Convencionalismo no puede arreglárselas exclusivamente con las convenciones de implementación de las afirmaciones. Si, al proferir OM, realicé efectivamente una afirmación entonces el absurdo debe venir del contenido proposicional de OM. Pero el contenido proposicional de OM es lógicamente consistente. El convencionalista se enfrenta a las dificultades usuales para explicar el absurdo mooreano. Podría apostar por el Psicologismo, alegando que el absurdo mooreano debe tener que ver con la violación flagrante de algún principio de la racionalidad teórica, y que el absurdo

expresa un absurdo proposicional. Si, como en la mala literatura, alguien dice “estaba allí pero no estaba allí”, se ha elegido una oración que aumenta considerablemente la probabilidad de que se rompa la comunicación. Pero siempre puede intervenir la pragmática para restaurar la comunicación. Algo similar ocurre con las OM, pero el absurdo ya no es semántico, sino pragmático (se trata de un absurdo ilocutivo). Siempre podemos recuperar una proposición relevante o una acción relevante, si somos caritativos y pacientes. Pero que podamos reparar el absurdo (semántico o ilocutivo) no quiere decir que este no exista.

conversacional no es más que la manifestación del absurdo psicológico. De este modo, podría negar su obligación de ofrecer una explicación del absurdo mooreano. Si la Paradoja de Moore es tangencial a la teoría de la afirmación, no tiene por qué preocuparse del asunto. Pero, como vimos, parte de la plausibilidad del Psicologismo tiene que ver con la asunción de que la afirmación es la manifestación ostensible de las creencias del hablante, como atestigua el principio de Shoemaker. Esta salida apunta nuevamente en la dirección de una Teoría Mixta de la aserción.

Una opción disponible para el simpatizante del Convencionalismo es adoptar una postura normativista, a la Williamson(1996). El normativista, como el defensor de la Teoría Mixta, puede intentar explicar el absurdo mooreano como un *absurdo práctico*. La idea central es que la norma constitutiva de la aserción *define* su fuerza ilocutiva. Afirmar que *p no es más que* proferir ciertas palabras regidos por la norma constitutiva de la aserción. La afirmación es una acción del hablante cuya naturaleza se supone completamente especificada gracias a la norma constitutiva que la rige. Pero, para el normativista, ello no quiere decir que una preferencia de una oración que no satisface la norma constitutiva de la aserción deje de contar como una afirmación, del mismo modo en el que cruzar la calle con la luz roja no elimina la acción de cruzar la calle.

Un convencionalista normativista también puede explicar la paradoja de Moore. En lugar de pensar que la paradoja muestra la existencia de una conexión no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias, él puede decir que muestra la conexión esencial entre la afirmación y su norma constitutiva. Supongamos que la norma constitutiva de la aserción es la norma del conocimiento: afirma que *p* sólo si sabes que *p* (Williamson, 1996). Obviamente, quien profiere “*p*, pero no creo que *p*” genera un absurdo porque al afirmar que *p* se representa a sí mismo como satisfaciendo la norma constitutiva de la aserción, esto es, se representa a sí mismo como sabiendo que *p* y, por lo tanto, como

creyendo que p. Pero al afirmar que no cree que p niega precisamente eso. De ahí el absurdo mooreano. Según esta explicación, quien profiere una OM realiza una afirmación (como debe reconocer el convencionalista), pero su afirmación es incomprensible (ya que el hablante se representa a sí mismo como creyendo que p y, a la vez, afirma que no cree que p). La incomprensibilidad de su acción ya no tiene que ver con el hecho de que no nos damos cuenta de qué es lo que se supone que está haciendo el hablante; la incomprensibilidad surge porque el hablante se representa a sí mismo como creyendo que p y, a la vez, afirma que no cree que p⁸⁵. ¿Exactamente qué tipo de absurdo práctico es este? ¿Podemos aclarar un poco más su naturaleza? Esas son tareas que dejaré de lado, pero que deberían preocupar al Convencionalista Normativista⁸⁶.

3.3.7. ¿Existen normas constitutivas?

Tenemos dos teorías de la aserción que explican los fenómenos pertinentes: la Teoría Mixta y el Convencionalismo Normativista. Cualquiera de ellas es satisfactoria, al menos respecto de los fenómenos de los que nos hemos ocupado aquí. Sin embargo, la noción teórica de norma constitutiva es polémica, lo que constituye una razón, provisoria, para favorecer la Teoría Mixta de la aserción.

Ahora bien, podría sospecharse que el Convencionalismo Normativista no tiene por qué apelar esencialmente a la noción teórica de *norma constitutiva*. Sin embargo, esto supone una incomprensión de la situación presente. La Paradoja de Moore sugiere la existencia de una relación no meramente accidental entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante. La idea central que defendí es que el absurdo mooreano es un absurdo práctico, que surge de la inadecuación

⁸⁵ La explicación del absurdo generado por la versión comisiva de OM es análoga.

⁸⁶ ¿Es absurdo, desde el punto de vista práctico, disfrazarme de Superman y decir “yo no soy Superman”? Tengo la impresión de que no. Pero, incluso si lo es, ¿se trata de un absurdo similar al mooreano?

esencial de las OM para expresar creencias del hablante. Desde luego, podría suceder que, en último término, el Psicologismo fuera correcto. Pero ello no invalidaría la lección básica que debemos extraer de la Paradoja de Moore: parece haber una conexión íntima entre la afirmación y la expresión de creencias del hablante. La Teoría Mixta reconoce esto. Se trata, en definitiva, de adoptar un Convencionalismo Expresivista. Y es la parte expresivista la que nos permite solucionar la Paradoja.

El Convencionalismo a secas es insuficiente para explicar el absurdo mooreano. Otra vez: según el Convencionalismo, al proferir una OM realizo efectivamente una afirmación. Por lo tanto, el absurdo debe provenir del *contenido* de mi afirmación. Pero el contenido proposicional expresado es lógicamente consistente. Por otro lado, apostar por el psicologismo como una manera de sostener el carácter tangencial del absurdo mooreano respecto de la teoría de la afirmación, también resulta insatisfactorio. El psicologista *asume* que las afirmaciones son la manifestación ostensible las creencias del hablante. Por ello, la postura prometidora es el Convencionalismo Normativista. Desde luego: la idea es explicar el absurdo *sin* apelar a la expresión de creencias del hablante. El Convencionalista dice que para afirmar que p basta con que seguir cierto procedimiento socialmente establecido para tal efecto. Así como firmar un papel cuenta como comprar una casa, proferir ciertos sonidos cuenta como afirmar que p. Pero, ¿qué es afirmar que p? Si la preferencia asertiva de OM genera un *absurdo práctico*, comprender la naturaleza de ese absurdo exige comprender la naturaleza de la acción involucrada. Pero entonces, para explicar cómo surge el absurdo mooreano, el convencionalista normativista debe explicar cuál es la fuerza ilocutiva de las afirmaciones. Pero debe abstenerse de recurrir a la expresión de creencias del hablante. Es aquí donde aparecen las normas constitutivas. Se supone que ellas son capaces de *explicitar exhaustivamente* la fuerza ilocutiva de las afirmaciones y que, de este modo, nos ayudarán a comprender el absurdo

mooreano. El Convencionalismo Expresivista habría malinterpretado el fenómeno, hipotetizando una fuerza ilocutiva ilusoria. Afirmar que p no sería más que proferir ciertas palabras (convencionalmente asociadas con la afirmación), regidos por las normas constitutivas de la aserción.

Para los normativistas afirmar que p es similar a jugar al ajedrez. No podemos jugar al ajedrez sin sus reglas. La idea del normativista es que jugar al ajedrez *no es más que* mover las piezas, regidos por las reglas adecuadas. Del mismo modo, afirmar que p no sería más que proferir ciertas oraciones, regidos por la(s) normas(s) de la afirmación⁸⁷.

If any respect in which performances of an act can deserve praise or criticism is a norm for that act, then the speech act of assertion has many norms. So has almost any act; jumps can deserve praise as long or brave, criticism as short or cowardly. But it is natural to suppose that *some norms are more intimately connected to the nature of asserting than any norm is to the nature of jumping*. One might suppose, for example, that someone who knowingly asserts a falsehood has thereby broken a rule of assertion, much as if he had broken a rule of a game; he has cheated. On this view, *the speech act, like a game and unlike the act of jumping, is constituted by rules.*(Williamson, 1996: 489)
(Cursivas agregadas)

Es innegable que hay algún tipo de similitud reveladora entre afirmar que p y jugar al ajedrez. No obstante, reconocerlo no es reconocer la corrección del Normativismo. El siguiente pasaje de Dummett nos ayuda a comprender las limitaciones de la analogía.

A formal description of chess could be given by describing the initial position of the pieces, *and giving rules* for what constituted a legitimate move from any given position. Players make moves alternately, and the game ends when there is no legitimate move. The end-positions are classified into three categories: White checkmates Black, Black checkmates White, and stalemate.

⁸⁷ Para facilitar la exposición, asumiré que hay una sola norma constitutiva de la afirmación (como sostiene Williamson(1996)).

[...] This formal description suffices to for the mathematical theory of chess, and for the formulation of chess problems. [...] It will not, however, suffice by itself to provide us with a 'theory' of chess activity: *it is not enough to tell anyone what it is to play chess*. This can be seen from the fact that *there could be a large number of variant games each sharing the same formal description*: for instance, the game in which each player tries to force his opponent to checkmate him, or again the game in which it is White's objective to produce a checkmate (of either side by the other) and Black's to achieve stalemate. *The difference between these various games lies not in the initial position or what constitutes a legitimate move, but in what winning consists of*. To have a description of language just in terms of sense and reference is like having only the formal description of chess without this further information about what constitutes winning. (Dummett, 1973: 296-7) (Cursivas agregadas)

Dummett sugiere aquí la dificultad inherente al intento de comprender la fuerza ilocutiva de las afirmaciones basándonos exclusivamente en la norma que las rige. Se trata de la misma dificultad que surge si pretendemos comprender qué es jugar al ajedrez apelando simplemente a las normas que lo rigen. La intuición de Dummett es que, así como podría haber muchas acciones regidas por las normas del ajedrez, pero que no fueran idénticas a jugar al ajedrez, podría haber muchas acciones, que compartieran la norma de la aserción, pero que no fueran idénticas a afirmar que p. Más adelante, Dummett sugiere qué es lo que deberíamos agregar para describir adecuadamente la naturaleza de la acción de jugar al ajedrez: "[...] playing chess consists of making legitimate moves *with the intention* of arriving at an end-position of a particular one of these three kinds."⁸⁸(1973: 297) Naturalmente, en el caso de las afirmaciones, podemos pensar que lo que falta para definir su naturaleza es apelar a la expresión de las creencias del hablante. Pero ese camino está cerrado para el normativista.

Desde luego, esta intuición que surge del pasaje de Dummett no constituye por sí sola una refutación del Normativismo. La intuición surge de interpretar las normas del ajedrez como normas ordinarias, que regulan la conducta. Pero los

⁸⁸ Cursivas agregadas.

normativistas apelan a un tipo especial de normas (constitutivas). La idea es que las normas constitutivas *no solo regulan* ciertas acciones, sino que *las constituyen*.(Searle, 1969)

Pero, ¿existen normas constitutivas? El caso a favor de su existencia se suele construir, en primer lugar, apelando a un conjunto de ejemplos que, se supone, ilustran la distinción. Se mencionan ciertos casos que han sugerido a los creyentes que hay una diferencia crucial entre dos tipos de relaciones. La relación entre una acción y la norma que (simplemente) *la regula* y la relación entre una acción y la norma que (además) la constituye. El ejemplo clásico involucra la diferencia entre remitir una invitación a una fiesta con una semana de antelación y jugar al fútbol. Según Searle, la acción de enviar la invitación con antelación puede existir independientemente de la norma que me exige hacerlo. En cambio, la acción de jugar al fútbol no podría existir sin las normas del fútbol(1969: 33-4). Las normas del fútbol, a diferencia de las normas de etiqueta, serían constitutivas. Es aquí donde aparece un condicional contrafáctico recurrente: si no hubiera reglas del fútbol no podríamos jugar al fútbol.

Dicho contrafáctico no es suficiente para apoyar la tesis normativista. Como ilustra el pasaje de Dummett, afirmar que p parece ser más que regirnos por cierta norma. Por otro lado, la mera existencia de un contraste intuitivo, apoyado en algunos ejemplos, no es suficiente para decidir la cuestión. Sobre todo porque no parece descabellado pensar que las normas de etiqueta no solo regulan una práctica preexistente, como enviar invitaciones, sino que constituyen un nuevo tipo de práctica, esto es, la invitación educada. Obviamente, en cualquier sentido en el que no podríamos jugar al fútbol sin reglas del fútbol, no podríamos ser educados sin reglas de etiqueta. Las normas de etiqueta permiten la aparición de un nuevo tipo de conducta: la conducta educada. Pero ¿qué queda entonces del contraste entre las normas reguladoras y las normas constitutivas?

En relación a este punto, me gustaría mencionar una posible fuente de confusión de los creyentes, en este contexto de discusión. Independientemente de si uno cree o no en la existencia de las normas constitutivas, existe cierto tipo especial de normas: las llamaré normas de nulidad. El ejemplo más claro es el de ciertas normas jurídicas. Supongamos que firmo un contrato de compraventa en el que acuerdo pagar cierta cantidad de dinero por una casa. Otro individuo firma mostrando su conformidad de entregarme la casa, a cambio del dinero. Pero resulta que este señor no es el legítimo propietario de la casa. Puede haber un sinnúmero de irregularidades. Quizás él posee una parte de la casa, heredada en sucesión, quizás sus títulos de propiedad son fraudulentos. En este caso, el contrato de compraventa que firmé es *nulo*. Para todos los efectos jurídicos *no compré la casa*. En cambio, existe otro tipo de normas, la violación de las cuales no nulifica la acción en cuestión. Hablar con la boca llena sigue siendo hablar. No se anula la conducta por su mera violación.

Quizás se podría pensar y defender que las normas constitutivas son normas de nulidad. Esto explicaría nuestra intuición de *constitutividad*. Cuando se viola una norma de nulidad desaparece el acto involucrado. Un matrimonio nulo no es un matrimonio. Una compraventa nula no es una compraventa. Pero el normativista no puede apelar, en este contexto, a esta identidad ya que él reconoce que la violación de la norma de la afirmación no elimina la acción de afirmar. Él reconoce que las normas constitutivas de la afirmación no son normas de nulidad. (Williamson, 1996: 491)

Por lo tanto, debe ofrecernos otra defensa de la noción teórica de norma constitutiva. Según la que podríamos llamar la Tesis de la constitutividad clásica (TCC), un hecho bruto más una norma constitutiva genera un hecho institucional (HB+NC=HI)⁸⁹. La idea es que las NC crean cierto tipo de acciones que no existían previamente, partiendo de los HB (aquí aparece, otra vez, el contraste intuitivo

⁸⁹ Para nuestros intereses actuales la tesis sería: Preferencia+NC=Afirmación.

entre enviar educadamente una invitación y jugar al fútbol)(Searle, 1969: 35). Pero ¿cómo se supone que se produce la alquimia? Apelar nuevamente a un contraste intuitivo, sugerido por algunos ejemplos, resulta insuficiente. Searle afirma que las NC suelen tener la forma “X cuenta como Y, en el contexto C”. Y si bien esta fórmula no nos ofrece un test suficiente para reconocer una NC, debería ayudarnos a comprender la TCC. Se supone que las NC nos mostrarán como *se constituye* un HI a partir de un HB y al menos una NC. Como señaló Christopher Cherry, esta manera de interpretar la fórmula exige que sustituyamos a X por un HB. Se supone que, de este modo, lograremos comprender la verdad de TCC(Cherry, 1973).

Dejando de lado la mención de C en la fórmula, un ejemplo de sustitución sería: “firmar un papel cuenta como comprar una casa⁹⁰. El problema es que es falso que comprar una casa sea idéntico a firmar un papel. Quizás la casa no era propiedad de la contraparte. Desde luego, podemos reparar este defecto incluyendo algún término institucional adecuado en X “firmar un contrato de compraventa, siempre que el propietario manifieste su consentimiento, firmando él a su vez el contrato, comprometiéndose de este modo a entregar el inmueble...”. El problema es que, de este modo, hemos abandonado nuestra defensa de TCC. Según esta manera de interpretar la fórmula, podemos dar *definiciones* precisas de varios términos institucionales, comprar una casa, anotar un gol, realizar una afirmación. Pero ya no estamos defendiendo la TCC. No podemos alegar que esta tarea muestra cómo surge lo institucional, a partir de lo bruto. La ambigüedad crucial de la fórmula es la culpable.(Cherry, 1973) Se suponía que las NC *generaban nuevas formas de conducta* a partir de ciertos hechos brutos. En este sentido se suponía, además, que *definían exhaustivamente* esas acciones. Jugar al ajedrez no sería más que regirse por las normas del ajedrez. Afirmar que p no sería más que regirse por su norma específica. Pero, si las NC *definen exhaustivamente* las acciones

⁹⁰ Cherry señala, correctamente, que la expresión “en el contexto C” es sumamente peligrosa ya que puede ser una manera de contrabandear elementos institucionales en una de las lecturas que le podemos dar a la fórmula.(Cherry, 1973: 305)

que regulan, lo hacen en el sentido relativamente trivial de caracterizar una institución que ya conocemos. No en el sentido profundo relacionado con la TCC. Esta diferencia es importante para nosotros porque lo que busca el normativista sobre la aserción es caracterizar la fuerza ilocutiva de las afirmaciones *sin recurrir* a elementos expresivistas. Pero si todo lo que tiene es una caracterización de una institución que *presupone* nuestra familiaridad previa con la misma, entonces no podemos estar seguros de que sea la NC la que *define exhaustivamente* la afirmación. Podría suceder (y me parece probable) que nuestro reconocimiento de esa acción como una afirmación recaiga finalmente en nuestro concepto previo de afirmación, que parece involucrar esencialmente la expresión de creencias de un hablante⁹¹.

Desde luego, se han defendido tesis de constitutividad diferentes de TCC. Según la que podemos llamar la tesis de la constitutividad sofisticada (TCS): HB + práctica social= HI. Prien defiende una tesis así.(2012) La pregunta es si esas tesis alternativas logran explicar la relación de constitutividad sin apelar esencialmente a elementos postulados por las teorías de la expresión. Prien se negaría a aceptar esta exigencia⁹². ¿Cuál debe ser nuestro veredicto? El normativista deberá buscar una TCS, más débil que la TCC, sin caer en la trivialidad y evitando apelar crucialmente a las intenciones de los hablantes para hacerlo. No estoy particularmente impresionado con la viabilidad de esta empresa. Pero no voy a ofrecer aquí argumentos en su contra.

Explicar el absurdo mooreano como un absurdo práctico implica decir algo medianamente articulado acerca de cuál es la fuerza ilocutiva de las afirmaciones. No podremos comprender satisfactoriamente el absurdo mooreano si no

⁹¹ La crítica de Cherry es muy similar a la de David-Hillel Ruben: "Amongst the facts required for any institutional fact, there will always be other institutional facts. Reference to institutions will always and *ineliminably* appear on the left-hand side of these rules with the form 'X in C counts as Y (where 'Y' is institutional)'.(1997: 445)

⁹² "The social practices mentioned [...] are to be conceived of as consisting of prescriptive rules, of social patterns of individual intentions, and of collective or shared intentions..." "It is a crucial feature of the explanatory framework proposed here that the list of elements comprising the relevant practices is open."(2012: 195)

comprendemos qué es la afirmación. El Convencionalista Normativista debe ofrecernos una teoría de la fuerza ilocutiva de las afirmaciones. Pero no puede apelar a la expresión de las creencias del hablante. Ello supondría adoptar un Convencionalismo Expresivista. La alternativa de la que dispone es utilizar la noción teórica de NC para intentar *definir* la fuerza ilocutiva de las afirmaciones. Pero, hasta el momento, no hemos encontrado una definición satisfactoria de este tipo de normas que justifique las credenciales de las NC para ello. La TCC es falsa. Y parece natural que las tesis sofisticadas apelen a elementos intencionales. Desde luego, lo dicho aquí no cierra la discusión sobre este punto, y no es este el lugar indicado para tratar a fondo la cuestión. No obstante, si uno tiene razones para dudar acerca de la inteligibilidad de la noción teórica de NC entonces tiene razones, revocables, para favorecer la Teoría Mixta de la Aserción.

3.4. Resumen de las secciones 3.3.1 a 3.3.7

Hemos supuesto (siguiendo a Bach) que, en general, el éxito de un acto ilocutivo es idéntico al reconocimiento de *O* de la intención comunicativa de *H*. *H* tiene éxito realizando el acto ilocutivo de pedirle a *O* que abra la puerta, siempre que *O* reconozca la intención de *H* de pedirle que abra la puerta. *H* tiene éxito afirmando que la puerta está cerrada, siempre que *O* sea capaz de comprender que *H* cree que la puerta está cerrada. Estrictamente, la Teoría Mixta de la aserción exige que aclaremos que, para que *H* afirme que *p*, debe ser el caso además que ambos se valgan de un medio convencional para comunicarse. Este medio convencional va más allá de la existencia de unas oraciones, que poseen cierto significado proposicional literal, como sea que concibamos dicho significado proposicional. Las oraciones del castellano poseen además cierto perfil gramatical, correlacionado con ciertas fuerzas ilocutivas. Por ejemplo, determinada oración *o*, en presente del indicativo, se utiliza convencionalmente para afirmar que *p*. Según la Teoría Mixta

de la aserción, existen convenciones de este tipo en el castellano, que constituyen ciertas convenciones de implementación. Además, existen ciertas normas propias de la aserción que explicitan cuándo un hablante tiene derecho a afirmar, literal y sinceramente, que p. Ambos conjuntos de convenciones le permiten a los hablantes llevar adelante el reconocimiento mutuo de intenciones, llevar adelante la comunicación, de modo eficiente. Si uno adopta esta línea de pensamiento sería natural investigar además cuáles son las convenciones de implementación y las normas propias de otros actos de habla, como las órdenes, o las preguntas. Por lo pronto, me he limitado a formular una hipótesis acerca de las convenciones de implementación y las normas propias de las aserciones –una hipótesis que no pretendo completamente novedosa, salvo en el modo de articularla⁹³.

He argumentado a favor de la plausibilidad general de una Teoría Mixta de la aserción. También he ofrecido razones provisionarias a favor de la superioridad de dicha teoría frente al Convencionalismo Normativista, que también es capaz de dar cuenta de los datos esenciales considerados aquí. No obstante, no es necesario que la Teoría Mixta sea clara e incontrovertiblemente superior a sus alternativas. Lo esencial es que sea plausible, que sea una de las teorías de la aserción que podríamos adoptar justificadamente, por razones independientes a los problemas teóricos que nos ocupan en este trabajo. Asumiendo su corrección general, intentaré formular una alternativa no-factualista acerca de las OAC. Lo que queda será evaluar qué tan bien le va al No-Factualismo, a la hora de explicar el funcionamiento de dichas oraciones en el lenguaje usual y, en especial, a la hora de enfrentar la paradoja escéptica. La esperanza es que el No-Factualismo nos permita enfrentar satisfactoriamente este problema, siguiendo el diagnóstico contextualista

⁹³ Después de todo, a pesar de la polémica que pudiera suscitar esta concepción de la aserción, no se trata de otra cosa que de reconocer que la comunicación lingüística involucra, de modo indisoluble, aspectos convencionales e intencionales. Si esto suena trivial, estaré más convencido de su plausibilidad general.

del problema, pero no la hipótesis semántica contextualista, que ha mostrado ser problemática.

3.5. Una diferencia importante entre las OAC y los imperativos

Quisiera llamar la atención ahora sobre la existencia de la que parece ser una diferencia importante entre las OAC y los imperativos. Hay algo intuitivamente incorrecto, inadecuado, en la acción de proferir la siguiente oración (A) “Por favor, abre la puerta; me importa un bledo si la abres”. Una explicación natural de esto es la siguiente. Al proferir (A) estoy, al parecer, tratando de realizar cierto acto ilocutivo, un acto que será exitoso si reconoces mi intención de pedirte, u ordenarte, que abras la puerta. De algún modo, el perfil gramatical de la oración (y mi entonación) se correlacionan con un pedido, o una orden, de que abras la puerta. Pero, a la vez, te digo (afirmo) que no me importa en lo absoluto si abres o no abres la puerta (expreso mi creencia de que me tiene sin cuidado si abres, o no abres, la puerta). Al parecer, mis intenciones son, de algún modo, inconsistentes. ¿Quiero o no quiero que abras la puerta? Esto es análogo al caso en el que digo: “estaré a las 8 en punto, pero podría fallarte”. ¿He formulado o no he formulado una promesa? ¿Cómo se comportan las oraciones performativas que habíamos supuesto explicitaban la fuerza ilocutiva de “sé que p”, (“te aseguro que p”, “te garantizo que p”, “confía en mí sobre p”)? Por ejemplo, ¿cómo se comporta “Confía en mí sobre p”? Tal parece que su comportamiento es similar al de los imperativos, en un sentido importante. (B) “Confía en mí sobre p, pero me importa un bledo que lo hagas” nos suena intuitivamente incorrecto, al igual que (A). Por el contrario, en general, (C) “sé que p, pero me importa un bledo que confíes en mí al respecto” suena perfectamente natural. Quizás el hecho de proferir esta oración puede generar molestias en mi audiencia, debidas probablemente a que tengo una actitud inútilmente ruda; pero la comprensión no se ve amenazada, ni dificultada

en lo absoluto. A diferencia de los dos primeros casos, queda perfectamente claro para mis oyentes qué es lo que estoy haciendo. Estoy afirmando que sé que *p*, pero me tiene sin cuidado que tú confíes en mí al respecto (me tiene sin cuidado que creas, o que no creas, que *p*). Esta diferencia constituye una razón en contra de pensar que las oraciones performativas citadas logren realmente su cometido. Al parecer, son incapaces de explicitar la fuerza ilocutiva de las OAC.

3.6. El Efecto Perlocutivo Típico de las Afirmaciones

Es natural pensar que los actos ilocutivos están asociados con ciertos *EPT*. El caso más típico es el de las órdenes, o los pedidos. Si te pido que abras la puerta es porque quiero obtener cierto *EPT*, valga decir, que abras la puerta. Si te pregunto qué hora es, el *EPT* que pretendo obtener es que me informes la hora. Incluso si tengo éxito pidiéndote que abras la puerta (incluso si mi acto ilocutivo es exitoso), puedo fracasar a la hora de alcanzar el *EPT* pretendido (mi acto perlocutivo puede no ser exitoso). Pero, ¿cuál es el *EPT* de las afirmaciones? Resulta útil apelar aquí a algunas ideas de Robert Stalnaker sobre la aserción. Como sabemos, Stalnaker propuso una hipótesis, que se hizo muy popular, acerca del efecto de las aserciones, en un contexto. Según Stalnaker, hay algunas verdades relativamente obvias acerca de las aserciones, que no debemos olvidar.

First, assertions have content; an act of assertion is, among other things, the expression of a proposition –something that represents the world as being a certain way. Second, assertions are made in a context –a situation that includes a speaker with certain beliefs and intentions, and some people with their own beliefs and intentions to whom the assertion is addressed. Third, sometimes the content of the assertion is dependent on the context in which it is made, for example, on who is speaking or when the act of assertion takes place. Fourth, acts of assertion affect, and are intended to affect, the context, in particular the attitudes of the participants in the situation; how the assertion

affects the context will depend on its content.(Stalnaker, 1999: 78) (Cursivas agregadas)

No entraré en los detalles de la teoría stalnakeriana de la aserción. Sólo quiero recordar los elementos esenciales de su postura. La idea crucial es que hay una interrelación entre el contenido de las aserciones, y el contexto en el que se lleva adelante el acto de afirmar que p. El contenido de muchas expresiones que usamos depende de ciertos elementos del contexto en el que hablamos. El caso más obvio es el de los indécicos. Primera forma de interrelación: el contenido de una oración puede depender del contexto en el que se la usa. Pero, según Stalnaker, el contexto de habla, representado como el conjunto de mundos posibles compatibles con las presuposiciones de los participantes de la conversación, también puede variar de acuerdo al contenido de las oraciones, usadas por los hablantes. Segunda forma de interrelación: el contexto de uso puede variar de acuerdo al contenido de las oraciones, usadas asertivamente por los hablantes.

[...] how does the CONTENT of an assertion alter the context? My suggestion is a very simple one: To make an assertion is to reduce the context set in a particular way, provided that there are no objections from the other participants in the conversation. The particular way in which the context set is reduced is that all of the possible situations incompatible with what is said are eliminated. To put it a slightly different way, the essential effect of an assertion is to change the presuppositions of the participants in the conversation by adding the content of what is asserted to what is presupposed. This effect is avoided only if the assertion is rejected.(Stalnaker, 1999: 86)

Es claro que hay algo atractivo en esta imagen de la aserción. Stalnaker parece capturar algo importante acerca del acto de afirmar que p. Pero, ¿qué exactamente? Según MacFarlane, Stalnaker está ofreciendo una definición de la aserción.

On Robert Stalnaker's influential account, an assertion *is* a proposal to add its content to a "common ground" of propositions taken for granted for purposes of a conversation. Equivalently, one can view the common ground as the set of possible worlds left open as candidates for actuality; in this case, an assertion *is* a proposal to cut down the common ground by removing those worlds in which the asserted proposition is not true. A reduction in candidates for actuality is an increase in information. (Brown yCappelen, 2011: 88)

De acuerdo con esta manera de entenderlo, Stalnaker estaría intentando *definir* las afirmaciones como aquellas acciones destinadas a modificar, de cierto modo específico, el contexto compartido por los hablantes. Afirmar que p sería idéntico a proponer modificar el contexto compartido de cierto modo característico (específicamente: eliminando los mundos posibles incompatibles con el contenido de p). MacFarlane se apoya en el siguiente pasaje de Stalnaker, que ciertamente debe leerse de este modo.

I suggested that an assertion should be understood as a proposal to change the context by adding the content to the information presupposed. *This is an account of the force of an assertion*, and it respects the traditional distinction between the content and the force of a speech act. Propositional content is represented by a (possibly partial) function from possible worlds to truth-values; assertive force is represented by the way in which any such function is used to change the context that the speaker shares with those to whom he is speaking. (Stalnaker, 1999: 10-11) (Cursivas agregadas)

No obstante, más allá de lo que dice explícitamente este breve pasaje de la introducción a "Context and Content", el propio Stalnaker reconoce las dificultades involucradas en intentar *definir* el acto ilocutivo de afirmar que p, como la propuesta de modificar el contexto compartido -de cierto modo característico. No sólo eso. En "Assertion" rechaza explícitamente la posibilidad de *definir* las afirmaciones de este modo.

I should emphasize that I do not propose this as a DEFINITION of assertion, but only as a claim about one effect which assertions have, and are intended to have –an effect that should be a component, or a consequence of an adequate definition. There are several reasons why one cannot define assertion in terms of this effect alone. One reason is that other speech acts, like making suppositions, have and are intended to have the same effect.(Stalnaker, 1999: 87)

Pero si su propuesta no debe entenderse como una *definición* de la aserción, ¿cómo debemos entenderla? La clave para comprender lo que tenía en mente en “Assertion” está en percatarnos de que, si bien acepta dichoso la no suficiencia de su análisis, se niega a aceptar su carácter no necesario.

Our proposed effect is clearly not a sufficient condition for assertion. It is even a necessary condition? It might be objected that a person who makes an assertion does not necessarily intend to get his audience to accept that what he asserts is true. The objector might argue as follows: Take one of your own examples, your statement to O’Leary that he is a fool. You knew in advance that O’Leary would not accept the assertion, so according to your account, you knew in advance that your assertion would fail to achieve its essential effect. That example should be anomalous if your account were correct, but it is not anomalous. Would it not be more plausible to characterize assertion as trying to get the audience to accept THAT THE SPEAKER ACCEPTS the content of the assertion? But this Gricean twist is not required.(Stalnaker, 1999: 87)

La idea de Stalnaker parece ser que su caracterización del efecto esencial de la aserción debe ser un componente de una teoría adecuada de la aserción, aunque no sea suficiente para definirla. Sin embargo, debo reconocer que la respuesta que ofrece a esta última objeción (debida a David Kaplan) no me parece nada convincente. Como el lector sospechará, considero que el giro griceano es justo lo que necesitamos aquí. Pero, si Stalnaker quiere conservar la ilusión de utilizar sus consideraciones acerca de los efectos “esenciales” de las afirmaciones para *definir* qué es la aserción, no tiene más remedio que negar el carácter persuasivo de la

objeción. Cuando menos, debe defenderse del cargo de que su teoría de la aserción no ofrece una condición necesaria para afirmar que p (recordemos que él acepta su carácter no suficiente). He aquí su respuesta.

My suggestion about the essential effect of assertion does not imply that speakers INTEND to succeed in getting the addressee to accept the content of the assertion, or that they believe they will, or even might succeed. A person may make an assertion knowing it will be rejected just as a Congress may pass a law knowing it will be vetoed, a labor negotiator may make a proposal knowing it will be met by a counterproposal, or a poker player may place a bet knowing it will cause all other players to fold. Such actions need not be pointless, since they all have secondary effects, and there is no reason why achieving the secondary effects cannot be the primary intention of the agent performing the action. The essential effects will still be relevant even when it is a foregone conclusion that the assertion, legislative act, proposal, or bet will be rejected, since one generally explains why the action has the secondary effects it has partly in terms of the fact that it would have had certain essential effects had it not be rejected. (Stalnaker, 1999: 87)

Pero la objeción es, simplemente, que puedo afirmar que p sin pretender lograr que mi oyente crea que p . No parece que para que H afirme que p sea necesario que pretenda que O crea que p . ¿En qué sentido son relevantes los efectos “esenciales” de la aserción en estos casos? Es verdad, tal como dice Stalnaker, que si O’Leary no hubiera rechazado mi afirmación de que es un estúpido, el contexto compartido se hubiera modificado, tal y como él predice. Pero este es un asunto completamente tangencial. Lo crucial es evaluar si para que H afirme que p , es necesario que pretenda que O crea que p . Y no parece que este sea el caso. De hecho, hay un comportamiento análogo de las afirmaciones que no contienen vocabulario epistémico con las que sí lo contienen, como (C) más atrás. Al contrario de las órdenes o de las preguntas (casos (A) y (B), más atrás), resulta perfectamente natural proferir una oración como (D) “El gato está sobre la alfombra; pero me importa un bledo que lo creas”. En general, no parece haber

nada defectuoso en la preferencia de una oración como “*p*; pero me importa un bledo que creas que *p*”.

Tal parece que las observaciones de Stalnaker, por muy atractivas que nos resulten, no nos ofrecen una definición, ni parte de una definición, del acto ilocutivo de afirmar que *p*. No obstante, quizás se pueda rescatar lo que hay de interesante en sus observaciones apelando a la distinción austiniana entre los actos ilocutivos y los actos perlocutivos. Esto supone ir en contra de algunos pasajes explícitos de Stalnaker, pero con la intención de rescatar lo que nos parece atractivo de sus observaciones. La idea central es simple: lo que Stalnaker describió, y hasta cierto punto explicó, con acierto, fueron los *EPT* de las afirmaciones. Tal y como dice la Teoría Mixta de la aserción el éxito del acto ilocutivo de afirmar que *p* tiene que ver con el reconocimiento de *O* de que *H* cree que *p* (en este sentido la Teoría Mixta reconoce la corrección parcial de las Teorías de la Expresión, esto es, reconoce la necesidad de dar el giro griceano que Stalnaker negaba). Pero una teoría de la afirmación no está completa hasta que se especifican los medios convencionales de los que se valen *H* y *O* para comunicarse. Las convenciones de implementación y las normas propias de la aserción explicitan cuáles son esos medios convencionales, que permiten que nuestra comunicación tenga éxito de modo frecuente, y casi automático. Y no debemos obviar tampoco una descripción de los *EPT* de las afirmaciones. Es aquí donde podemos acudir a la imagen stalnakeriana: cuando *H* afirma que *p*, el *EPT* pretendido es que *O* crea a su vez que *p*, que *O* elimine las alternativas incompatibles con *p*, del conjunto de presunciones compartidas.

3.7. Similitudes y diferencias entre las *OAC* y las afirmaciones simples acerca del mundo

Las consideraciones anteriores sugieren la siguiente imagen. En general, puede haber una mayor o menor disociación de los *EPT*, asociados con un acto ilocutivo.

En este sentido las afirmaciones y las *OAC* van por un lado; los imperativos y las preguntas, por otro. En estos últimos casos, no hay una disociación completa del acto ilocutivo de sus *EPT*. Para realizar de modo plenamente satisfactorio el acto ilocutivo de pedirte que abras la puerta debo dejar clara mi intención de que abras la puerta. Hay algo inapropiado, por consiguiente, si utilizo una oración cuyo perfil gramatical está asociado con un pedido de que abras la puerta, a la vez que expreso mi más completo desinterés acerca de que abras, o no abras, la puerta. Del mismo modo, hay algo inapropiado si utilizo una oración cuyo perfil gramatical está asociado con la formulación de una pregunta de si la puerta está abierta, a la vez que expreso mi más completo desinterés en que me informes si la puerta está, o no está, abierta. Suena por lo menos extraño decir: “te pregunto qué hora es; pero me importa un bledo saber la hora”. Al proferir esa oración aumento considerablemente la probabilidad de que la comunicación se rompa, de que mi oyente no comprenda cuáles son mis intenciones. En cambio, no existe el mismo tipo de inconvenientes al decir “Afirmo que el gato está sobre la alfombra; pero me importa un bledo que lo creas”, o, simplemente, “el gato está sobre la alfombra; pero me importa un bledo que lo creas”. Y tampoco parece haber ningún inconveniente en decir “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento; pero me importa un bledo que lo creas”.

En cierto sentido, las afirmaciones simples acerca del mundo y las *OAC* se comportan de modo similar. En ambos casos, hay una relativa separación de los actos ilocutivos de sus *EPT*, mayor en cualquier caso, a la existente en el caso de los imperativos y de las preguntas. Quisiera proponer ahora un modelo esquemático de cómo funcionan las afirmaciones simples acerca del mundo, y luego extender ese modelo al funcionamiento de las *OAC*. Se trata, desde luego, de una hipótesis aproximada, pero creo que tiene la virtud de acomodar varios fenómenos importantes, que hemos venido discutiendo. Y si estoy en lo correcto, tiene además la virtud de ofrecer una nueva manera de enfrentar el puzle presentado por *AI*.

En el caso de las aserciones simples acerca del mundo, como en otros actos ilocutivos, el éxito es idéntico al reconocimiento de *O* de la intención comunicativa de *H*⁹⁴. En el caso exitoso *O* logra percatarse de que *H* cree que *p*. Para ello, *H* y *O* se valen de ciertos medios convencionales, en particular de ciertas convenciones de implementación (y de ciertas normas propias) de la aserción. Las convenciones de implementación especifican qué tipo de perfil sintáctico está asociado en castellano con la fuerza ilocutiva de las afirmaciones, qué tipo de oraciones se usan normalmente en castellano para realizar afirmaciones. Las normas propias de la aserción especifican cuándo *H* tiene derecho a afirmar, literal y sinceramente, que *p*. En el caso de las afirmaciones, la norma constitutiva específica es que *S* puede afirmar, literal y sinceramente, que *p*, en *C*, si *S* cree que *p*, en *C*. Ambos conjuntos de convenciones permiten a *H* y a *O* comunicarse efectivamente, les permiten expresar sus creencias, en el caso de las afirmaciones.

Pero, a su vez, las afirmaciones están generalmente asociadas con ciertos *EPT*. El *EPT* de una aserción, el *EP* generalmente pretendido, es que *O* crea que *p*, que *O* modifique el conjunto de presuposiciones compartidas de cierto modo específico. Esto es así porque, en general, cuando hablamos, operamos bajo el supuesto de que somos informativos y cooperativos, y de que los demás hablantes también lo son⁹⁵. En general, nos comportamos como operando bajo el supuesto de

⁹⁴ Claro que *H* tiene cierta prioridad para especificar, en último término, cuáles eran sus intenciones, lo que le permite, en determinadas circunstancias, negar haber afirmado que *q*, incluso si efectivamente tenía la creencia de que *q* y, en primera instancia, usó *o*, cuyo significado usual es que *p*, para expresar, o dar a entender, o sugerir, o incluso afirmar, que *q*.

⁹⁵ Como señala Stalnaker, siguiendo a Grice, la comunicación es una acción social que supone, en general, la cooperación con el propósito de obtener un fin común, compartido por los interlocutores. Solemos hablar por muchos motivos, pero uno de ellos es el deseo de intercambiar información útil sobre el mundo, de modo de poder coordinar nuestras acciones de modo efectivo, y de aumentar el caudal de información compartida, para beneficio mutuo. Claro que podemos hablar con el propósito de engañar o de confundir sistemáticamente a nuestros oyentes, pero podemos suponer que la comprensión del juego cooperativo de hablar es, de algún modo, un primer paso, para comprender los otros usos del lenguaje. La esperanza es que podremos comprender los demás juegos a partir de un juego que es más básico, o más fundamental que los otros. No tenemos por qué suponer que hemos encontrado aquí una condición de posibilidad de la existencia de cualquier lenguaje, ni nada por el estilo. No tenemos por qué aventurarnos en

que rige, implícitamente, cierto Principio de Cooperación (*PC*). Asumimos que queremos comunicarnos en el sentido de intercambiar libre y sinceramente cierta información relevante; asumimos que, al hablar, estamos siendo cooperativos, en un sentido amplio. Bajo esta asunción, el *EPT* de una afirmación exitosa de que *p*, es que *O* crea, a su vez, que *p*. Cuando afirmo, literal y sinceramente, que el gato está sobre la alfombra, quizás usando la oración “el gato está sobre la alfombra”, con cierta entonación característica de las afirmaciones, mi *acto ilocutivo* es exitoso si *O* logra reconocer mi creencia de que el gato está sobre la alfombra. Mi *acto perlocutivo* es exitoso si *O* comienza a creer, a su vez, que el gato está sobre la alfombra, si modifica el conjunto de presuposiciones compartidas, del modo pretendido. Es por ello que, si ambos estamos viendo al gato sobre la alfombra, mi acto es considerado inútil. Su utilidad deriva de intentar modificar el conjunto de presuposiciones compartidas; si su *EPT* es nulo, ya que las proposiciones incompatibles con su verdad ya fueron eliminadas, entonces se lo percibe como gratuito.

No obstante, es posible suspender el *PC*, en determinadas circunstancias. Una manera de hacer esto es indicar explícitamente que no pretendemos alcanzar los *EPT* de las aserciones. Cuando digo “el gato está sobre la alfombra, pero me importa un bledo que lo creas”, estoy indicando, explícitamente, que no pretendo alcanzar los *EPT*. Ello no impide, desde luego, que mi acto ilocutivo sea exitoso. Tan sólo impide que mi acto sea exitoso perlocutivamente, de un modo típico. Quizás logro, de este modo, alcanzar otros efectos perlocutivos pretendidos. Quizás quiero aclarar que, sin importar si lograré alcanzar los *EPT* de las afirmaciones, lo que preveo no será el caso, estoy realizando el acto ilocutivo de afirmar que *p*. Esto puede tener importancia práctica para mí, quizás por mi

sospechosos argumentos trascendentales. La prioridad del juego cooperativo de hablar puede tener que ver simplemente con algunas de nuestras características de especie, características contingentes, desde luego, pero no por ello menos importantes.

interés de dejar claras cuales son mis creencias sobre un asunto, más allá de tu discrepancia irreductible al respecto.

Cuando *H* profiere una *OAC*, el éxito de su acto ilocutivo es idéntico al reconocimiento de *O* de su intención comunicativa. Pero ¿cuál sería la intención comunicativa de quien profiere una *OAC*? ¿No se trata de una simple afirmación de una proposición, con un contenido específico? ¿Por qué no suponer que su fuerza ilocutiva es idéntica a la de las afirmaciones, y que su especificidad debe explicarse a un nivel puramente proposicional? Si bien esta es una opción legítima, y generalmente aceptada, mi propósito es explorar la posibilidad de hacer las cosas de otro modo, de articular una hipótesis no-factualista. Es aquí donde podemos valernos del trabajo de Gómez Torrente sobre Kripkenstein(2005). En ese trabajo, Torrente explora cuáles serían las condiciones de afirmabilidad de las *OAC*, guiado por algunas reflexiones wittgenstenianas sobre el seguimiento de reglas, y sobre la naturaleza de la justificación epistémica. Mi idea tentativa es que las condiciones de afirmabilidad allí propuestas pueden identificarse con las normas propias de la aserción de las *OAC*, esto es, con las normas que especifican cuándo un hablante tiene derecho a afirmar, literal y sinceramente, que sabe que-*p*.

Sea (S1) Sé que *p*, una oración de atribución de conocimiento en primera persona. Sea (S3) Fulano sabe que *p*, una oración de atribución de conocimiento en tercera persona. He aquí las condiciones de afirmabilidad de (S1) y (S3) (Gomez Torrente, 2005: 67):

(S1) es afirmable por mí cuando creo que *p* y apelo en último término a alguna creencia de la que obtengo una gran certeza para creer que *p*.

(S3) es afirmable por Mengano cuando Mengano cree que *p*, cree que Fulano cree que *p*, y cree que Fulano apela en último término a alguna creencia de la que Mengano obtiene una gran certeza para creer que *p*.

Según mi hipótesis, estas condiciones de afirmabilidad logran explicitar las convenciones implícitas que regulan el uso adecuado de las *OAC*, para realizar cierto tipo específico de acto ilocutivo. Usando la terminología de Kolbel, estas condiciones de afirmabilidad son las normas constitutivas de las *OAC*-o, en mi versión reticente a usar la noción teórica de *NC*, sus normas propias. Para el caso de (S1) puedo afirmar, literal y sinceramente que sé que *p*, en *C*, sii (i) creo que y (ii) tengo una gran certeza de que *p* (basado en algún conjunto de creencias que me generan tal certeza). Las convenciones de implementación de las *OAC* serían idénticas con las convenciones de implementación de cualquier afirmación corriente acerca del mundo, que no contenga vocabulario epistémico de ningún tipo. Esto explicaría el gran parecido entre las *OAC* y las afirmaciones usuales, que no contienen vocabulario epistémico.

Según esta manera de ver las cosas, puedo lograr realizar el acto ilocutivo característico, asociado con la proferencia de “sé que *p*”, si logro que reconozcas mi creencia de que tengo una gran certeza de que *p*. Cuando profiero una *OAC* no estoy intentando describir un estado del mundo, no estoy declarando que tengo una creencia que satisface un cierto conjunto de condiciones, necesarias y suficientes, para saber que *p*; estoy expresando mi gran certeza de que *p*. Y, asumiendo el *PC*, estoy, además, intentando generar ciertos *EPT*; pretendo que confíes en mí respecto de *p* -estoy intentando asegurarte, garantizarte, que-*p*. Es por eso que las fórmulas performativas originales nos parecían esencialmente correctas. Si bien eran incapaces de explicitar la fuerza ilocutiva característica de las *OAC*, lograban explicitar sus *EPT*. Cuando digo de mi mismo que sé que *p*, el *EPT* es que tú confíes en mí sobre *p*, que construyamos una cadena de confianza entre nosotros, y la proposición de que *p*.

3.8. Una posible explicación perlocutiva de la rareza de ciertas oraciones molestas

Incluso si uno cree que esta imagen es esencialmente correcta, queda la sospecha de que no lograremos, de este modo, explicar nuestras reacciones intuitivas frente a las oraciones (1) y (2), que, a la vez, amenazaban y motivaban las intuiciones no-factualistas de Austin (sección 3.1).

1. Si lo sé, no puedo estar equivocado
2. Sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero puedo estar equivocado

Según la primera manera de articular el No-Factualismo, de acuerdo con la cual ciertas oraciones performativas -como “te aseguro que p”- lograban explicitar con suficiente precisión la fuerza ilocutiva de “sé que p”, nuestra impresión de que había algo incorrecto en la preferencia de (2) se explicaba, básicamente, señalando que quien profería una oración de este tipo no dejaba en claro sus intenciones, dificultando, en lugar de facilitar, la comprensión. Se trataría de un caso análogo al de quien dice “te prometo que estaré allí a las 8, pero podría fallarte”⁹⁶. Pero, una vez que hemos abandonado esta primera versión del No-Factualismo, no podemos explicar de este modo nuestras reacciones intuitivas.

El uso natural y más extendido de las OAC ocurre en situaciones de diálogo. Yo afirmo algo -que mi bicicleta está en el estacionamiento- y tú lo pones en duda -quizás, simplemente preguntándome si estoy seguro de ello. En una situación

⁹⁶ Si el lector no siente, con demasiada fuerza, el carácter (en cierto modo) inadecuado de esta preferencia, siempre es posible considerar las posibles preferencias de algunas oraciones emparentadas, por ejemplo, “te prometo que estaré allí, pero es bastante probable que te falle”, “te prometo que estaré allí, pero es casi seguro que te falle”, “te prometo que estaré allí, pero seguramente te fallaré”... Lo mismo puede hacerse para (2). En lugar de “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero podría estar equivocado”, pueden considerarse: “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero es bastante probable que me equivoque”, “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero es casi seguro que me equivoque”, “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero seguramente me equivoque”...

usual, pueden ocurrir dos cosas. Puedo reconocer que no tengo gran certeza de que-p, considerando la enorme cantidad de robos que ha habido últimamente, o puedo, por el contrario, reafirmar mi creencia de que p, y asegurar que sé que p, considerando la nula tasa de robos de bicicletas del estacionamiento este año, y el hecho de que recuerdo vívidamente haber dejado mi bicicleta allí, esta mañana. Dado que, por default, rige el *PC*, el *EPT* de mi preferencia, el *EP* pretendido por mí, es que tu creas, a tu vez que p, que tú confíes en mí sobre la verdad de p. Naturalmente, mi acto perlocutivo puede no ser exitoso, pero, si lo es, entonces habremos construido una cadena de confianza entre nosotros y la proposición de que p, lo que nos permitirá actuar de modo coordinado -lo que puede redundar en un beneficio mutuo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando profiero (2)? Dado que, por default, rige *PC*, lo más natural es que tú veas mi preferencia como una propuesta de que confíes en mí sobre la verdad de p. Pero, a la vez que hago esto, a la vez que te propongo que confíes en mí sobre este asunto, recuerdo la posibilidad, siempre existente, de que me equivoque. De este modo, dificulto, en lugar de facilitar, la consecución de los *EPT* de mi acción. Por eso suena, de algún modo, inadecuado, incorrecto, proferir (2). El caso es análogo al de quien profiere la oración “por favor abre la puerta”, a la vez que se interpone entre su interlocutor y la puerta, sujetando fuertemente el pestillo. *O* asume *PC*, asume que *H* busca obtener los *EPT* de quien profiere una *OAC*, que *H* pretende que *O* confíe en él sobre p. Pero *H* se comporta de un modo que no facilita la consecución de los *EPT* de su acción. Su acción es, de algún modo, incorrecta, inadecuada. Interponerme entre mi interlocutor y la puerta no facilita la consecución de los *EPT* de un pedido. Recordarle a mi interlocutor mi carácter falible, no facilita la consecución de los *EPT*, asociados con la preferencia de una auto-adscripción de conocimiento.

Si bien, en muchos casos, (2) suena incorrecta, no es menos cierto que parece haber casos en los que no suena irreparablemente inadecuada. Si estoy solo en mi

sillón, sumido en profundas reflexiones metafísicas, meditando sobre dónde se encuentra mi bicicleta, puedo llegar a decirme a mí mismo, con cierta naturalidad, “sé que mi bicicleta está en el estacionamiento, pero podría estar equivocado”. Esto es natural si la norma propia de esta *OAC* (su condición de afirmabilidad) es que para afirmar, literal y sinceramente que sé que *p*, yo debo tener una gran certeza de que *p*; obviamente, tener una gran certeza de que *p* no excluye la posibilidad, siempre presente, de que *no-p* sea, de hecho, el caso. También parece esperable que los casos más obvios en el que podemos llegar a concebir que una preferencia, o pensamiento, de (2) resulte natural, sean los casos en los que no estoy dialogando con nadie, y en los que, por el momento, se suspende la búsqueda de los *EPT* de mis preferencias⁹⁷. Lo que generaba nuestra extrañeza, si aceptamos mi hipótesis, era cierta inconsistencia, o tensión, a nivel performativo. Una vez que consideramos los casos menos usuales, en los que las *OAC* no forman parte de un diálogo, podemos llegar a concebir casos en los que (2) nos suena relativamente bien⁹⁸. De este modo, podemos acomodar nuestros juicios intuitivos acerca de (1) y

⁹⁷ Algo similar sucedería en el caso de las afirmaciones simples acerca del mundo. Cuando digo, en solitario, “el gato está sobre la alfombra”, no estoy, a primera vista, intentando que mi audiencia crea que el gato está sobre la alfombra. Si la fuerza ilocutiva de las aserciones exigiera, como parece sugerir Stalnaker, que *H* proponga modificar el conjunto de presuposiciones compartidas, entonces este caso no debería contar, intuitivamente, como un caso de una afirmación. Pero, hasta cierto punto, parece serlo. Si, en cambio, suponemos que la fuerza ilocutiva de las aserciones tiene que ver con la *expresión* de mis creencias, y que el efecto esencial de las aserciones, inteligentemente descrito por Stalnaker, tiene que ver con los *EPT* de las aserciones, las cosas parecen caer en su sitio. De todos modos, hay que reconocer lo relativamente exótico de estos casos. Al hablar solo en un cuarto puedo estar expresando mis creencias pero, naturalmente, no estoy intentando transmitir dichas creencias a un oyente. Por lo tanto, estrictamente, mi acto no sería ilocutivamente exitoso. Quizás lo que suceda es que me estoy diciendo a mí mismo que creo que *p*. No hay que olvidar, no obstante, que la gente suele tildar este tipo de ejercicios como una pequeña locura (“Asdrúbal está hablando solo”).

⁹⁸ Si hacemos el ejercicio de considerar algunas modificaciones más radicales de (2), resulta progresivamente más difícil imaginar casos en los que resulte natural proferir las diversas variaciones, incluso si pensamos en casos en los que no participo de ningún diálogo. Otra vez, parece que esto cuadra bien con mi hipótesis, ya que las diversas variaciones expresan, de modo progresivo, la disminución de la certeza subjetiva respecto de *p*. En el extremo final de la lista encontramos oraciones como “Sé que *p*, pero estoy casi seguro de que *no-p*”, que resultan claramente inadecuadas. Si la norma propia de las *OAC* es que, para proferir literal y sinceramente “sé que *p*”, debo creer que *p* y tener una gran certeza de que *p*, es natural que estas oraciones suenen inadecuadas, de modo irreparable. Al proferirlas estoy expresando actitudes mentales

(2), incluso si no seguimos al pie de la letra las intuiciones originales de Austin. En general, en los contextos usuales, (2) nos suena inadecuada. Esta inadecuación se explica a nivel perlocutivo, no ya a nivel ilocutivo. Pero hay, como vimos, casos en los que (2) puede llegar a sonar adecuada. Por lo tanto, lo natural sería esperar que (1) nos suene generalmente bien, si bien hay casos, especiales, en los que puedo afirmar correctamente su antecedente y negar su consecuente. Afortunadamente, si bien el No-Factualismo puede explicar la plausibilidad intuitiva de (1), no nos compromete con la negación lisa y llana del falibilismo, una posición generalmente privilegiada por los filósofos contemporáneos.

3.9. Una refutación apresurada

Alguien podría decir que el No-Factualismo debe ser incorrecto porque niega un hecho obvio acerca de las OAC, esto es, el hecho de que el verbo “saber” es factivo (*factive*). Según la ortodoxia, no puedo saber que p si p no es verdadero; si “sé que p” es verdad, entonces es verdad que p. Pero, según el No-Factualismo, puedo afirmar legítimamente que sé que p, incluso si p resulta falso. Puedo satisfacer las condiciones de afirmabilidad de “sé que p”, sin necesidad de que p sea verdadero. Por lo tanto, el No-Factualismo debe ser incorrecto. Obviamente, esta es una objeción apresurada ya que, según el No-Factualismo, las OAC no tienen condiciones de verdad. Por lo tanto, es simplemente falso que el No-Factualismo falsee el condicional “si es verdad que sé que p, entonces es verdad que p”; simplemente porque, leído estrictamente, el antecedente de ese condicional es siempre falso para el no-factualista.

Sin embargo, el objetor podría decir que el no-factualista sigue negando el hecho obvio de que “sé que p, pero es falso que p” suena contradictorio. No

incompatibles. Pero, a medida que vamos hacia el otro extremo de la lista, podemos llegar a concebir casos en los que la preferencia de las oraciones en cuestión resulten adecuadas. Hacia el extremo opuesto de la lista tenemos oraciones como “Sé que p, pero siempre existe la posibilidad, por muy remota y extraña que me parezca, de que no-p”.

obstante, esta objeción sigue siendo apresurada. El no-factualista reconoce que, a primera vista, dicha oración suena contradictoria. Pero no acepta la conclusión ulterior de que ello se deba necesariamente a sus condiciones de verdad. Él deberá buscar la fuente del absurdo intuitivo, ya sea en el nivel ilocutivo, ya sea en el nivel perlocutivo del acto de habla llevado adelante por quien profiere la oración. Parece razonable decir que “es falso que p” es afirmable, literal y sinceramente, por S, en C, sólo si S no cree que p, en C. Por otro lado, bajo la hipótesis no-factualista, “sé que p” es afirmable, literal y sinceramente, por S, en C, sii S cree que p y S tiene gran certeza de que p, en C. Pero entonces, la oración problemática es afirmable por S, en C, solo si S cree y no cree que p. Se trataría de otra variante del absurdo mooreano. De este modo, el no-factualista es capaz de explicar por qué, intuitivamente, dicha oración nos suena absurda. Se trataría de un absurdo ilocutivo (3.3.5, más atrás).

No solo eso, el No-Factualista es capaz de explicar elegantemente un hecho emparentado con este, y que genera ciertas dificultades para el Factualista. Pensemos en el siguiente caso, traído a discusión por Stroud:

[...] suppose I am at a party and my host asks me if I know whether my friend John, who was ill last week, will be coming to the party. I reply that I know he will be there, and when asked how I know I explain that he has now recovered, I have just talked to him on the telephone and he said he was coming right over; there is someone at the party he is interested in talking to and he wouldn't miss it for anything. Suppose further that John is well-known to be generally trustworthy, reliable, and also a careful, sober driver—and he doesn't live very far away. All this puts my assertion that I know John will be at the party beyond criticism. There could hardly be more favourable grounds for claiming knowledge about something not currently under my direct observation. Suppose now that John for some reason unknown to me nevertheless fails to show up at the party. My saying that he would be there, in fact that I knew he would be there, was justified, reasonable, and appropriate in the circumstances, but it has turned out that what I said is not true. John is not at the party, so I did not know what I said I knew. The best possible conditions for asserting something, or that I knew

something, did not coincide with the conditions under which what I said is true.(Stroud, 1984: 58-9)

Suppose that as I am leaving the party at the end of the evening and John has still not appeared my host turns on me and says 'You should be more careful about what you claim to know. You said you knew John would be here and he isn't. You didn't know any such thing!' I think we find that response simply outrageous. It is absurd and improper and completely unjustified. It is difficult to find the right words to describe its degree of insensitivity and social obtuseness. It perhaps even shows incomprehension of how and why we claim to know things in the face of the normal vicissitudes of life. But aside from the unreasonable abuse and insensitivity conveyed by it, the remark cannot be said to be totally false or without foundation. Part of what the host said was 'You said you knew John would be here and he isn't. You didn't know any such thing', and that is, at least, the literal truth, however harsh or inappropriate it might have been for him to say it. I did say I knew, and I didn't know. What the cruel host says is an accurate description of my position. (Stroud, 1984: 59)

Obviamente, el Factualista dirá que lo único que muestra esta situación posible, es que hay un divorcio entre las condiciones de afirmabilidad y las condiciones de verdad de las OAC. El anfitrión ha proferido una verdad que resulta, en su contexto, poco afortunada. Y no pretendo decir que esta sea una manera completamente inadecuada de describir la situación, o una manera ininteligible de hacerlo. No obstante, su actitud no es simplemente peculiar, o particularmente maleducada. Como señala Stroud: "It perhaps even shows incomprehension of how and why we claim to know things in the face of the normal vicissitudes of life". Esto es, de algún modo, el anfitrión ha mostrado su incapacidad de utilizar adecuadamente las OAC al comportarse como lo hace. Naturalmente, esto no muestra que las condiciones de verdad Factualistas, que tradicionalmente incluyen la condición de que sea verdad que p , como mínimo, sean incorrectas. Pero resulta curioso que no seamos capaces de obviar nuestra molestia con la acción del anfitrión, motivada por lo poco educada que nos resulta, y aceptar que su comportamiento, si bien maleducado, es esencialmente correcto. Eso es lo que

esperaríamos si el Factualismo fuera correcto y si la molestia de Stroud tuviera únicamente que ver con las condiciones de afirmabilidad de la oración pero si, en el fondo, el anfitrión no hubiera hecho otra cosa que proferir una verdad incómoda. La intuición de Stroud de que su acción parece incompetente es diferente de la intuición usual que surge cuando alguien profiere una verdad incómoda como “has subido muchísimo de peso”, o “ese pantalón te queda realmente espantoso”. El no-factualista puede tomar seriamente esa intuición y señalar que, en efecto, la acción del anfitrión muestra cierta incompreensión de cómo funcionan semánticamente las *OAC*, no meramente su carácter poco sociable y educado.

3.10. La promesa no-factualista de honrar las virtudes del diagnóstico contextualista

Finalmente, debemos evaluar qué tan bien le va al No-Factualismo, a la hora de intentar honrar nuestro catálogo de intuiciones (i)-(iv) (Sección III de la Introducción). Tenemos que evaluar si es capaz, a la vez, de preservar el *PCC* y de explicar el carácter persuasivo de *AI*, sin comprometernos con el Escepticismo. Según Dretske, o bien conservamos la verdad intuitiva de *PCC*, o bien evitamos el Escepticismo. Ante una elección de este tipo, él está convencido que sabremos vivir con la falsedad del *PCC*.

Al igual que lo hacía el Contextualismo, el No-Factualismo promete evitar esta elección penosa. Lo próximo que haré, será mostrar por qué hay razones para pensar que las condiciones de afirmabilidad propuestas por el No-Factualismo son compatibles con la *corrección* del *PCC*. Luego, argumentaré que incluso si *PCC* es correcto, ello no nos tiene por qué volver escépticos. Hay dos cosas importantes que es necesario aclarar. Primero: para tener un *PCC* suficientemente sofisticado, que no sea objeto del tipo de objeciones menores de las que habla Nozick, utilizaré la versión que ofrece Hawthorne del principio.

(PCC_H) Si (i) sé que p y (ii) deduzco competentemente q de p, (iii) llegando a creer que q de este modo, a la vez que (iv) retengo mi conocimiento de que p, entonces (v) sé que q⁹⁹(Hawthorne, 2005: 29).

Obviamente, no podemos determinar si el No-Factualismo es compatible con la *verdad* del PCC, simplemente porque, según el No-Factualismo, las OAC no tienen condiciones de verdad, sino condiciones de *afirmabilidad* (condiciones que podemos identificar con sus normas propias; sin olvidar que también tienen ciertas convenciones de implementación, idénticas a las de las aserciones comunes sobre el mundo). Lo que tenemos que evaluar es si el PCC es o no es *afirmable*, en un contexto dado o, quizás, si el PCC es siempre afirmable, en los contextos usuales. Esto supone otorgar condiciones de afirmabilidad para condicionales de la forma “Si F(P) y F(P implica Q), entonces F(Q)”, lo que no resulta obvio- mucho menos cuando todavía no tenemos condiciones de afirmabilidad para “Si F(P) entonces F'(Q)” y para “F(P) y F(Q)”. Sin embargo, por lo pronto, podemos evaluar si el PCC es o no es un principio válido, esto es, si siempre que (i) es afirmable, en un contexto C en el que (ii)-(iv) son el caso, (v) es afirmable, en C. La segunda aclaración necesaria es precisamente que, dado que el No-Factualismo niega que las oraciones de atribución de conocimiento sean semánticamente declarativas, la pregunta por la validez o invalidez de (PCC_H) deberá modificarse levemente. Ya no nos preguntaremos si el argumento es válido, en el sentido tradicional de preservar necesariamente la verdad de las premisas a la conclusión, sino si el argumento preserva la afirmabilidad, de las premisas a la conclusión.

Una manera natural de evaluar el caso es comenzar por suplementar las condiciones de afirmabilidad de (S1) y (S3) con un modelo que les otorgue diferentes grados de afirmabilidad. Esto no resulta para nada artificial ya que las

⁹⁹ La inclusión de la cláusula “a la vez que retengo mi conocimiento de que p” está destinada a bloquear la posibilidad de que, cuando uno llegue a creer que q por medio de la inferencia pertinente, disponga de evidencia en contra de p.(Hawthorne, 2005: 29)

condiciones de afirmabilidad ya hablaban de “gran certeza”; naturalmente qué cuenta como una gran certeza es algo que puede variar en diferentes contextos. Traigamos a la mesa la condición de afirmabilidad para (S1), Sé que- p .

(S1) es afirmable por mí cuando creo que p y apelo en último término a alguna creencia o conjunto de creencias, de la(s) que obtengo una gran certeza para creer que p .

Def. S1 es afirmable, en un contexto c , cuando (a) creo que p y (b) $P_s(p) \geq r$ (donde P_s es la probabilidad subjetiva, y r representa el nivel de certeza requerido, en c , para que yo considere que sé que p)

La idea básica sigue siendo la misma que antes; sólo hemos introducido la noción de grados de afirmabilidad y la idealización de que, en determinado contexto, hay un número r que es suficiente para contar como una gran certeza, para mí, de que p es el caso. Supongamos que (S1) es afirmable y que las condiciones (ii)-(iv) de (PCC_H) han sido satisfechas. Entonces (1) $P_s(p) \geq r$ y (2) $P_s(q) \geq P_s(p) \geq r$. En un caso así (v) “Sé que q ” también será afirmable, en ese contexto, hasta un grado mayor o igual a r . Por lo tanto, (PCC_H) preserva la afirmabilidad. (1) se sigue de la definición de afirmabilidad de (S1). Naturalmente (2) puede generar polémicas. ¿Cómo podemos estar seguros de que $P_s(q) \geq P_s(p)$? Aquí podemos apelar a la idea natural de que debemos modelar nuestra asignación de la probabilidad subjetiva de modo de respetar el cálculo de probabilidades, de modo que si q se sigue de p , $P_s(q) \geq P_s(p)$. Obviamente, insistir en que esa sea la asignación de probabilidad subjetiva, *siempre* que q se sigue de p , nos haría contar a todos como irracionales – por el sólo hecho de que no estoy dispuesto a afirmar que conozco la mayoría de las cosas que se siguen de cosas que sí estoy dispuesto a afirmar que conozco. Pero en este caso, en el que asumo que sé que q se sigue de p , lo más natural es pensar

que esta es la modelación pertinente¹⁰⁰. Esto muestra que el No-Factualismo es compatible con la validez del PCC_H . Resta evaluar si el No-Factualismo es capaz de explicar el carácter convincente de *AI*, sin comprometernos con el Escepticismo.

Analicemos este argumento con los recursos disponibles para el no-factualista. Esto requiere considerar la negación de *S1*, i.e., determinar cuándo (*S1*) no es afirmable, o lo que aparentemente es lo mismo, cuando (*no-S1*) no sé-que-*p*, lo es. La siguiente es una condición de afirmabilidad natural para (*no-S1*).

(*no-S1*) es afirmable por mí cuando no creo que *p* o no dispongo de ninguna creencia, o conjunto de creencias, de las que obtendría una gran certeza para creer que *p*

Def. (*no-S1*) es afirmable, en un contexto *c*, cuando (a) no creo que *p* o (b) $P_s(p) < r$ (donde P_s es la probabilidad subjetiva, y *r* representa el nivel de certeza requerido, en *c*, para que yo considere que sé que *p*)

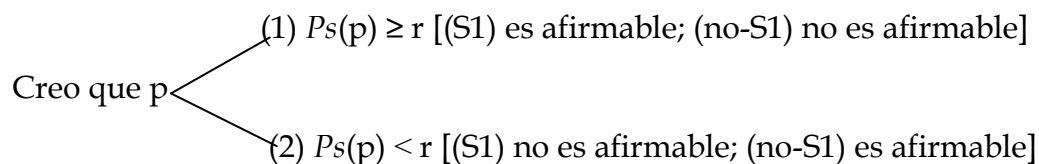
Una objeción natural a esta definición es la siguiente. En general, la negación de “*A*” es afirmable es ambigua. Puede interpretarse como “*A*” no es afirmable, o como “No *A*” es afirmable. No es suficiente que no pueda afirmar que está lloviendo para poder afirmar que no está lloviendo, simplemente porque puedo no tener elementos de juicio suficientes para juzgar si está, o no está, lloviendo. Quizás estoy encerrado en un cuarto, en el que no puedo determinar si lo uno o lo

¹⁰⁰ El argumento utiliza el siguiente hecho acerca del cálculo de probabilidades (donde *A* es una fórmula y φ es un conjunto de fórmulas). Si φ implica lógicamente *A*, entonces $P(A) \geq P(\varphi)$. Recordemos los axiomas de Kolmogorov: (i) La probabilidad de cualquier evento $P(E) \geq 0$. (ii) La probabilidad del evento universal $P(\Omega) = 1$. (iii) La probabilidad de la unión de eventos disjuntos es la suma de las probabilidades de cada evento. (1) Sabemos que $P(A) = P(A \cap \varphi) \cup P(A \cap \neg\varphi)$. (2) $P(A \cap \varphi) \cup P(A \cap \neg\varphi) = P(A \cap \varphi) + P(A \cap \neg\varphi)$ -por el tercer axioma, y porque $A \cap \varphi$ y $A \cap \neg\varphi$ son eventos disjuntos. (3) $P(A \cap \varphi) + P(A \cap \neg\varphi) = P(\varphi) + P(A \cap \neg\varphi)$ -porque de que φ implique a *A* se sigue que $A \cap \varphi = \varphi$. (4) $P(\varphi) + P(A \cap \neg\varphi) \geq P(\varphi)$ -por el primer axioma. Por lo tanto, (5) $P(A) \geq P(\varphi)$ (Okasha, 1999: 39-40) ofrece un argumento similar a favor de la clausura de la justificación. (White, 2006: 529) también hace lo propio, pero no se extiende sobre el asunto, limitándose a señalar la conexión conceptual en un solo párrafo. [Gracias a Jacobo Asse por corregir esta nota].

otro es el caso. Si la negación de “sé que p” tuviera un comportamiento análogo a éste, sería incorrecto tratar del mismo modo a [“sé que p” no es afirmable] y a [“no sé-que-p” es afirmable]. Sin embargo, parece haber una disanalogía entre los dos casos. Al menos a primera vista, *es suficiente* con que no pueda afirmar que sé que está lloviendo, para poder afirmar que no sé que está lloviendo. Esta disanalogía puede notarse si consideramos las siguientes preguntas y respuestas. (1) ¿Cuándo puedo afirmar que no está lloviendo? (2) Cuando no puedo afirmar que está lloviendo. (3) ¿Cuándo puedo afirmar que no sé que está lloviendo? (4) Cuando no puedo afirmar que sé que está lloviendo. (2) suena mal. Pero (4) suena bastante natural. También podemos notar la, al menos aparente, disanalogía si consideramos los siguientes condicionales. (5) Si no me puedo comprometer con la proposición de que sé que está lloviendo, entonces (al menos) me puedo comprometer con la proposición de que no sé que está lloviendo. (6) Si no me puedo comprometer con la proposición de que está lloviendo, entonces (al menos) me puedo comprometer con la proposición de que no está lloviendo. (5) suena bastante natural, a diferencia de (6).

Parece haber una diferencia en este respecto entre “está lloviendo” y “sé que está lloviendo”. Según mi articulación de la hipótesis no-factualista, las convenciones de implementación de ambas oraciones son idénticas, esto es, dadas sus características gramaticales, ambas oraciones cuentan, en general, y por default, como afirmaciones. Pero sus normas propias son diferentes. Si *o* es una oración simple acerca del mundo, como “está lloviendo”, y *o* expresa convencionalmente que *p*, *o* es afirmable, literal y sinceramente, por *S*, en *C*, sii *S* cree que *p*, en *C*. Si *o'* es una OAC, como “sé que está lloviendo”, y los puntos suspensivos en “sé que...” expresan convencionalmente que *p*, *o'* es afirmable, literal y sinceramente, por *S*, en *C*, sii *S* cree que *p*, en *C*, y *S* tiene una gran certeza de que *p*, en *C*. Obviamente, que *o* no sea afirmable, literal y sinceramente, por *S*, en *C*, no es suficiente para que *no-o* sea afirmable, literal y sinceramente, por *S*, en

C. Puedo ser agnóstico sobre p. Pero, ¿qué sucede si o' no es afirmable? O bien S no cree que p, o bien S no tiene una gran certeza de que p. Y, al parecer, cualquiera de estas dos alternativas *es suficiente* para que no- o' sea afirmable, literal y sinceramente, por S, en C. El siguiente cuadro explicita las opciones disponibles.



No creo que p (3) [(S1) no es afirmable; (no-S1) es afirmable]

Las anotaciones que aparecen entre paréntesis rectos explicitan las que, considero, son las reacciones intuitivas más naturales, en cada caso. Estamos ocupados evaluando si el siguiente bicondicional es verdadero: (S1) no es afirmable sii (no-S1) es afirmable. Los casos relevantes son los casos (2) y (3). Y, al parecer, nuestras reacciones intuitivas frente a estos casos coinciden con las reacciones que predeciríamos, si el bicondicional fuera verdadero. Esto constituye una razón para favorecer nuestra definición de la afirmabilidad de (no-S1), y para apoyar el bicondicional en cuestión¹⁰¹.

¹⁰¹ Existe una aparente dificultad aquí, en relación con el caso 1. Podría sospecharse que, incluso si creo que p, y tengo una gran certeza de que p (igual o mayor a la que, por hipótesis, es suficiente para poder afirmar que sé que p) no-S1 sería afirmable, en este caso. Si esto fuera cierto, entonces habría un caso (precisamente el caso 1) en el que (no-S1) es afirmable, pero en el que (S1) también lo es, lo que refutaría la corrección del bicondicional pertinente. Puede ser útil, a este respecto, reflexionar sobre oraciones como (a) "Tengo una gran certeza de que p, pero no sé-que-p". Puede pensarse, a primera vista, que la sola existencia de contextos en los que resulte natural proferir (a), es suficiente para mostrar que la dificultad es real. ¿Hay realmente casos en los que resulte natural proferir una oración como (a)? Al parecer, sí. Tenemos que considerar, por ejemplo, que pasa con oraciones como (a1) "Tengo una gran certeza de que está lloviendo, pero no sé que está lloviendo". Mi reacción ante este asunto es la siguiente: si (a1) es afirmable, literal y sinceramente, por S, en C, entonces la certeza involucrada *no era lo suficientemente grande* como para que S pudiera afirmar, literal y sinceramente, que sabía que p, en C. Por lo tanto, (a1) no representa un desafío a la corrección del bicondicional, ya que, en este caso, (S1) tampoco es afirmable, literal y sinceramente, por S, en C.

Naturalmente, en general, yo creo que no soy –tan solo– un cerebro en una cubeta (creo que no H), y creo que tengo manos (creo que O). No obstante, al parecer, puedo, si así lo deseo, esgrimir razones en contra de tener una gran certeza de que no H. Después de todo, ¿cómo podría tener una gran certeza de que no-H? Cualquier razón a la que pudiera apelar para motivar esa gran certeza de que no-H, sería una razón que podría tener, incluso si H fuera el caso. Puedo convencerme, de este modo, de que no puedo adquirir una gran certeza de que no-H mediante este procedimiento. Y puedo, consiguientemente, satisfacer las condiciones de afirmabilidad de P1, al menos en los contextos en los que adopto este tipo de consideraciones. Por lo tanto, hay contextos en los que P1 es afirmable por mí (literal y sinceramente), siempre que apele a este tipo de razones¹⁰². ¿Qué hay de P2?

Otorgar una condición de afirmabilidad a esta premisa supone otorgar una condición de afirmabilidad para “Si F(P) entonces F(Q)”. Parece razonable comenzar por la siguiente hipótesis: “Si F(P) entonces F(Q)” es AFIRM, literal y sinceramente, por S, en C, sii nunca sucede que F(P) es AFIRM, por S, en C y F(Q) no es AFIRM, por S, en C. La siguiente oración condicional no parece, intuitivamente, afirmable: “Si te prometo que iré al concierto, entonces no te prometo que iré al concierto”. Por el contrario, “Si creo que María vino hoy a la clase, entonces creo que alguien vino hoy a la clase” parece ser afirmable. La

¹⁰² Estrictamente, P1 es afirmable (AFIRM) en un contexto C que cumple con algunas condiciones adicionales generales de la realización de actos ilocutivos. En general, si F(P) representa la fuerza ilocutiva, y el contenido proposicional, de un acto ilocutivo simple arbitrario, parece sensato pedir lo siguiente. F(P) es AFIRM, literal y sinceramente, por S, en C, sii (i) no-F(P) no fue afirmado por S en C y (ii) no hay algún conjunto {F'(Q),..., F''(R)} tal que S afirmó {F'(Q),..., F''(R)} y {F'(Q),..., F''(R)} compromete a S con no-F(P). Estas condiciones generales no agotan las condiciones de afirmabilidad de F(P). Es necesario además agregar las condiciones de afirmabilidad específicas para cada *f* particular, para cada tipo de acto ilocutivo. Más atrás sugerí que Creo (p) es AFIRM, literal y sinceramente, por S, en C, sii S cree que p, en C. Y se puede obviamente postular condiciones de afirmabilidad para Prometo (p), Juro (p)... Además, es necesario especificar las condiciones de afirmabilidad (generales) de no-F(P) y, quizás sea necesario, incluso, especificar las condiciones de no-afirmabilidad de F(P) y de no-F(P). Todo esto se puede hacer de modo obvio sustituyendo F(P) por no-F(P) en el esquema anterior, o sustituyendo las conjunciones por disyunciones, y alterando, del modo esperable, los cuantificadores universales y las negaciones.

condición de afirmabilidad propuesta hace justicia a esas intuiciones. La primera oración no es afirmable porque si $F(P)$ es afirmable, literal y sinceramente, por S , en C , $F(Q)$ no es afirmable, literal y sinceramente, por S , en C . La segunda oración es afirmable porque nunca sucede que $F(P)$ sea afirmable, por S , en C y $F(Q)$ no sea afirmable, por S , en C .

Dado nuestro análisis, y la asunción razonable de que, en principio, yo creo que tengo manos, los contextos en los que las premisas de *AI* son afirmables por mí, literal y sinceramente, son los contextos en los que:

$$1'. P_s(\text{no-H}) < r$$

$$2'. (P_s(\text{no-H}) < r) \supset (P_s(O) < r)$$

Y en estos contextos

$$3'. P_s(O) < r$$

Por lo tanto, CON “no sé que tengo manos”, también es afirmable (literal y sinceramente) por mí. Por lo tanto, el escéptico parece anotar un punto, otra vez más.

Sin embargo, el hecho de que haya podido motivar de manera natural esta asignación de probabilidad subjetiva no me obliga a hacerlo siempre así. En los casos usuales, le asigno una probabilidad subjetiva mayor o igual que r a las oraciones “tengo manos”, “no soy un cerebro en una cubeta”, “esas no son mulas disfrazadas”, etc. Puedo afirmar que esas no son mulas disfrazadas porque tengo la creencia de que los zoológicos no sustituyen a los animales genuinos con otros animales, astutamente disfrazados. Puedo afirmar que tengo manos porque tengo la creencia de que los sentidos no me engañan y que, en general, cuando me representan el mundo de cierto modo, el mundo es del modo en que ellos me lo

representan. Incluso puedo, *á la Moore*, revertir la situación y convencerme de que sé que no soy un cerebro en una cubeta, porque sé que tengo manos, y sé que si tengo manos entonces no soy –tan sólo– un cerebro en una cubeta.

Para el no-factualista *AI* es correcto porque preserva la afirmabilidad. Quizás asigno *Ps* de 0.9 a (1) ‘sé que tengo manos’ –por lo que (1) será afirmable. Y quizás asigno *Ps* de 0.9 a (2) ‘sé que no soy un cerebro en una cubeta (sin manos)’. Pero, aun así, hay un posible *AI* que respeta esa asignación de probabilidad y que concluye de modo correcto que la afirmabilidad de (3) ‘no sé que tengo manos’ es de 0.1. Si bien en ese caso la afirmabilidad de (1) es mayor que la de (3), *AI* es correcto y (3) también es afirmable, aunque en menor grado que (1) (esto es, tiene un grado de afirmabilidad insuficiente, en ese contexto, pero no nulo). Esto explica la plausibilidad de *AI* (ya que se trata de un argumento correcto), y explica por qué seguimos afirmando que sabemos que tenemos manos y cosas por el estilo, a pesar de la existencia de *AI*. Si bien *AI* es válido (en el sentido de preservar la afirmabilidad) podemos asignar mayor probabilidad subjetiva a “sé que tengo manos” que a “no sé que tengo manos”. No obstante, en nuestros momentos más filosóficos, somos capaces de motivar otras distribuciones de probabilidad. Ello no quiere decir, desde luego, que lo más racional sea utilizar siempre la asignación que surge de nuestros momentos más filosóficos. Cuando debemos actuar y coordinar nuestra acción con nuestros pares, no podemos darnos el lujo de permanecer dubitativos. Y quién nos asegura que lo más racional sea adoptar una actitud que nos conduce fatalmente a la inacción.

3.11. ¿Ni un paso delante del Contextualismo?

Una preocupación natural, que surge cuando uno reflexiona acerca del No-Factualismo, es si, al final del día, éste es realmente preferible al Contextualismo. Como vimos, el no-factualista nos promete una aproximación a la paradoja *AI* que

le haga justicia a las intuiciones pre-teóricas que se suponía que rescataría el Contextualismo. Si el No-Factualismo logra satisfacer las promesas incumplidas del Contextualismo, entonces tenemos una razón a su favor. Sin embargo, surge una dificultad ya que, al parecer, las teorías son muy similares. Según el No-Factualismo, por ejemplo, “sé que p” es afirmable por mí, en C, sii yo (i) creo que p y (ii) la P_s que le asigno a $p \geq r$ (donde r representa el nivel de certeza requerido, en C, para que yo considere que sé que p). Aquí hay una clara alusión a un determinante contextual de la afirmabilidad de las OAC. Es cierto que se trata de un determinante contextual de su *afirmabilidad*, y no de un determinante contextual de su *verdad*. Pero, podría pensarse, seguramente esa diferencia no es tan profunda como para salvar al No-Factualismo de los cargos a los que está sometido el Contextualismo, y que surgen precisamente del modo en el que funcionan de dichos estándares contextuales.

Esto es, uno puede pensar que, si el Contextualismo tiene problemas vinculados con los determinantes contextuales de la verdad de las OAC (en particular, si sufre de los problemas que discutimos en el capítulo anterior) seguramente el No-Factualismo tendrá problemas análogos, vinculados con su afirmabilidad. Uno de esos problemas era que, en último término, el contextualista debía comprometerse con la generalización, intuitivamente equivocada, de que nunca es posible proferir, con verdad, la oración “sé que no soy un CC”. El no-factualista debe asegurarnos que no tiene una dificultad análoga, i.e., debe asegurarnos que es posible afirmar esa oración con éxito, cuando menos en algunos contextos conversacionales. Otra dificultad del Contextualismo era su incapacidad de explicarnos la plausibilidad intuitiva de Anti-AI, la plausibilidad intuitiva del argumento mooreano. Pero uno puede pensar que, por el mero hecho de renunciar a los valores de verdad, y apelar a las condiciones de afirmabilidad, la situación no puede mejorar drásticamente. Simplemente cambiar “verdad” por

“afirmabilidad” no puede ser suficiente para que el No- Factualismo tenga éxito donde fracasaba el Contextualismo.

El no-factualista nos promete una teoría que satisfaga todas nuestras intuiciones maduras sobre la paradoja *AI*; nos promete una teoría que cumplirá con las promesas contextualistas. Pero, según esta objeción, la solución es ilusoria, porque ambas teorías viven o mueren juntas. Mi respuesta es predecible: el No-Factualismo es relevantemente disímil al Contextualismo. Las diferencias son más significativas que las similitudes.

Dada la discusión del capítulo anterior, es esperable que la mejor versión de la teoría contextualista deba asumir los costos siguientes: (i) toda mención de *H* elimina el conocimiento. (ii) la plausibilidad intuitiva de *Anti-AI* no se puede explicar ofreciendo una lectura sólida del argumento, *en ningún contexto*. Como vimos, la posibilidad alternativa (favorecida por DeRose), de buscar una lectura *sólida* para *Anti-AI*, no funciona. La pregunta que nos ocupa ahora es: ¿sufre el No-Factualismo de los mismos defectos que el Contextualismo? Para responder esa pregunta debemos responder las dos preguntas siguientes:

- (1) ¿Cómo explica el no-factualista la plausibilidad intuitiva de *Anti-AI*?
- (2) ¿Por qué no toda mención de *H* elimina el conocimiento?

(1) Según el No-Factualismo, *Anti-AI* es un argumento que preserva la *afirmabilidad* de sus premisas a su conclusión. Si sus premisas nos resultan intuitivamente plausibles, su conclusión nos resultará por lo menos tan plausible como sus premisas. Este resultado va de acuerdo con nuestras intuiciones pre-teóricas. El contextualista, en sus momentos ambiciosos, buscaba una interpretación *sólida* de *Anti-AI* que le permitiera explicar su plausibilidad de modo análogo a como pretendía explicar la plausibilidad de *AI*. Pero vimos que no lograba ofrecer una interpretación de ese tipo. Por eso, en último término, debía

negarle la plausibilidad intuitiva a Anti-*AI*. El no-factualista no tiene por qué hacerlo. La plausibilidad de Anti-*AI* se explica porque (i) es un argumento que tiene premisas que nos pueden resultar intuitivamente plausibles y (ii) es un argumento cuya forma garantiza que la plausibilidad intuitiva de su conclusión resultará al menos tan alta como la plausibilidad intuitiva de la unión de sus premisas.

(2) El resultado contra-intuitivo de que *toda mención* de H elimina el conocimiento se sigue de la búsqueda contextualista de un mecanismo conversacional intersubjetivo que nos explique cuál es la proposición expresada por las *OAC*, en los diversos contextos, y que resulte verdadera, i.e., objetivamente correcta. En particular, se sigue de la búsqueda de un mecanismo que nos explique de qué modo la primera premisa de *AI* puede expresar, en ciertos contextos, una proposición verdadera –lo que resulta ineludible para ofrecer una disolución contextualista de la paradoja *AI*. Según el No-Factualismo, no hay tal cosa. Es perfectamente posible que yo mencione una hipótesis escéptica con el propósito de que mi audiencia se percate de que tengo una gran certeza de que dicha hipótesis no es el caso. Por ejemplo, hago esto cuando, a la salida del cine, luego de que vimos *The Matrix*, digo “sé que no soy un cerebro en una cubeta”.

Pero, se dirá, ¿cómo podemos aceptar este aspecto pre-teórico de nuestra práctica usual de atribución de conocimiento? Seguramente hay contextos, por ejemplo en los seminarios de Epistemología, en los que esa misma *OAC* resulta intuitivamente falsa, o incorrecta. El contextualista pretende hacerle justicia a ambas intuiciones buscando mecanismos conversacionales que determinen proposiciones diferentes, en diferentes contextos, de modo que la misma *OAC* resulte verdadera en algunos contextos y falsa en otros. Pero, como vimos, ello lo termina por obligar a negar la intuición mooreana, si es que quiere salvar el *PCC* y, de este modo, ofrecer una disolución de la paradoja *AI*. El no-factualista no tiene por qué elegir. Puede explicar por qué nos puede resultar intuitivamente aceptable

proferir esa oración en el cine y su negación en el salón de Filosofía. El acto es ilocutivamente exitoso si mi audiencia se percata, en un caso, de mi gran certeza de que no soy un CC y, en el otro, de mi ausencia de una certeza tal.

¡Pero una de las dos proposiciones debe ser falsa! ¡La una es la negación de la otra! El contextualista, acertadamente a mi juicio, pretende negar esta exigencia, que nos obligaría a negar una parte de la fenomenología intuitiva del problema. Pero el modo en que intenta hacerlo lo termina por comprometer con el resultado que pretendía evitar. El No-Factualismo permite lograr lo que el Contextualismo promete, si uno está dispuesto a aceptar que, en último término, no hay una regla que determine cuál es la acción objetivamente correcta sobre estos asuntos. Cuando digo “sé que no soy un CC” hago una apuesta. El riesgo, en este caso, es que mi apuesta sea temeraria. Cuando digo “no sé que no soy un CC” hago una apuesta -muy conservadora. El riesgo, en este caso, es que mi apuesta sea exageradamente tímida. Esta última apuesta me compromete, por ejemplo, a reconocer que no sé que tengo manos -lo que resulta intuitivamente reprochable. Ahora bien, según el No-Factualismo, no hay una manera de saldar la discusión entre Moore y el Escéptico, si uno asume que hay algo objetivamente correcto/incorrecto que decir aquí (ni siquiera algo objetivamente correcto/incorrecto que decir, en cierto contexto). Hay, sin embargo, una manera de evitar que esta indeterminación objetiva nos conduzca a la parálisis, o a la paradoja. Precisamente, reconociendo la ausencia de objetividad en estos asuntos y comprendiendo de qué modo, nuestras acciones lingüísticas pueden ser razonables, cuando uno tiene la sensibilidad suficiente para describir adecuadamente el contexto en el que se encuentra. Pero nada nos garantiza que exista un acierto objetivo. De hecho, si el No-Factualismo es correcto, podemos estar seguros de que no lo hay. Ello no quiere decir, sin embargo, que se destruya el conocimiento. Eso sí, se destruye una concepción Factualista de la función de las

OAC; una concepción que nos conduce una y otra vez a callejones sin salida y que, por ello mismo, deberíamos eliminar.

Puede surgir una confusión a partir de la idealización a la que recorro para formular de modo un poco más preciso las normas propias de las OAC (sus condiciones de afirmabilidad). El objetivo de esta idealización es el objetivo de cualquier idealización: simplificar la teoría y permitir predicciones más acotadas. En particular, podemos evaluar de este modo si, efectivamente, el No-Factualismo es capaz de preservar el PCC. Dado que el no-factualista renuncia a la verdad y a la falsedad, es necesario reformular esta pregunta. Lo que queremos es determinar si ciertos argumentos preservan la afirmabilidad (modelada como la probabilidad subjetiva) de las premisas a su conclusión. Para ello, es útil imaginar que las preferencias de las OAC tienen grados de afirmabilidad precisos, y que sus condiciones de afirmabilidad también son precisas. Esta idealización no es arbitraria, desde luego. Somos capaces de distinguir intuitivamente entre el grado de convicción racional que nos generan diferentes creencias. Esto se ve reflejado en algunas locuciones usuales. “Me parece que p”, “Creo que p”, “Creo con bastante certeza que p”, “Creo con mucha certeza que p” ...

Valiéndonos de esta idealización para capturar las normas propias de las OAC somos capaces de responder afirmativamente a la pregunta. Efectivamente, el No-Factualismo preserva el PCC. Esto es una buena noticia, ya que éste era uno de los requisitos para una correcta solución de la paradoja AI (para una solución conservadora del problema, que no generara respuestas implausibles cuando uno enfrenta la parte difícil de la paradoja). Pero, como vimos, alguien podría pensar que esta postulación termina por generar problemas análogos a los que enfrentaba el contextualista con su mecanismo conversacional.

La idea de esta crítica es que, en ciertos contextos, en particular en los contextos generados por la preferencia de las oraciones que conforman Anti-AI, las condiciones de afirmabilidad de las OAC *me obligan* a decir que no sé que no soy

un CC y que, por consiguiente, no sé que tengo manos. La idea es que las condiciones de afirmabilidad me obligarían a ello independientemente de lo que yo considere conveniente/inconveniente decir, desde un punto de vista subjetivo. De este modo, quedaría amenazada la validez del PCC. Y, a partir de ahí, el no-factualista se enfrentaría con problemas enteramente análogos a los que él mismo le imputaba al contextualista.

Pero esto supone malinterpretar la naturaleza de dicha idealización. En último término, mi decisión de proferir una OAC es similar a mi decisión de apostar a favor de cierto caballo en las carreras. No es, necesariamente, una decisión que tomo ciegamente. Quizás tengo mucha información acerca de las características de los caballos que participan en la siguiente carrera. Pero, en último término, el riesgo es ineludible. Y la decisión es enteramente subjetiva. No tengo más remedio que apostar. Y una vez que apuesto, mi acción tendrá ciertas consecuencias. Se me juzgará socialmente por mi *prudencia*, o por mi *temeridad*, o por mi *timidez*. Pero no existe la posibilidad de acertar o errar *objetivamente*. No hay una apuesta objetivamente correcta. No podemos eliminar el riesgo. Pensar que hay algo objetivamente correcto/incorrecto que decir, incluso algo objetivamente correcto/incorrecto que decir, en un contexto, es una quimera. Esto no quiere decir que no haya algo convencional, intersubjetivo, en nuestra práctica de atribución de conocimiento. Las condiciones de afirmabilidad son socialmente estables. No puedo decir lo que quiera. No todo vale. No puedo decir que sé que tengo manos basado en que tengo una ligera impresión de que tengo manos.

La idealización habla del grado de certeza requerido, en un contexto, para que yo considere que sé que-p. Esto supone que, en general, y sobre todo cuando se trata de casos fáciles, no paradójales, hay algo *apropiado* que decir, *determinado* por la situación en la que nos encontremos, por el contexto. No puedo decirte que sé que el tren saldrá a las 9 PM, simplemente porque tengo una corazonada, no justificada en ninguna otra creencia mía. No basta con que tenga la ligera

impresión de que el tren saldrá a las 9 PM, porque he oído que muchos trenes salen a esa hora. No obstante, para el no-factualista, lo importante no es qué es lo que es *objetivamente correcto*, qué es lo que es objetivamente verdadero en esta situación. No lo es porque, para él, no hay tal cosa. No hay algo objetivamente correcto que decir. Debes apostar. No puedes eliminar el riesgo. Pero debes saber que, en diferentes contextos, se premiará/castigará de modo diferencial tu acierto/error objetivo (porque, obviamente, el No-Factualismo no es inconsistente con la posibilidad de acertar/errar objetivamente; el tren saldrá o no saldrá a las 9 PM). Si te va la vida en ello, decirte que sé que saldrá a las 9 PM, sobre una base demasiado liviana y circunstancial, será castigado. No será considerado alguien de palabra, alguien confiable, responsable. Lo *apropiado* es encontrar *el punto medio* entre la *temeridad* y la *timidez*. Pero no hay una regla que nos permita calcular dónde se encuentra ese punto medio. De hecho, estrictamente, ese punto medio no existe. Estamos obligados a apostar; luego se juzgará la aptitud de nuestra apuesta. No obstante, que no exista algo objetivamente correcto/incorrecto que decir no quiere decir que no existan acciones razonables y no razonables. También existen personas que son razonables, que se suelen comportar de modo apropiado a sus circunstancias. En el mercado, los escépticos pecan de tímidos. En el seminario de Epistemología, los dogmáticos pueden llegar a pecar de temerarios.

Desde luego, la consideración del No-Factualismo puede tener como consecuencia que uno pierda la timidez al decir que sabe, cuando menos que uno pierda la timidez irreparable que puede generar la Filosofía. Puede curarnos de la obsesión de los filósofos (como la llamaba Austin(1970: 69)) de dudar, de ser tímidos; puede curarnos de la obsesión de ejercer la sospecha sistemática y general acerca de la corrección de toda atribución de conocimiento. Pero no por ello elimina, de una vez y para siempre, la posibilidad de refugiarnos en la timidez y la sospecha. No por ello elimina la posibilidad de dudar sobre el verdadero alcance de nuestro saber -cuando menos en los seminarios de Epistemología. No obstante,

una vez que uno entra en contacto con la alternativa no-factualista, puede, efectivamente, reprocharle al Escéptico su excesiva timidez. Claro está, *antes* de tener una solución satisfactoria (no factualista) para la paradoja *AI*, resulta completamente inadecuado acusar al Escéptico de tímido. Uno tiende a pensar, en un primer momento, que la timidez no es un defecto epistemológico. Pero la acusación tiene sentido, y hasta cierta fuerza intuitiva, una vez que uno considera la viabilidad general de la alternativa no-Factualista; no obstante, se la puede considerar trivialmente inadecuada *antes* de concebir dicha posibilidad.

Claro está, el contextualista *podría* adoptar una solución análoga y declarar que se ha tomado demasiado en serio su propia idealización. Podría decir que, estrictamente, la *RS* no me obliga a elevar los estándares epistémicos por la sola mención de *H*. Los estándares son, en último término, enteramente subjetivos. No hay algo objetivamente correcto/incorrecto que decir. En ciertos contextos, *AI* es un argumento *sólido*, porque quien lo profiere considera que lo es. En otros contextos, *Anti-AI* es un argumento *sólido*, porque quien lo profiere así lo considera. Pero, si bien esta es una opción disponible, que le permitiría responder a mi desafío, no es atractiva. Una vez que uno atiende a la posibilidad no-factualista, decididamente subjetivista acerca de cómo tomamos la decisión de proferir las *OAC* en los diversos contextos, esta opción parece simplemente un No-Factualismo tímido, que pretende conservar el Factualismo de modo nominal e injustificado¹⁰³. Ello no quiere decir, desde luego, que la sugerencia sea ininteligible. Pero no es atractiva. Parecería volver demasiado subjetiva la verdad y la falsedad. Parecería bastardear la idea de corrección objetiva, con el propósito de ofrecer una solución formal para la paradoja *AI*. Es claro que esta difícil paradoja requiere algún tipo de cirugía mayor en nuestros conceptos. Pero también es relativamente claro que la mímica contextualista del No-Factualismo no parece indicar la cirugía apropiada.

¹⁰³ Vale aclarar que el aspecto subjetivista del No-Factualismo no supone negar la existencia de reglas -condiciones de afirmabilidad, normas propias de las *OAC*-, ni mucho menos negar el aspecto social de la práctica de atribución de conocimiento.

No parece ir a la raíz del problema, i.e., reconocer que la función de las OAC en nuestro lenguaje no es descriptiva¹⁰⁴.

Como se ve, en el camino que va desde el Invariantismo Escéptico, pasando por el Contextualismo, hasta llegar al No-Factualismo, hay un tránsito progresivo desde lo objetivo a lo subjetivo, pasando por lo intersubjetivo. El Escéptico propone una semántica fija para las OAC, sin atender al contexto más que para fijar sus aspectos pragmáticos, relacionados con la adecuación conversacional de decir algo falso. Según dicha semántica, nuestro conocimiento del mundo es una ilusión. Es objetivamente falso que sepamos que tenemos manos. Es objetivamente verdadero que no sabemos tal cosa. El argumento *AI* nos mostraría algo profundo acerca de nuestra naturaleza humana: que no podemos tener conocimiento. El contextualista niega la asunción invariantista y propone una semántica contextualmente variable. Según él, hay unos mecanismos conversacionales intersubjetivos, que determinan cuáles son las proposiciones efectivamente expresadas por una OAC, en determinado contexto. La esperanza del contextualista es que, si bien al proferir una auto-adscripción de conocimiento no hay algo verdadero que decir *en todos los contextos*, puede haber muchas cosas verdaderas que decir, en ciertos contextos, en particular en los contextos cotidianos.

El contextualista renuncia a la semántica invariante pero pretende salvar la objetividad. Para ello, nos ofrece una teoría de cómo ciertos mecanismos intersubjetivos, ciertas reglas semánticas, determinan qué es lo objetivamente correcto/incorrecto que decir, en ciertos contextos especificables. El no-factualista propone una opción quizás más radical: renunciar a la objetividad. Su teoría es

¹⁰⁴ Una dificultad más concreta para esta versión del Contextualismo, que postula estándares epistémicos totalmente subjetivos, es que resulta completamente incapaz de explicar la intuición de desacuerdo sin error, subrayada por los relativistas para motivar su teoría. No estudio con todo detalle la posición relativista en este trabajo. Sin embargo, como queda claro en el capítulo 4, en esta versión del Contextualismo no hay error, pero tampoco hay desacuerdo. El No-Factualismo, en cambio, tiene los recursos para explicar esta intuición. El Relativismo acepta dichoso la subjetivización de la verdad. Sin embargo, genera sus propios problemas al hacerlo.

mucho más *flexible* y cae, obviamente, del lado *subjetivista*. Ello no quiere decir, desde luego, que renuncie al plano intersubjetivo dado por las convenciones de implementación y las normas propias de las OAC (sus condiciones de afirmabilidad). Pero, en esencia, la decisión de proferir una OAC es una apuesta. Por eso, para el no-factualista, buscar lo objetivamente correcto/incorrecto es un error. No hay acciones objetivamente correctas/incorrectas. Hay, por un lado, acciones razonables y prudentes y, por el otro, acciones temerarias y tímidas. Esto muestra que, a pesar de las similitudes innegables que tienen las teorías, y a pesar de compartir un espíritu común, el No-Factualismo no sufre de los problemas de los que sufre el Contextualismo. Debemos, en el futuro, seguir discutiendo sus padecimientos propios. Por lo pronto, en este trabajo, he querido mostrar que es un candidato atendible para ofrecer una semántica adecuada de las OAC y enfrentar la paradoja *AI*.

Capítulo 4. Relativismo

En este trabajo he considerado el comportamiento semántico (y pragmático) de las *OAC*, atendiendo especialmente a su comportamiento en un caso filosóficamente problemático: la paradoja *AI*. Ofrecí argumentos para rechazar dos posiciones clásicas al respecto: el Invariantismo Escéptico y el Contextualismo. Además, propuse una tercera posición, el No-Factualismo, que ofrece una manera alternativa de enfrentar satisfactoriamente el problema filosófico generado por estas oraciones. El No-Factualismo renuncia al supuesto, predominante en la literatura, de que la función principal de las *OAC* en el lenguaje es descriptiva. Ello podría sugerir una razón por la cual no hemos alcanzado todavía un acuerdo acerca de cuál es la teoría aproximadamente correcta sobre el asunto: quizás el No-Factualismo es, en términos generales, correcto. Pero, obviamente, no he considerado todas las opciones disponibles para el simpatizante del Factualismo. Esa es una limitación obvia en el alcance de esta tesis.

Es cierto que las dos posiciones clásicas sobre el asunto son, respectivamente, el Invariantismo Escéptico y el Contextualismo. Así que, por lo menos, he ofrecido razones para preferir el No-Factualismo a las dos posiciones clásicas. Pero ello no es suficiente para mostrar que debemos ser no-factualistas, ni siquiera si uno supone, como supongo en este trabajo, que sería deseable que una posición filosófica sobre el comportamiento de estas oraciones nos ofreciera algún tipo de respuesta a la paradoja escéptica. Podría suceder que la teoría aproximadamente correcta sobre el asunto fuera una variación de la idea Factualista. Ese es un asunto que queda abierto. No obstante, cuando uno lee la literatura, le queda la impresión de que las diferentes teorías no-clásicas (quizás con la excepción del Relativismo) sufren, todas ellas, de defectos aparentemente graves. Para quien comparte esta impresión, este trabajo podría llevarlo a pensar que, quizás, alguna versión de la idea no-factualista sea aproximadamente

correcta. Pero un argumento completo a favor del No-Factualismo, que pretendiera defender la idea de que éste constituye la mejor explicación disponible del problema, debería reseñar cuidadosamente dichas alternativas, atendiendo a las respuestas que han suscitado las principales críticas a las posiciones no-clásicas factualistas. Esa tarea queda pendiente.

No obstante, quisiera aprovechar este último capítulo para sugerir mis razones en contra de una de dichas teorías no clásicas, que ha ganado terreno últimamente: el Relativismo semántico (de aquí en más Relativismo). Esta es una posición particularmente difícil de enfrentar filosóficamente. A primera vista, es natural suponer que la idea relativista es descabellada. Sin embargo, resulta difícil ofrecer argumentos acabados en su contra. Luego de una reflexión más o menos profunda sobre el asunto, no es raro que permanezca la impresión de que debe haber algo incorrecto en la idea relativista; pese a ello, no resulta fácil señalar los errores.

Las demás alternativas factualistas no-clásicas tienen, todas ellas, problemas más o menos claros para enfrentar ciertos datos relevantes (problemas de los que no me ocupé en esta tesis). Este no parece ser el caso del Relativismo, al menos si uno considera las críticas existentes en la literatura. Tenemos una fuerte tendencia a rechazar la idea pero, quizás, ello se deba a un prejuicio. En lo que sigue, ofrezco algunas razones para no volvernos relativistas acerca de las OAC. Uno podría esperar razones generales para evitar el Relativismo, en cualquier campo. No me parece poco probable que haya algún argumento general de este tipo, pero no presento ninguno aquí. Por lo pronto, daré razones menos generales en contra de la postulación relativista; ofreceré razones para evitar el Relativismo en el terreno que nos ocupa. Incluso si las consideraciones que aquí hago son correctas, queda abierta la posibilidad de que la postulación relativista sea correcta en otros campos en los que ha sido propuesta: los juicios de gusto, los juicios de posibilidad epistémica o los juicios sobre los futuros contingentes, por ejemplo.

4.1. Desacuerdo sin error

Para comprender la motivación del Relativismo es útil comenzar con un ejemplo. Supongamos que Juan y María se dirigen a una tienda juntos. María, que suele ser precavida y un tanto escéptica, le pregunta a Juan si tiene su billetera consigo. Juan le responde que sí, que la tiene en su bolsillo derecho; la puso allí esta mañana. María le replica profiriendo (2), y señalándole que existe la posibilidad de que se la hayan robado en el metro, sin que se percatara. Juan se mantiene en sus trece y profiere (1).

Juan (1) “Sé que mi billetera está en mi bolsillo derecho”

María (2): “No sabes que tu billetera está en tu bolsillo derecho”

El relativista señala que, intuitivamente, Juan y María *están en desacuerdo* sobre si Juan sabe cuál es la locación de su billetera. Sin embargo, en contra del Invariantismo estricto (que supone que el valor de verdad de estas oraciones no cambia en los diversos contextos de uso -o de evaluación- y que, consiguientemente, uno de los dos se equivoca), *no parece necesario que alguno de los dos haya cometido un error*. Cuando menos en ciertos casos, entre los cuales se encuentra el caso presente, suponer que debe haber un error de algún tipo al proferir alguna de estas oraciones resulta muy poco atractivo.

Esta situación es análoga a otros casos que no involucran OAC.

Juan (3) “Los Stones son mejores que los Beatles”

María (4) “Los Stones no son mejores que los Beatles”

Aquí también, parece que Juan y María están en desacuerdo acerca de si los Stones son mejores que los Beatles, si bien no parece que alguno de ellos cometa un error

objetivo. No parece atractivo decir que, necesariamente, alguno de los dos se equivoca.

4.2. Contextualismo y desacuerdo sin error

El contextualista puede hacerle justicia a la intuición de ausencia de error. Según el Contextualismo, en algunos casos, estas preferencias pueden ser ambas verdaderas, porque pueden expresar diferentes proposiciones, en diferentes contextos conversacionales. Por ejemplo, (1) y (2) pueden expresar, respectivamente que Juan sabe (bajo) que su billetera está en su bolsillo derecho y que no sabe (alto) que lo está. Saber (alto) y saber (bajo) son dos relaciones diferentes y compatibles. Esta compatibilidad es clave para la manera contextualista de enfrentar la paradoja escéptica. Y se supone que dicha manera de enfrentar la paradoja es una de las virtudes principales de la teoría contextualista. Algo análogo podría decirse de los demás casos en los que surge una situación de este tipo, y que no involucran *OAC*. Quizás cuando Juan profiere (3), en realidad, está diciendo que los Stones son mejores que los Beatles (para él); y cuando María profiere (4) está diciendo que los Stones no son mejores que los Beatles (para ella). Si eso fuera así, es obvio que ambas proposiciones podrían ser verdaderas.

Sin embargo, como recuerda MacFarlane, esta versión de la idea contextualista no es adecuada para explicar nuestra intuición de desacuerdo.

If in saying “apples are delicious” I am saying that they taste good to me, while in saying “apples are not delicious” you are denying that they taste good to you, then we are no more disagreeing with each other than we would be if I were to say “My name is John” and you were to say “My name is not John.” Intuitively, though, it does seem that we are disagreeing. (MacFarlane, 2007: 18)

El contextualista necesita una versión un poco más sutil de su idea, necesita una versión que le haga justicia a la intuición de desacuerdo. DeRose ha propuesto una versión tal(2009: 128-52). La idea central es valerse del concepto de acomodación de Lewis(1979), para explicar algunos desacuerdos irreductibles como desacuerdos metalingüísticos.

A medida que avanza la conversación se alteran los estándares pertinentes para evaluar la verdad/falsedad de las proposiciones expresadas por los hablantes. En el capítulo 2, ya vimos algunos de los mecanismos conversacionales que, se supone, rigen dichos cambios, para el caso de las *OAC*. Lo importante aquí es subrayar que la verdad/falsedad se juzga de acuerdo a ciertos estándares intersubjetivos compartidos. Juan estaría diciendo que sabe que su billetera está en su bolsillo derecho, de acuerdo al estándar pertinente en esta conversación. María estaría negando precisamente eso. Es obvio que, si esto es así, hemos recuperado el desacuerdo.

Es importante notar que hay casos más y menos difíciles de explicar. Precisamente, estamos suponiendo que, en los casos de Juan y María, existe un genuino desacuerdo sin error. En estos casos, se produce un desacuerdo irreductible. Ninguno de los dos interlocutores le concede la razón a su adversario. No solo eso: parecería que ninguno de los dos tendría por qué hacerlo, ya que ninguno de los dos ha cometido un error. Para el caso de las *OAC*, el prototipo de este tipo de desacuerdo irreductible es la discusión entre un escéptico y un mooreano acerca de si saben que tienen manos. Estos son los casos difíciles. Pero claro, hay casos menos problemáticos en los que una de las proposiciones expresadas debe ser verdadera y la otra falsa. Para el contextualista, estos casos surgen cuando se alcanza un acuerdo acerca de cuáles son los estándares conversacionales pertinentes. Obviamente, en esos casos, o bien Juan sabe (bajo) que p o bien Juan no sabe (bajo) que p . Para el Contextualista, en dichos casos, uno

de los interlocutores se equivoca. Hay desacuerdo con error. Esto parece correcto¹⁰⁵.

Pero el asunto realmente peliagudo es explicar los casos difíciles, casos en los que, según el Relativista, hay un desacuerdo sin error (un desacuerdo irreductible). Es aquí donde la idea de acomodación le puede resultar útil al contextualista. Para los casos fáciles (de desacuerdos no irreductibles), se supone que, de algún modo, los interlocutores llegan a un acuerdo sobre el estándar pertinente. En esos casos, el desacuerdo termina por desaparecer, lo que no quiere decir que no haya existido. Quizás Juan y María están discutiendo acerca de los méritos artísticos que tiene cierta canción comercial. Ella le niega toda virtud y él insiste en que tiene cierta gracia. Sin embargo, a medida que procede la discusión, resulta patente que María está utilizando un estándar muy elevado; le exige a la canción que sea una obra de arte. Juan, al percatarse de ello, le recuerda a María que hay estándares menos exigentes. Y María termina por estar de acuerdo con Juan sobre el asunto. O quizás ya comparten un estándar, pero María ha cometido algún error de apreciación, que luego corrige.

Ahora bien, quizás la discusión acerca de The Beatles vs. The Rolling Stones no procede de este modo. El desacuerdo persiste y no hay, ni emerge, un acuerdo acerca de los estándares pertinentes. En este caso, el Contextualista puede decir que la tozudez de ambos interlocutores, quienes profieren un número insoportable de veces (3) y (4), se explica porque cada uno de ellos pretende acomodar los estándares pertinentes, del modo tradicional en el que opera la acomodación: mediante la preferencia de una oración que resultaría falsa de acuerdo a los estándares que operan en ese momento. La discusión versa en realidad sobre los

¹⁰⁵ Adelantándonos un poco, podemos notar que los casos fáciles tampoco son problemáticos para el relativista porque si ambos interlocutores están realmente en la misma perspectiva poco exigente, entonces ambos sabrán o ambos no sabrán que-p. Esto es, podemos suponer que los relativistas excluirán las perspectivas inconsistentes del conjunto de perspectivas admisibles.

estándares pertinentes, no sobre la cuestión de fondo. Ambos interlocutores pretenden ganar la discusión forzando ciertos estándares que los favorecen.

Existe una dificultad y es que no queda claro que en estos casos difíciles, de desacuerdos irreductibles, exista realmente un estándar que rija de modo ni siquiera medianamente claro la conversación. ¿Qué estándar opera por default? Quizás en algunos casos no ópera ninguno. Si tenemos la mala idea de discutir de arte con alguien muy diferente en sus gustos, esto ocurre con frecuencia. Lo mismo puede suceder si decidimos discutir acerca de si sabemos que tenemos manos en un seminario de epistemología. No resulta extraño que, ya adentrado el semestre, no parezca existir ningún estándar reinante. Quizás estas observaciones podrían usarse como parte de una crítica a esta salida contextualista. Obviamente, la estrategia de la acomodación requiere que haya algún estándar operante. En el ejemplo típico de Lewis profiero "la mesa no es plana", refiriéndome a una mesa que no tiene ninguna perturbación detectable a simple vista. En la mayoría de los contextos, es claro lo que sucede. Es claro cuál es el valor de verdad que tendría la preferencia de "la mesa es plana". Resultaría obviamente verdadera. De hecho, mi preferencia sería pragmáticamente defectuosa, porque estaría afirmando algo obviamente irrelevante, ya que se lo presupone conversacionalmente en el contexto (Stalnaker, 1974). Es precisamente por eso que puede funcionar la acomodación. El hablante puede hacer un pequeño esfuerzo hermenéutico y darse cuenta de que pretendo alterar los estándares reinantes al decir lo que digo. Pero en los casos en los que no hay un estándar claramente operante, la acomodación no funciona.

De todos modos, esta no es más que una dificultad superable para el contextualista, cuando menos respecto de las OAC¹⁰⁶. Seguramente se pueda clasificar sin demasiada arbitrariedad los diferentes tipos de contextos conversacionales de acuerdo a los estándares epistémicos que los rigen por defecto.

¹⁰⁶ En el caso de las discusiones acerca de gustos personales, o de las discusiones estéticas, parece más difícil realizar clasificaciones no arbitrarias de los contextos de conversación.

Probablemente, en la mayoría de los contextos rigen estándares epistémicos relativamente bajos pero existen contextos especiales, como los que pueden surgir en un seminario sobre el Escepticismo epistemológico, en los que operan estándares más elevados¹⁰⁷.

Un detalle que merece notarse es que, como vimos en el capítulo 2, DeRose desacredita la idea de que el escéptico se valga de la acomodación para elevar los estándares epistémicos (supuestamente bajos) y lograr un contexto en el que la primera premisa de su argumento sea verdadera. La desacredita porque un escéptico simple (o simplemente estúpido) puede, con igual éxito, decir "no sabemos que tenemos manos", forzando por acomodación un contexto en el que su afirmación sea verdadera. Pero entonces, postular la acomodación como el mecanismo responsable de la elevación de los estándares epistémicos es equivocado, porque no nos permite diferenciar el poder persuasivo del escéptico sofisticado, del poder persuasivo (nulo) del escéptico simplemente imbécil.

No parece haber una contradicción en esta parte de la obra de DeRose. Podríamos aceptar ambos aspectos de su teoría, sin problemas. En un caso, se pretende explicar el éxito del argumento escéptico, cuando este tiene éxito, obviamente; esto es, en los casos en los que el escéptico logra efectivamente imponer sus estándares. En el otro, explicar el desacuerdo tozudo, explicar el

¹⁰⁷ Hay otra dificultad para el contextualista y es que incluso si (en algún momento) había algún estándar predominante en la conversación, puede suceder que, ya avanzada la discusión, no se termine por instaurar ningún estándar predominante. Pero en ese caso, ¿qué es lo que están diciendo los interlocutores al proferir las respectivas OAC? Si no hay un estándar predominante, no logran decir nada concreto, no pasan más allá de su intento de imponer un estándar epistémico. Se podría alegar, como sugiere en un momento DeRose, que en esos casos las oraciones no tienen valores de verdad –no expresan proposiciones verdaderas o falsas(2009: 143-48). Claro está: una vez que uno considera la alternativa no-factualista, este reconocimiento de que en los casos genuinamente difíciles las OAC no tienen valores de verdad puede verse como una aceptación parcial y ad-hoc de lo que el No-Factualista acepta en general, sin inconvenientes. Si las OAC no tienen valores de verdad en los casos genuinamente problemáticos, ¿por qué no aceptar que carecen de ellos siempre? No quiero sugerir que este sea un argumento a favor del No-Factualismo y en contra del Contextualismo. Pero hay que reconocer que, para quienes piensan que el No-Factualismo es descabellado (ya que es evidente que las OAC tienen valores de verdad), en especial si quienes creen esto son contextualistas, este reconocimiento debería atenuar las sospechas de principio en contra del No-Factualismo.

desacuerdo irreductible. En este último caso se podría argumentar que, siempre y cuando el opositor sea un mooreano de fuste, el argumento escéptico no tiene su tradicional potencial desconcertante y, por lo tanto, no tenemos la obligación de explicar por qué nos parece convincente –porque, en esos casos, no nos lo parece. Es en este tipo de casos, que involucran el desacuerdo tozudo, en los que el contextualista apela a la idea de acomodación. Es cierto, no se pierde del todo la vocación contextualista de dismantelar el desacuerdo legítimo, genuino y sustantivo (pero eso puede resultar atractivo, en lugar de nocivo, para ciertas sensibilidades filosóficas). Lo que dice el Contextualista es que, si bien creemos discutir acerca de la belleza, o del saber, en esos casos estamos tratando de forzar conversacionalmente ciertos estándares que nos den automáticamente la razón. El desacuerdo es legítimo y genuino, pero no sustantivo.

MacFarlane le concede esta posible explicación del desacuerdo irreductible al contextualista. Sin embargo, señala que no todos los desacuerdos irreductibles son desacuerdos intra-conversacionales. También hay desacuerdos irreductibles inter-conversacionales(2007: 20-1). Pero parecería que la teoría contextualista no puede explicar este tipo de desacuerdo. Supongamos que Aníbal estaba cerca de la primera conversación entre Juan y María, pero no formaba parte de ella. Escucha a Juan decir que sabe que su billetera está en su bolsillo derecho. Luego, nos dice a nosotros:

Aníbal (5) “Juan no sabe que su billetera está en su bolsillo derecho”

Podemos suponer que, en este caso, Aníbal no pretende imponer ningún estándar conversacional, valiéndose de la acomodación. De hecho, podemos suponer que, en el contexto de nuestra conversación con Aníbal, los estándares epistémicos ya habían sido elevados hasta igual o mayor grado que el requerido para que lo que dice María resulte verdadero. Precisamente, estábamos charlando acerca de lo

inseguro que es viajar en metro. En este contexto, Aníbal profiere (5). Quizás para subrayar lo que a todos nos resulta obvio. Quizás para implicar conversacionalmente que Juan es un iluso. En cualquier caso, queda excluida la hipótesis de que el desacuerdo pudiera explicarse, de manera metalingüística, apelando a la acomodación. El problema no es que no haya un estándar epistémico en juego, respecto del cual pudiera operar la acomodación (como vimos, ese no era un problema grave para el contextualista). El problema es que el estándar epistémico que rige esta conversación vuelve inoperante la acomodación. La única acomodación que podría operar en este contexto sería la negación de (5). Pero, obviamente, la negación de (5) no generará una intuición de desacuerdo con Juan. En definitiva, parecería que el contextualista no puede explicar esta intuición de desacuerdo irreductible.

4.3. Relativismo y desacuerdo sin error

El relativista nos promete tener éxito donde fracasa el contextualista. El desafío es encontrar una teoría que nos permita explicar cómo María y Aníbal pueden estar en *desacuerdo* con Juan, sin postular un *error objetivo* de ninguna de las dos partes. Según MacFarlane, una teoría así debe aceptar el hecho de que ciertas verdades no dependen únicamente de cómo es el mundo sino también de cómo es (son) un(os) sujeto(s), no explícitamente mencionados en las oraciones del caso.

[...] claims about what is funny, delicious, or likely are “subjective,” in the sense that their truth depends not only on how things are with the objects they explicitly concern, but on how things are with some subject not explicitly mentioned. (2007: 17)

Buscamos una teoría que, como diría MacFarlane, respete tanto la *subjetividad* como el *desacuerdo*(2007). Pero el Contextualismo parece incapaz de lograrlo.

One might now despair of ever getting subjectivity and disagreement into the same picture. Perhaps we just have to choose. This is where the relativist comes in with her seductive song. "You can have it both ways," she says, "if you just accept that propositions about the funny, the delicious, and the likely have truth values only relative to a person or perspective. When I say that apples are delicious and you deny this, you are denying the very same proposition that I am asserting. We genuinely disagree. Yet this proposition may be true for you and false for me. That is what the 'subjectivity' of these claims comes to: perspectival dependence of their truth on features of the subjects who assess them." (MacFarlane, 2007: 21)

Hay que tener cuidado al leer estos pasajes de MacFarlane. Los contextualistas, a diferencia de los relativistas, no tienen por qué comprometerse con la subjetividad de la verdad de ciertas *proposiciones*. Lo único que ellos señalan es que ciertas *oraciones* pueden ser sensibles al contexto de uso de un modo no obvio. Claro que lo que expresan estas oraciones depende de cómo se fijan ciertos estándares *inter-subjetivos*. En este sentido la verdad de estas oraciones es relativa al contexto de uso; pero esta no es sino la idea, ya clásica, de que la verdad de una oración depende no sólo de cómo es el mundo, sino también de lo que significan sus palabras. El relativista postula una nueva manera, diferente y heterodoxa, en la que la verdad de una oración puede variar.

Supongamos que las OAC expresan la misma proposición epistémica no específica en todos los contextos de uso. Supongamos además que para que estas proposiciones sean verdaderas o falsas, es necesario que se fije un parámetro en el contexto de juicio (de manera análoga al modo en el que, para que una proposición modal tenga un valor de verdad, es necesario suministrar un mundo posible en el contexto de evaluación)(MacFarlane, 2007: 21-2) (Kaplan, 1989: 502,504), o que se juzgue la proposición desde cierta perspectiva (en el caso de las OAC, ciertas perspectivas epistémicas¹⁰⁸). Esta postulación está motivada por el fracaso del

¹⁰⁸ Para abreviar, omitiré algunas veces hablar de "perspectivas epistémicas" y utilizaré simplemente "perspectivas".

Contextualismo para explicar cabalmente el desacuerdo sin error. Entonces, la proposición de que Juan sabe que p puede ser verdadera desde cierta perspectiva (P) y falsa desde cierta perspectiva diferente (P'). Al parecer, esta teoría nos permite explicar cómo es posible que Juan y María estén en desacuerdo sin que ninguno de ellos se equivoque. *La misma* proposición es verdadera juzgada desde P (la perspectiva de Juan) y falsa juzgada desde P' (la perspectiva de María).

El punto del relativista es importante por al menos dos razones. En primer lugar, nos llama la atención sobre una intuición que quizás habíamos pasado por alto: la intuición del desacuerdo sin error. Ahora podemos evaluar la corrección de las teorías acerca de las OAC teniendo en cuenta este dato: en ocasiones, tenemos la impresión de que algunas discusiones no involucran errores objetivos pero, sin embargo, implican cierto tipo de desacuerdo entre sus interlocutores¹⁰⁹. En segundo lugar, es claro que el relativista podría utilizar su teoría para dar cuenta de la paradoja AI, siguiendo los pasos del contextualista. Una solución de esa índole resulta prometedora, ya que nos promete rescatar tanto nuestras intuiciones escépticas como nuestras intuiciones anti-escépticas. Además, promete tener éxito en la parte difícil de la paradoja, no solo en la parte fácil. La idea central (de aire contextualista) es, ahora en clave relativista, que las oraciones del escéptico pueden ser verdaderas juzgadas desde cierta perspectiva, sin que ello vaya en contra de la verdad de la negación de esas mismas oraciones, juzgadas desde otras perspectivas. La plausibilidad de AI se explicaría porque se trata de un argumento sólido, juzgado desde cierta perspectiva (digamos P'); pero la solidez de AI no va en contra de la verdad de la negación de su conclusión, siempre que ocupemos otra perspectiva (digamos P).

¹⁰⁹ Quizás valga la pena aclarar que, en principio, los objetivistas también podrían explicar nuestra intuición de desacuerdo sin error. Obviamente, no podrán tomarla realmente en serio, ya que están comprometidos con la idea de que, en estos casos, uno de los dos interlocutores comete un error objetivo. Pero negar la sustancialidad de una intuición no es lo mismo que negar la intuición. Sin embargo, con MacFarlane, estamos suponiendo aquí que el Objetivismo no es atractivo(2007: 18).

De este modo, el Relativismo se convierte en un serio contendiente a ofrecer una teoría adecuada de las OAC que nos permita enfrentar el problema filosófico por ellas generado. Más adelante, argumentaré en su contra. Pero antes, es necesario decir algo, aunque necesariamente breve, acerca de cómo es que el No-Factualismo pretende explicar nuestras intuiciones de desacuerdo sin error. Si bien el cargo que le imputo al Relativismo es grave, no podríamos considerar seriamente al No-Factualismo si resultara evidente que éste no posee los medios necesarios para pretender dar cuenta, eventualmente, de este otro rango de intuiciones, subrayadas por los relativistas.

4.4. No-Factualismo y desacuerdo sin error

¿Es compatible el No-Factualismo con nuestra intuición de desacuerdo sin error? ¿Puede explicar las intuiciones de desacuerdo que surgen en los diálogos anteriores? En primer lugar hay que señalar que el no-factualista, del mismo modo que el contextualista y que el relativista, renuncia a la idea de que pudiera haber un error en este campo. Su renuncia es, en realidad, más radical que la de éstos; el no-factualista no cree que estas oraciones sirvan para describir algún aspecto, ni siquiera algún aspecto subjetivo, del mundo. Para él no hay nada objetivamente verdadero/falso que decir aquí. Por lo tanto, la ausencia de error está garantizada. Podría existir un uso inapropiado de estas oraciones, teniendo en cuenta sus condiciones de afirmabilidad; pero, en este caso, no ocurre tal cosa.

Pero, ¿hay desacuerdo? El no-factualista parece tener los recursos necesarios para responder afirmativamente a esta pregunta. A continuación mostraré brevemente cuál debería ser su solución. Pero antes, es necesario aclarar por qué un cierto tipo de respuesta resulta inadecuado. Uno puede pensar que el desacuerdo se podría explicar a nivel ilocutivo, como un desacuerdo acerca de la realizabilidad/no realizabilidad de ciertos actos ilocutivos; sin embargo, esa

estrategia no funciona. Recordemos cuáles eran las condiciones de afirmabilidad para las OAC involucradas.

"Se que p" es afirmable, literal y sinceramente, por S, en C, sii S cree que p y S basa su creencia en un conjunto de creencias que le generan gran certeza de que p

" X no sabe que p" es afirmable, literal y sinceramente, por S, en C, sii S no cree que X cree que p, o S no cree que p, o S cree que X cree que p y S cree que p, pero S cree que X basa su creencia en un conjunto de creencias que no le generan (a S) una gran certeza de que p

Juan afirma "Sé que mi billetera está en mi bolsillo" y María, o Aníbal, dice (n) "Juan no sabe que su billetera está en su bolsillo". Juan satisface las condiciones de afirmabilidad del caso. Él cree que p y tiene una gran certeza de que p. Supongamos que, en este caso, María (o Aníbal) cree(n) que Juan cree que su billetera está en su bolsillo. Supongamos además, para simplificar el análisis, que ambos creen que la billetera de Juan está en su bolsillo. Pero ninguno de los dos cree que Juan base su creencia en un conjunto de creencias que les generan a ellos una gran certeza de que p. Ambos creen que Juan podría estar equivocado en este caso, ya que lo podrían haber robado.

Obviamente, esto no es suficiente para que exista un desacuerdo entre Juan y María (o entre Juan y Aníbal). La dificultad es similar, en esencia, a la que tenía el contextualista cuando ataba los estándares epistémicos al sujeto de atribución, en lugar de proponer estándares intersubjetivos, compartidos en la conversación. En ambos casos, la *compatibilidad* imposibilita el desacuerdo irreductible. En el caso del No-Factualismo, la dificultad surge porque el mero hecho de que Juan tenga una gran certeza de que p, unido al hecho de que ni María ni Aníbal tienen una certeza

tal, no nos permite comprender cuál sería el supuesto desacuerdo entre ellos. Obviamente, Juan puede tener una gran certeza de que p sin que María y Aníbal compartan tal certeza. Pero entonces ¿cómo se explica nuestra intuición de desacuerdo? Esto sugiere que es razonable pensar que, meramente apelando a las condiciones de afirmabilidad de las OAC y a los actos ilocutivos que se llevan adelante con ellas, no será posible explicar el desacuerdo (ni el inter ni el intra-conversacional).

Sin embargo, el no-Factualista tiene otra manera de explicar el desacuerdo intuitivo que existe en estos casos: apelando al aspecto *perlocutivo* de los actos. El acto de Juan es perlocutivamente exitoso si María confía en él sobre p. Al auto-adscribirse conocimiento de que p, Juan está diciéndole a María "confía en mí sobre p". Pero una implicación obvia de esta pretendida acción perlocutiva, que Juan pretende llevar adelante, es que María debe confiar en Juan sobre p. Esto es, "confía en mí sobre p" implica "debes confiar en mí sobre p". Ello se muestra en lo absurdo que resulta decir "confía en mí sobre p, pero no debes confiar en mí sobre p". Surge un absurdo análogo (para el no-factualista *el mismo* absurdo) al decir "se que p, pero no debes confiar en mí sobre p". Cuando María dice "No sabes que p" expresa su falta de certeza acerca de p, hace explícito el hecho de que las creencias en las que Juan basa su creencia de que p no le generan a ella una gran certeza de que p. Pero, además, le comunica a Juan que ella no confiará en él sobre p, que no puede ni debe hacerlo, y que no lo hará. Según el no-factualista, nuestra intuición de desacuerdo en este caso es precisamente la del desacuerdo que podría expresarse de modo directo y explícito si Juan dijera "debes confiar en mí sobre p" y María le respondiera diciéndole "no, no debo hacerlo".

Podría objetarse que el no-factualista ha recuperado el desacuerdo pero al costo de recuperar también el error. Quizás hay un hecho objetivo que determina si la creencia de Juan constituye conocimiento. Si las condiciones objetivas de verdad determinan que la creencia clasifica como conocida, entonces Juan sabe que p y

María debe confiar en Juan sobre p. Si no clasifica, entonces Juan no sabe que p y María no debe confiar. En cualquier caso, uno de los dos comete un error objetivo, porque es objetivamente cierto que María debe o no debe confiar en Juan sobre p. Pero este argumento asume que hay un hecho objetivo que determina si Juan sabe o no sabe que p y que determina, consiguientemente, si María debe o no debe confiar en Juan sobre p. Y, obviamente, el no Factualista no acepta la existencia de ese hecho.

Pero, incluso si uno cree que es posible dar una explicación de este estilo, resta explicar los desacuerdos inter-conversacionales, que eran los genuinamente problemáticos para el Contextualista. Respecto de estos casos, la explicación no-factualista será muy similar. Cuando Aníbal se dirige a nosotros y dice "Juan no sabe que p", parte de lo que nos comunica es que él considera que no debe confiar en Juan sobre p -y que no lo hará-, y quizás que nosotros tampoco podemos, ni debemos, hacerlo. Si en nuestra conversación previa con Aníbal quedaba claro que no teníamos una gran certeza de que p, ya que las creencias en las que Juan basaba su convicción de que p no nos generaban, a nosotros, una gran convicción de que p, la preferencia de Aníbal será considerada obvia y, hasta cierto punto, innecesaria. Pero eso no es lo verdaderamente importante aquí. Lo importante es que, según el no-factualista, nuestra intuición de desacuerdo surge, en este caso, porque Aníbal expresa un desacuerdo con lo que, suponemos, nos diría Juan si estuviera hablando con nosotros. Suponemos, razonablemente, que Juan nos diría "confíen en mí sobre p", lo que implica "deben confiar en mí sobre p". Pero Aníbal nos dice "no debemos confiar". De ahí nuestra intuición de desacuerdo.

Este caso puede parecer ligeramente más problemático para el no-factualista porque Juan no está hablando con nosotros. Esto es, estrictamente, Juan no nos pide que confiemos en él sobre p. Pero, si el relativista presiona demasiado esa línea de ataque en contra del no-factualista, corre el riesgo de que se desvanezca la intuición de desacuerdo que pretende rescatar. Quizás si nosotros le

preguntáramos a Juan si él sabe que p él se retractaría diciendo “no sé que-p”. No podemos estar perfectamente seguros de que no ocurriría exactamente eso. De hecho, esta es una opción abierta para Juan, ya que él tiene razones sensatas para dudar. En ese caso, el desacuerdo se evaporaría una vez que entablamos una conversación con él¹¹⁰.

4.5. Objetivo, inter-subjetivo, subjetivo

Vale la pena señalar de nuevo que hay una variación desde lo objetivo, pasando por lo inter-subjetivo, y llegando a lo subjetivo, en las teorías que hemos considerado. El Invariantismo escéptico es la teoría más objetivista en el campo. La idea central de esta posición es que el estándar semántico que debe satisfacer el predicado, saber que p, para que una OAC sea verdadera, es invariante. De este modo, esta posición responde bien a cierta imagen filosófica tradicional, que valora la verdad objetiva, y que considera que puede haber tal cosa en el caso de las atribuciones de conocimiento. El Contextualismo se aleja unos pasos de este

¹¹⁰ Obviamente, ni el Contextualismo ni el No-Factualismo logran explicar la intuición de desacuerdo presente en estos casos del modo en el que lo hace el Relativismo, esto es, como una intuición de desacuerdo perspectival respecto de una proposición compartida. El Contextualismo no hace tal cosa respecto de nuestras intuiciones de desacuerdos intra-conversacionales. Sustituye la explicación relativista de proposiciones juzgadas desde diversas perspectivas por una explicación metalingüística, basada en la idea de acomodación. Pero, obviamente, no podemos exigirle a los no relativistas que expliquen ciertas intuiciones que sólo surgen una vez que uno ya es relativista. Sobre todo si tenemos razones para pensar (como argumentaré más adelante) que la teoría relativista es, en el fondo, incorrecta. Si la teoría relativista es incorrecta, la intuición relativista que anima esta objeción, también debe ser incorrecta. El relativista podría insistir en este punto, y sugerir que tenemos la intuición de que existen desacuerdos que no involucran conversaciones de ningún tipo. Pero ni el Contextualismo ni el No-Factualismo tienen por qué explicar un fenómeno que no les concierne. Estas dos teorías se ocupan de explicar el funcionamiento de las OAC. Y podemos suponer que cualquier preferencia de una OAC generará un contexto conversacional de algún tipo. Otra cuestión difícil, y de fondo, que puede estar en juego aquí es que, al menos MacFarlane, parece favorecer una idea de desacuerdo acerca de proposiciones, en lugar de la noción más usual de desacuerdo entre personas acerca de proposiciones(2007). La consideración de este asunto debe quedar para otro momento. Nótese, sin embargo, lo extraño que resulta decir “estoy en desacuerdo con esa proposición, aunque nadie jamás la haya sostenido”. El siguiente diálogo es por lo menos curioso: A_ “estoy en desacuerdo con que 2 y 2 sean 7” B_ “pero nadie ha sostenido tamaña estupidez” A_ “de todos modos, estoy en desacuerdo”.

Objetivismo e introduce una dimensión inter-subjetiva en la teoría. La idea es que aquello que expresan las OAC varía con los diversos contextos de diálogo en los que usamos dichas oraciones. Pero la variación no es arbitraria. Se supone que hay mecanismos semánticos (inter-subjetivos) que regulan esta dinámica. Sin embargo, todavía se conserva algo del sabor objetivista. Habría unas verdades y unas falsedades contextuales, pero objetivas (del mismo modo, el hecho de que sea verdad que Juan -quien mide 1.87 metros- no es alto para ser un central de básquet no quita que también sea verdad que es alto, en otros contextos menos específicos).

El No-Factualismo cae decididamente en el extremo subjetivista de este segmento. Directamente renuncia a la idea de que hubiera algún tipo de verdad objetiva involucrada. En esencia, una atribución de conocimiento es una apuesta. Hay unas reglas de juego fijas, pero la responsabilidad corre por mi parte. Para el caso de la primera persona debo elegir si me atribuyo, o no me atribuyo, una gran certeza de que p. Si soy sistemáticamente temerario, corro el riesgo de que no se confíe en mí en el futuro, lo que resultará pernicioso. Si soy demasiado tímido, no podré coordinar efectivamente mi acción con los demás, en muchas ocasiones en las que hubiera podido hacerlo. Ello tampoco resulta conveniente.

El Relativismo, sobre el cual no se trata en esta tesis, también cae del lado del subjetivismo. Las OAC expresan proposiciones que resultan verdaderas o falsas, una vez que se introduce una perspectiva epistémica subjetiva. Quizás por ello, uno podría albergar la esperanza de que esta alternativa, al igual que el No-Factualismo, también pudiera ofrecer una solución satisfactoria para la paradoja AI. No obstante, una ventaja prima facie del No-Factualismo sobre el relativismo es justamente que no se pretende subjetivizar la verdad. En este sentido, el No-Factualismo es menos heterodoxo que el Relativismo. Y si uno tiene sospechas, o convicciones argumentadas, de que el relativista bastardea la noción de verdad objetiva, entonces podría verse con buenos ojos al No-Factualismo y preferirlo, basado en estas consideraciones, al Relativismo. No obstante, este no es un

argumento en contra del Relativismo. Tan sólo una sugerencia de cómo podría construirse un argumento. El resultado de este argumento sería que el Relativismo debería siempre ser nuestra última opción, porque va en contra de algunas concepciones muy arraigadas sobre la naturaleza de la verdad¹¹¹.

A continuación ofreceré una razón, provisoria, para pensar que el Relativismo es incorrecto como una teoría de las OAC. Mi argumento no es un argumento general en contra de la inteligibilidad de la idea relativista. Es un argumento en contra de la adecuación descriptiva de la posición, en el terreno que nos ocupa¹¹².

4.6. ¿Relativismo radical?

El fenómeno esencial al que apunta el relativista es la existencia de desacuerdos fácticos sin error. Este es un fenómeno cuya propia existencia es polémica, porque va en contra de una manera natural y útil de interpretar los desacuerdos fácticos. Intuitivamente, si tú y yo tenemos un desacuerdo fáctico, uno de nosotros debe estar equivocado. Sin embargo, como vimos, el relativista señala que algunos

¹¹¹ Gracias a Maite Ezcurdia por esta sugerencia.

¹¹² Como se verá, mi argumento en contra del Relativismo tiene ciertas similitudes temáticas y metodológicas con el trabajo de Barceló(2012). En ambos se habla de la suerte (epistémica en mi caso, moral en el de Barceló). Y en ambos se traza una analogía, que se pretende relevante, entre un fenómeno moral y un fenómeno de otra clase (la semántica de "podría suceder que p" en un caso, y de las OAC, en el otro). Además, ambos trabajos critican al Relativismo por su inadecuación descriptiva, no por algún problema general del mismo(Barceló Aspeitia, 2012: 208). Sin embargo, aquí termina el parecido. Barceló traza una analogía entre el supuesto fenómeno de la suerte moral y el supuesto fenómeno de la verdad relativista. Construye un argumento que pone en duda la existencia misma del fenómeno relativista, basándose en un argumento ya existente en la literatura sobre la suerte moral, y que pone en duda la existencia misma de la suerte moral. En cambio, mi argumento no pone en duda la existencia misma del fenómeno relativista. Pero sí pone en duda la adecuación descriptiva de la semántica relativista. Básicamente, sostengo que el Relativismo viola la intuición central de que el saber debe excluir (cuando menos) ciertos casos centrales de mera fortuna. Quizás el parecido más notorio sea metodológico, más precisamente heurístico. Ambos trabajos parten de la idea de que la reflexión sobre el caso moral nos puede ayudar a pensar sobre otros casos no-morales. Es importante subrayar que no se está diciendo que uno pueda trasladar un argumento de modo automático de un terreno al otro y triunfar en ambos lados a la vez (como señala Barceló(2012: 212)). Antes bien, se propone hacer el ejercicio de pensar analógicamente para descubrir un nuevo argumento. Luego deberemos evaluar qué tan bien le va a ese argumento en su propio terreno.

aspectos del comportamiento de las OAC permiten postular la existencia de desacuerdos fácticos sin error.

Ahora bien, incluso si reconocemos que podemos comprender adecuadamente la postulación relativista de proposiciones cuya verdad/falsedad depende de una perspectiva, no deja de ser cierto que quedan abiertas muchas preguntas importantes; preguntas que uno quisiera responder para comprender mejor la posición. Una de estas preguntas es la siguiente: ¿toda proposición expresada por una OAC es verdadera *en alguna perspectiva*? Uno puede pensar que, dado que el relativista pretende solucionar la paradoja AI (siguiendo los pasos del Contextualista), su respuesta debe ser positiva. Después de todo, para tener éxito en su empresa, el relativista debe permitir que existan perspectivas desde las cuales sea verdad que no sabemos que tenemos manos. Y si existe una perspectiva desde la cual no sabemos que tenemos manos, uno piensa que la delimitación relativista de las perspectivas debe, necesariamente, ser muy liberal.

Pero existen varias posibilidades aquí. Un relativista podría ser más o menos liberal a la hora de delimitar las perspectivas epistémicas permisibles. Sin embargo, al parecer, adoptar un liberalismo radical respecto de esta cuestión le facilitaría su trabajo al relativista, a la hora de enfrentar la paradoja AI. Claro está: resultaría natural que el relativista excluyera las perspectivas inconsistentes del conjunto de perspectivas admisibles; parece natural excluir aquellas perspectivas según las cuales, un mismo sujeto puede, a la vez, saber y no saber que p. Pero cualquier otra delimitación sustantiva (no meramente lógica) del conjunto de las perspectivas parece militar en contra de su proyecto de solucionar la paradoja AI. Por ello mismo, parece natural que adopte un liberalismo radical, lo que lo conduciría a un:

Relativismo radical: Toda proposición (expresada por una OAC, en C) es verdadera en alguna perspectiva P y falsa en otra perspectiva P'.

Según el Relativismo radical siempre que hay un desacuerdo acerca de si determinado sujeto S sabe, o no sabe, que p, hay un desacuerdo sin error acerca de si S sabe, o no sabe, que p. Esto es así porque siempre que hay un desacuerdo acerca de si S sabe, o no sabe, que p, hay dos perspectivas epistémicas enfrentadas, y ambas perspectivas son igualmente legítimas. Ahora bien, hay razones para pensar que esto último es falso. Intuitivamente, es falso que nunca haya desacuerdos que involucren errores en este campo. Como veremos, esto puede usarse como un argumento objetivista en contra del Relativismo radical. Sin embargo, la eficacia del argumento no depende crucialmente de una premisa objetivista, ya que es posible reinterpretar la intuición crucial a la que se apela de modo no-factualista. Esta es una buena noticia, si uno cree que las principales versiones de la posición objetivista (el Invariantismo Escéptico y el Contextualismo) son incorrectas.

4.7. La exclusión de la fortuna epistémica

Nos informan que exactamente la mitad de las canicas en una bolsa son rojas y que la otra mitad son blancas. Juan dice: "sé que sacaré una canica roja". Toma una canica al azar y resulta ser roja. Al parecer Juan no sabía que la canica iba a ser roja. Su creencia fue accidentalmente verdadera. Simplemente tuvo suerte. Esta intuición es la que motiva gran parte de la epistemología tradicional, que busca *definir* una clase de creencias verdaderas, adquiridas de manera no accidental, e identificarla con la clase de las creencias conocidas. Resulta natural pensar que ni el relativista ni el no-factualista aceptan este tipo de epistemología tradicional sin calificaciones, aunque por diferentes razones. El relativista considera que no se puede definir la clase de las creencias conocidas independientemente de una perspectiva epistémica particular. El no-factualista considera que simplemente no existe algo así como una clase de creencias conocidas. Sin embargo, una cosa es

renunciar a un proyecto de análisis tradicional, o aceptarlo con calificaciones, y otra cosa es negar una verdad relativamente obvia acerca de nuestras intuiciones epistémicas calificadas.

Ahora bien, en contra del Relativismo radical, en este caso parece (al menos a primera vista), que hay un error de algún tipo. Juan es reprochable epistémicamente. Él no sabía que iba a sacar una canica roja. Simplemente tuvo suerte. Pero el relativista radical debe reconocer que existe una perspectiva epistémica desde la cual Juan sabía que iba a sacar una canica roja. De otro modo, nuestro desacuerdo con Juan no sería un genuino desacuerdo sin error, ya que no habría una perspectiva desde la cual la oración de Juan resultara verdadera.

Naturalmente, puede pensarse que el relativista no tiene por qué ser un relativista radical, y que, incluso para él, una perspectiva así es imposible, i.e., que no hay una perspectiva desde la cual Juan pueda decir algo verdadero, en esta situación, al decir que sabe que sacará una canica roja. Más adelante señalaré algunos problemas que enfrenta esta opción. Sin embargo, hay una dificultad inmediata que podemos adelantar. Parecería que este movimiento supone reconocer que hay un punto de vista universalmente válido para evaluar las preferencias de las OAC. Parecería que, si el relativista reconoce que hay perspectivas privilegiadas, debería reconocer también que la tarea genuinamente interesante sería (como pretende hacer la epistemología más tradicional) caracterizar las creencias conocidas, desde el punto de vista privilegiado, i.e., objetivamente correcto, independientemente de otras perspectivas equivocadas, o limitadas. Si el relativista le concede terreno al absolutista, el atractivo de su posición puede quedar en entredicho.

En lo que sigue, argumentaré que las maneras más razonables en las que el Relativista podría responder a este problema resultan inadecuadas. Naturalmente, una posible respuesta supone negar la corrección del Relativismo radical, y

adoptar un Relativismo moderado. Pero, como veremos, no es esta una buena manera de evitar las dificultades mencionadas.

¿Qué diremos? ¿Que hay una perspectiva epistémica desde la cual es verdad que Juan sabía que la canica iba a ser roja? Esto implica, a favor del Relativismo radical, que Juan no cometió ningún error al auto-adscribirse conocimiento en este contexto. Pero, intuitivamente, parece que sí cometió un error¹¹³. Después de todo, su acierto fue puramente accidental. Él no sabía que la canica sería roja. ¿Diremos en cambio que Juan cometió un error fáctico objetivo, no relativista? Esto nos conduce nuevamente hacia el Invariantismo objetivista. Si se trata de su variedad escéptica ya vimos sus dificultades en el capítulo 1. Esta no parece una buena respuesta a la paradoja *AI*. Tampoco ayuda apostar por el Contextualismo (no sólo por las razones expuestas en el capítulo 2, sino por la aparente incapacidad de éste de explicar nuestras intuiciones de desacuerdo sin error). Ello sugiere que evitemos ese camino.

4.8. El No-Factualismo y la exclusión de la fortuna epistémica

El No-Factualismo permite eludir ambas opciones. Juan es epistémicamente reprochable. Pero no cometió un error objetivo, fáctico. Simplemente, fue imprudente. Es imprudente auto-adscribirse una gran certeza de que p cuando la probabilidad de acierto es del 50%. En esta situación, él debería suspender el juicio. Las razones por las que se juzga imprudente una acción, por las que se juzga imprudente una auto-adscripción de conocimiento, involucran la base evidencial de la acción, no meramente el éxito/fracaso resultante. Esto es compatible con la epistemología tradicional objetivista. Pero también lo es con el No-Factualismo. En

¹¹³ Se podría alegar que Juan ni siquiera cree que la canica será roja. Pero si bien parece natural pensar que Juan no debería creerlo, podemos suponer que lo cree. Quizás lo hipnotizaron para ello. O le lavaron el cerebro. De hecho, dice saberlo. En cualquier caso, lo interesante es considerar qué diría el relativista de un caso como este. Discutir una presunta cuestión empírica es errarle al clavo. El problema conceptual no va a desaparecer, solo porque desaparezca Juan.

el primer caso, se supone que Juan ha dicho algo falso, ya que su creencia no satisface los requerimientos impuestos por el predicado de saber. En el segundo caso, se supone que Juan ha tomado una decisión imprudente, dadas las condiciones de afirmabilidad de las OAC.

Dichas condiciones de afirmabilidad dicen que, para afirmar literal y sinceramente una OAC, "se que p", la probabilidad subjetiva que le asignamos a p debe ser suficientemente grande en su contexto. Y en este caso, la probabilidad es meramente del 50%. Por definición, no hemos excluido el azar. Por lo tanto, no deberíamos afirmar que sabemos que-p. Actuar como actúa Juan es imprudente. Reprochamos a quienes se comportan de ese modo, del mismo modo en el que reprochamos a los conductores temerarios. Quizás llegaron a salvo a su destino, pero ello se debe a su fortuna, no a sus aptitudes como conductores. Claro está, para el no-factualista, en último término, mi decisión de proferir una OAC es una apuesta. No hay una balanza objetiva que me permita medir cuándo aposté correctamente. Pero las condiciones de afirmabilidad de las OAC (intersubjetivas), garantizan que mi apuesta sea considerada temeraria en este caso. Por eso puede decirse, de un modo que el no-factualista considera estrictamente equívoco, que hay una suerte de "error objetivo" involucrado. En realidad, para el no-factualista lo que sucede es que las condiciones de afirmabilidad de las OAC garantizan que una apuesta como esta sea considerada temeraria. Pero ello no quiere decir, necesariamente, que la creencia involucrada no cumpla con alguna condición de satisfacción del predicado *saber que p*.

4.9. El Relativismo radical y la fortuna epistémica

Claro está, el relativista radical dirá que Juan no cometió ningún error; de hecho, dijo algo verdadero desde su perspectiva. Pero "yo sabía que iba a sacar una canica roja aunque la probabilidad de que lo hiciera era exactamente del 50%" parece

expresar alguna suerte de incomprensión acerca de *lo que es* el conocimiento o, cuando menos, acerca de las condiciones en las que podemos auto atribuirnos conocimiento. Según el relativista radical, sólo expresa una perspectiva epistémica excéntrica, pero acertada. Nosotros diríamos: "¡pero no puedes saber si acertaste por pura suerte!", mostrando que parece haber algo más que una mera perspectiva excéntrica. Parece haber una incomprensión profunda o bien acerca del saber, del conocimiento objetivo, o bien acerca de las condiciones en las que resulta adecuado atribuirnos conocimiento.

Desde luego, el relativismo radical no excluye la posibilidad de reprochar a Juan. Desde nuestra perspectiva, él comete un error. Desde nuestra perspectiva, es falso que supiera que la canica iba a ser roja. Sin embargo, nuestra intuición de que en este caso su creencia fue verdadera de modo puramente azaroso y de que, por lo tanto, Juan fue irresponsable epistémicamente, no queda capturada señalando meramente que, desde nuestra perspectiva, Juan no sabía que la canica iba a ser roja.

Uno se ve tentado a decir que, desde cualquier perspectiva, Juan no sabía que la canica sería roja. Al parecer, desde cualquier perspectiva, una creencia cuya verdad o falsedad es meramente accidental, y que reconocemos como tal, no constituye conocimiento. Sin embargo, según el No-Factualismo, debemos resistir la tentación de interpretar esta intuición de modo objetivista. Puede resultar perfectamente claro que, en este caso, hay un defecto en la actitud de Juan. Pero ello no debería tentarnos a concluir que, en cualquier contexto, hay siempre algo correcto o incorrecto que decir, en un sentido fáctico, utilizando una OAC o su negación. De todos modos, incluso si uno rechaza el No-Factualismo, y defiende el Objetivismo, tenemos aquí una razón para rechazar el Relativismo (que el argumento no depende de ser no-factualista es obvio; lo importante es que, como vimos, tampoco depende de no serlo).

4.10 El Relativismo moderado y el problema de la irrelevancia

Hasta ahora, he presentado un problema para el relativista radical. Pero el relativista no tiene por qué ser un relativista radical. Recordemos que, para este último, toda proposición (expresada por una OAC, en C) es verdadera en alguna perspectiva P y falsa en otra perspectiva P'. Según un relativista moderado, este principio es demasiado permisivo y liberal. Habría algunas proposiciones (quizás todas ellas), que resultan verdaderas/falsas *independientemente* de cualquier perspectiva.¹¹⁴ En realidad, debemos señalar –siguiendo a Hale–, que reconocer la existencia de un subconjunto de proposiciones (dentro de las proposiciones de interés) que son verdaderas *independientemente* de cualquier perspectiva, supone reconocer la verdad del Absolutismo. Si la verdad/falsedad de dichas proposiciones es *independiente* de cualquier perspectiva, las perspectivas salen sobrando (Hales, 1997: 39). Por ello, como veremos, el Relativista haría bien en decir que ciertas proposiciones son verdaderas/falsas en *toda perspectiva epistémica admisible* (obviando, de aquí en más, la calificación de perspectivas de acuerdo a su consistencia lógica –ya que podemos suponer que incluso el Relativista radical aceptará ese tipo de calificaciones)¹¹⁵.

Atendiendo a estas consideraciones llegamos a las siguientes posibilidades para el Relativista moderado.

¹¹⁴ Kolbel señala esta posibilidad en “Global Relativism and Self-Refutation” (Hales, 2011: 16-7)

¹¹⁵ A veces se habla de Relativismo radical como aquél que postula la relatividad de la verdad de cualquier tipo de proposición, i.e., de un Relativismo Global. Se ha dicho repetidamente que esta forma de Relativismo global es inconsistente. En este caso, estoy asumiendo que el relativista es un relativista local lo que, se supone, alivia los problemas de inconsistencia. No obstante, vale la pena aclarar que en mi terminología podría haber un Relativista Global moderado. Si combináramos ambas terminologías podría haber un relativista radical moderado, y un relativista radical-radical. Por eso, parece más conveniente distinguir, por un lado, entre el Relativismo Global y el Local, por un lado, y el Relativismo Radical y el Moderado, por el otro.

- 1) Toda proposición (expresada por una OAC, en C) es verdadera/falsa *independientemente* de la perspectiva
- 2) Algunas proposiciones –pero no todas- (expresadas por ciertas OAC, en C) son verdaderas/falsas *independientemente* de la perspectiva
- 3) Toda proposición (expresada por una OAC, en C) es verdadera/falsa *en toda perspectiva*
- 4) Algunas proposiciones –pero no todas- (expresadas por ciertas OAC, en C) son verdaderas/falsas *en toda perspectiva*¹¹⁶

Veamos qué consecuencias se siguen de adoptar cada una de estas posiciones. Para ello, será ilustrativo trazar una analogía con el caso del Relativismo moral, como una manera de ayudarnos a comprender qué es lo que implica cada opción.

(1) es una posición absolutista. Claramente le hace justicia a la intuición sobre la fortuna, pero supone renunciar al Relativismo. Su análogo moral sería un Universalismo según el cual toda proposición moral es o bien absolutamente verdadera o bien absolutamente falsa. Por lo tanto, el Relativista moderado debe evitar esta opción.

Adoptar (2) implica quitarle mucho peso explicativo al Relativismo, si bien no supone una renuncia completa la teoría. Su análogo moral sería un Universalismo/Relativista según el cual existen algunas proposiciones morales que son o bien absolutamente verdaderas o bien absolutamente falsas; no obstante, existen otras proposiciones morales cuya verdad/falsedad es relativa a una perspectiva. Algunos liberales políticos han intentado defender teorías de este tipo, diciendo que el Liberalismo político expresa una perspectiva moral universalmente válida pero reconociendo, a su vez, que hay genuinos desacuerdos

¹¹⁶ En lo que sigue, omitiré la calificación que aparece entre paréntesis.

sin error en el terreno moral (como el desacuerdo acerca de si es moralmente correcto comer carne)¹¹⁷.

El problema de adoptar (2) es que supone reconocer que hay perspectivas privilegiadas, esto es, que ciertas proposiciones *deben* juzgarse desde cierta perspectiva, y que resulta equivocado juzgarlas desde otras perspectivas. Nótese que esto supone reconocer que el relativista deja de lado en su explicación precisamente nuestras intuiciones más importantes sobre el conocimiento. Para cualquier intuición fundamental sobre el conocimiento, que no queramos abandonar, y que nos parezca constitutiva del concepto de saber, el relativista que siga esta línea deberá aceptar que, estrictamente, su teoría no explica dicha intuición. Podría, quizás, ofrecer razones para las excepciones (si bien, como veremos, dichas razones corren el riesgo de ser arbitrarias). Pero la teoría relativista no tiene, estrictamente nada que aportar a nuestra comprensión de la verdad/falsedad de dichas proposiciones. Dichas proposiciones son *absolutamente* verdaderas (porque su valor de verdad es *independiente* de la perspectiva -i.e., la perspectiva es prescindible). Claro está: esto no quiere decir que se haya renunciado con ello al Relativismo (renuncia que sí está implicada en la aceptación de que *todas* las proposiciones de este tipo son verdaderas *independientemente* de la perspectiva). Pero se le ha quitado peso explicativo precisamente respecto de las que podrían ser las proposiciones más importantes del campo.

Un Universalista liberal dirá seguramente que hay un conjunto de prohibiciones morales universales. Pero entonces uno comienza a dudar acerca de si dichas prohibiciones no agotan el terreno de lo genuinamente moral. Quizás todo lo demás, liberado a la variación relativista, no involucra más que cuestiones

¹¹⁷ No debe confundirse el liberalismo del Relativismo a la hora de calificar las perspectivas epistémicas (o morales), con el Liberalismo político. Sin embargo, el Liberalismo político y el Relativismo tienen estrechas e interesantes relaciones, como muestra Long en "Relativism in Contemporary Liberal Political Philosophy" (Hales, 2011: 309-25).

de gusto. ¿Qué dirá el Universalista liberal acerca de las proposiciones expresadas por las siguientes oraciones?

- (i) Las esposas le deben obediencia a su marido
- (ii) Es moralmente permisible exterminar un pueblo, si ello resulta económicamente conveniente

¿Hay perspectivas en las que dichas proposiciones resultan verdaderas? Si dice que las hay parece que su Liberalismo es muy débil, ya que no le permite excluir prácticas aparentemente inmorales, desde el propio punto de vista liberal. Pero si dice que no las hay uno se pregunta si, en definitiva, no resulta que toda proposición genuinamente relevante para nosotros terminará por ser o bien absolutamente verdadera, o bien absolutamente falsa. Esto es: a medida que vamos ampliando el conjunto de proposiciones moralmente centrales, y que vamos reconociendo que poseen un valor de verdad absoluto, vamos concediéndole más y más terreno al absolutista. El riesgo es, consiguientemente, que el Relativismo sirva únicamente para dar cuenta de lo trivial y de lo anecdótico. El riesgo es que la teoría resulte irrelevante.

(3) es una teoría que podemos descartar como inútil. Su análogo moral sería un “Relativismo” según el cual toda proposición moral es verdadera/falsa en toda perspectiva moral. Las perspectivas morales no hacen ningún trabajo relevante aquí porque, estrictamente, existe sólo una perspectiva moral. (3) es la misma posición que (1); la diferencia –perniciosa- es que postula una rueda que se mueve en el aire, y que no cumple ninguna función explicativa.

(4) parece ser la opción más atractiva para el Relativista moderado. La idea es que ciertas proposiciones (no todas ellas) son verdaderas *en toda perspectiva*; pero ello no implica que sean verdaderas *independientemente* de la perspectiva, i.e., absolutamente verdaderas. De este modo, el Relativista lograría evitar el resultado

indeseable de que todo lo importante quedara explicado por los valores de verdad absolutos de las proposiciones –un problema que aquejaba a la segunda opción.

Sin embargo, uno puede sospechar que esta ventaja es, quizás, ilusoria. Vale la pena señalar que (4) es ambigua. ¿Qué característica tiene la generalización? ¿Es una mera generalización empírica? ¿O tiene una fuerza modal diferente? Para ayudar a la imaginación, apelemos nuevamente a la analogía con la moral. Supongamos que, como cuestión de hecho, no hay perspectivas morales desde las cuales sea correcto realizar alguna conducta –quizás tener relaciones sexuales con familiares directos, o matar a tu padre, podrían servir como ejemplos, aunque es muy difícil encontrar genuinas generalizaciones empíricas verdaderas. Vale mencionar que el caso del parricidio es probablemente falso. Se podría recordar la práctica de los Inuit de dejar morir a los viejos (e incluso su obligación, en determinadas circunstancias, de ayudar en el asesinato) para refutarlo. De todos modos, y más allá de las discusiones empíricas que suscitan estos casos, uno puede pensar en acciones morales muy específicas, que quizás sean empíricamente apropiadas como “matar a niños por placer”. Supongamos pues, que hay alguna generalización de este tipo que resulta verdadera (que dicha generalización resulte interesante es otro asunto)¹¹⁸. Ello no quiere decir, necesariamente, que no podría haber una perspectiva moral diferente.

Imaginemos que surge una comunidad así mañana. ¿Se ha falseado (4) consiguientemente? Parecería que la idea de que ello no ha sido así está en el espíritu del Relativismo moral moderado. Después de todo, el Relativista moral radical dice que, para cualquier proposición moral, existe una perspectiva en la

¹¹⁸ Matar niños no parece ser suficiente para lograr la adecuación empírica. Según se me informa, hay una comunidad brasilera que mata a los niños cuando no los puede alimentar. En este caso, se podría alegar que no hay una genuina prohibición moral de dicha conducta (esto no quiere decir, desde luego, que toda conducta contraria a una norma sea un contraejemplo genuino de la norma; los ejemplos sirven porque, al parecer, proveen casos no dilemáticos en los que la conducta no está prohibida, o incluso está alentada). No obstante, es razonable suponer que no lo hacen por placer, y que dicha conducta, i.e., hacerlo por placer, sería considerada inmoral. Al parecer, el clásico ejemplo del incesto también resulta falso. Hay comunidades en las que el padre es el encargado de iniciar sexualmente a sus hijas (Halley, 2012). Gracias a Paulina Gutiérrez por los contraejemplos.

que dicha proposición es verdadera y otra en la que es falsa (exceptuando, quizás, perspectivas inconsistentes). Pero, obviamente, el Relativista moral radical no tiene por qué ignorar que existen generalizaciones empíricas verdaderas acerca de la moral humana (suponiendo que uno tiene paciencia suficiente como para describir una conducta que resista el peso de la evidencia). La mera existencia de universales empíricos no refuta su posición (Long también subraya que la mera unanimidad no es evidencia suficiente a favor del Absolutismo (Hales, 2011: 311). Por lo tanto, lo natural es pensar que, en oposición al Relativista radical, el Relativista moderado sostiene que hay proposiciones que son verdaderas/falsas en toda perspectiva moral *posible*, signifique eso lo que signifique exactamente (quizás que una perspectiva que invirtiera sus valores de verdad no sería una genuina perspectiva moral).

Ahora bien, si esta es, en efecto, la posición Relativista implicada en (4), entonces se vuelve difícil entender exactamente cuál sería la ventaja sobre (2). ¿Cuál es la diferencia entre decir que algunas proposiciones (centrales) son verdaderas/falsas *independientemente de la perspectiva* y decir que algunas proposiciones (centrales) son verdaderas/falsas *en toda perspectiva posible*? No queda claro si, en definitiva, ambas posiciones no terminan colapsando. Cuando menos, parecería que, en definitiva, (4) padece de los mismos males que (2). Veamos por qué.

Tenemos que reconocer que hay una diferencia importante entre decir que hay ciertas proposiciones que son verdaderas en toda perspectiva (actual) y decir que hay ciertas proposiciones que son verdaderas en toda perspectiva (posible). Es precisamente esta diferencia la que amenaza al Relativista moderado. Como sucede a menudo cuando se proponen tesis radicales, parecería que él debe elegir entre conservar el atractivo de su posición, renunciando a la moderación, o conservar la moderación, renunciando al atractivo.

Un relativista moderado que sostiene, por ejemplo, que es verdad que matar a tu padre es inmoral (en toda perspectiva actual), no renuncia por ello a la idea de que pueda ser falso que matar a tu padre pueda sea inmoral (en otras perspectivas no-actuales). Podemos imaginar a un relativista así, que desconoce la falsedad de su generalización empírica. Este relativista moderado puede conservar el atractivo del Relativismo. Si se le pregunta si es *absolutamente verdadero* que matar a tu padre está mal, él podrá alegar que no lo es. Él cree que existen otras perspectivas (no actuales) en las que matar a tu padre es moralmente permisible. Por lo tanto, él cree (correctamente) que la verdad de la generalización empírica no le quita peso explicativo al Relativismo. Claro está: si este relativista acepta que es *absolutamente verdadero* que matar a tu padre está mal, y acepta además que toda proposición moralmente interesante es tal que, en definitiva, resulta *absolutamente verdadera/falsa*, entonces su Relativismo se vuelve progresivamente menos atractivo. Su Relativismo sufrirá entonces del problema de la irrelevancia. Pero parecería que él no tiene por qué seguir este camino.

Ahora bien, hay algo que suena equivocado sobre esta posición. El problema no es el error fáctico de este relativista. El problema es que, en realidad, su posición no es genuinamente moderada. Lo que le permite conservar el atractivo parece ser la idea (radical) de que toda proposición (perteneciente a la clase acerca de la cual se postula el Relativismo) es verdadera en alguna perspectiva P y falsa en otra perspectiva P' (incluso si P y P' son no-actuales). Por eso, el mero hecho de que una proposición sea verdadera en toda perspectiva actual no le quita atractivo a su posición. Pero, ¿qué sucede si este relativista pretende ser genuinamente moderado? Deberá reconocer entonces que hay proposiciones (centrales) que son verdaderas *en toda perspectiva posible*. Supongamos que p es una de estas proposiciones. Al parecer, esto supone reconocer que si p resulta falsa en una perspectiva P, P no es una genuina perspectiva (moral, o epistémica). Por lo tanto,

parecería que el relativista deberá reconocer que *p* es *absolutamente* verdadera. Estas consideraciones se basan en dos principios razonables:

(P1) Si es verdadero que *p*, pero hay otra perspectiva posible en la que es falso que *p*, entonces *p* no es *absolutamente verdadero*

(P2) Si es verdadero que *p*, y no hay ninguna perspectiva posible en la que sea falso que *p*, entonces *p* es *absolutamente verdadero*

La distinción entre verdad *independientemente* de la perspectiva y verdad *en toda perspectiva*, parecía permitirle al relativista seguir siendo relativista, i.e., no asumir el Absolutismo, incluso reconociendo que ciertas proposiciones son verdaderas *en toda perspectiva*. Que una proposición sea verdadera *en toda perspectiva* no supone que las perspectivas sean *prescindibles*; no supone, consiguientemente, que la verdad de dicha proposición sea *absoluta*. Sin embargo, nuestro análisis sugiere que el relativista moderado está comprometido con la existencia de verdades absolutas y, consiguientemente, que su posición sufre del problema de la irrelevancia. Al parecer, él debe conceder que hay proposiciones verdaderas *en toda perspectiva posible*, i.e., proposiciones *absolutamente verdaderas* (si es que aceptamos P2). Naturalmente, no renuncia por ello a postular la existencia de otras proposiciones que resultan *relativamente verdaderas*. Reconocer la existencia de ciertas verdades absolutas no supone renunciar al Relativismo.

Esto es correcto. Pero no libra al relativista moderado del problema de la irrelevancia. Este problema surge por el carácter central que tienen estas proposiciones absolutamente verdaderas en el marco relativista. El problema es que, al final del día, parecería que todo lo interesante es absolutamente verdadero/falso. Quizás, reconociendo esta dificultad, el relativista podría ir en contra de P2. Sin embargo, rechazar este principio supone adoptar una posición

cuando menos extraña. Para el caso moral, la posición resultante diría que es verdad que matar niños inocentes está mal, y que no hay ninguna perspectiva posible en la que matar niños inocentes no esté mal pero que, sin embargo, es solo relativamente verdadero que matar niños inocentes está mal. Pero, en general, uno piensa que si una verdad es relativa, debe existir una perspectiva (aunque más no sea una perspectiva posible) en la que dicha verdad resulte falsa. Matar niños inocentes está mal de modo relativo (no absoluto) gracias a que existe una perspectiva concebible en la que matar niños inocentes está bien. Quien niega P2 niega esta obviedad. Según él matar niños inocentes está mal de modo relativo (no absoluto), pero no hay ninguna genuina perspectiva moral (ni siquiera posible) en la que matar niños inocentes esté bien. Cualquiera que diga que matar niños inocentes está bien ha dejado de ocupar una genuina perspectiva moral. No obstante, la verdad de esta proposición no es absoluta, sino relativa. Esto va en contra de la intuición central del Relativismo de que es posible ocupar perspectivas muy diferentes a la nuestra, desde las cuales lo que consideramos verdadero resulta falso, sin que dichas perspectivas dejen, por ello mismo, de ser genuinas perspectivas, dignas de ser ocupadas. Por ello, dicha posibilidad resulta poco atractiva.

Claramente, las mejores opciones para el Relativista moderado son (2) y (4). Sin embargo, ya vimos que (2) tiene el problema de la irrelevancia. A medida que vamos considerando ciertas intuiciones centrales, ya sea morales, ya sea epistémicas, y que vamos reconociéndoles su carácter primordial, nos vamos decantando por reconocer su carácter absolutamente verdadero y, de este modo, le vamos quitando peso explicativo al Relativismo. El problema es un poco más grave porque, al parecer, (4) no representa un verdadero avance, en este asunto, respecto de (2). Parecería que el relativista que adopte (4) dirá, en definitiva, que una perspectiva epistémica según la cual el saber no es incompatible con la fortuna (o, más precisamente, con ciertos casos paradigmáticos de fortuna, que nosotros

consideramos constitutivos del concepto de saber y que, por lo tanto, deben ser excluidos) no es una genuina perspectiva epistémica. Dirá, en definitiva, que es *absolutamente* verdadero que el saber es incompatible con la fortuna. Pero entonces uno se pregunta qué valor explicativo tiene el Relativismo. Porque resulta que toda intuición central y constitutiva del concepto termina siendo, en esta variedad de la teoría, una intuición absolutamente verdadera/falsa. Las delimitaciones sustantivas –no meramente lógicas– de las perspectivas (ya sean morales, ya sean epistémicas) terminan por concederle al absolutista todo lo que parece central. En el caso moral, el relativista termina condenado a explicar los gustos, renunciando a la moral. Algo similar sucede en el caso epistémico. Si la intuición merece la pena, parecería que el relativista moderado debe renunciar a ella.

4.11. El Relativismo moderado y el problema de la arbitrariedad

De todos modos, el problema de la irrelevancia no es el único problema al que se enfrenta un relativista moderado. También debe enfrentarse al problema de la arbitrariedad. Según la versión más promisorio del Relativismo moderado, algunas proposiciones son verdaderas/falsas, en toda perspectiva (posible). Otras proposiciones son verdaderas en alguna(s) perspectiva(s) –posibles(s)- P, y falsas en otra(s) perspectiva(s) –posible(s)- P'. Esto lo compromete con la existencia de un umbral epistemológico sustantivo (no meramente lógico). Las perspectivas que no pasan dicho umbral no son genuinas perspectivas epistemológicas. De este modo, el relativista moderado se compromete a justificar de algún modo su distinción entre perspectivas; se compromete a ofrecer una manera no arbitraria de trazar la línea que separa las perspectivas epistémicas legítimas de las ilegítimas.

La dificultad radica en que debe, a la vez, conservar una cierta amplitud liberal en la manera de trazar esta línea, si quiere ofrecer una solución razonable para la paradoja AI. Si su modo de trazar la línea excluye de modo radical lo

exótico, corre el riesgo de excluir la perspectiva escéptica (según la cual no sabemos ni siquiera que tenemos manos) del conjunto de perspectivas epistémicas admisibles. Y si eso sucede, se renuncia a la posibilidad de ofrecer una respuesta satisfactoria a la paradoja *AI*, porque ya no contamos con una perspectiva escéptica que nos permita seguir de cerca la disolución contextualista de la paradoja. El problema es que no parece haber una manera de lograr ambas cosas a la vez.

El relativista necesita defender la idea de que lo que dijo Juan es falso para cualquier perspectiva epistemológica (posible). Necesita mostrar que la perspectiva de Juan no es una genuina perspectiva epistémica. Naturalmente, desde nuestra propia perspectiva epistemológica, toda perspectiva en la que Juan dijo algo verdadero está equivocada, es una perspectiva incorrecta. Expresamos esto diciendo que Juan no sabía que la canica iba a ser roja. Pero el relativista moderado debe decir algo más fuerte. Debe decir que la perspectiva de Juan no es una genuina perspectiva epistémica. Ahora bien, ¿tenemos el derecho a eliminar toda perspectiva diferente a la nuestra como inexistente? ¿Qué nos da ese derecho?

¿Cómo podemos estar seguros de que la perspectiva de Juan no es una genuina perspectiva epistémica? Uno podría decir que su perspectiva es muy lejana a la nuestra. O que nos resulta, a la vez, equivocada y exótica. El problema radica en que podemos decir exactamente lo mismo acerca de la perspectiva escéptica. No obstante, el relativista debe aceptar que hay una genuina perspectiva escéptica. Negarlo sería negarse la posibilidad de enfrentar satisfactoriamente la paradoja *AI*. Por lo tanto, este camino parece bloqueado. Parecería que, después de todo, el relativista debe ser genuinamente liberal respecto de qué constituye una perspectiva. No puede excluir algunas perspectivas sólo porque a él le parecen equivocadas y exóticas. Si siguiera ese criterio excluiría más de lo que debe excluir. Por lo tanto, no debe seguir ese criterio. Pero ¿qué otro criterio podría seguir? Naturalmente, podría renunciar a trazar un umbral epistemológico sustantivo. Al hacerlo, se ahorraría el problema de la arbitrariedad (adoptando un Relativismo

radical). Pero debería aceptar, a su vez, que Juan no comete un error de ningún tipo al auto-atribuirse conocimiento en un caso en el que, si poseyera una creencia verdadera, ello se debería a la mera fortuna.

Un problema similar aqueja al Liberal político que pretende adoptar un Relativismo moderado. Es razonable pensar que se requiere cierto relativismo moral para justificar el Liberalismo¹¹⁹. Es razonable pensar que debe haber diferentes concepciones de la vida buena, o de lo moralmente correcto, que sean igualmente aceptables en tanto concepciones morales, si es que se quiere justificar un Estado Liberal. Sin embargo, muchas veces, este tipo de filósofo liberal quisiera evitar el Relativismo radical, según el cual su propio liberalismo político es sólo relativamente verdadero. Él pretendería justificar la verdad absoluta del Liberalismo político, no su mera verdad relativa. Ahora bien: ¿qué dirá el filósofo liberal sobre una perspectiva moral según la cual las mujeres son inferiores a los hombres y les deben obediencia? ¿Se trata de una genuina perspectiva moral? Seguramente, él querrá negar que este sea el caso. Pero, ¿cómo puede el relativista mostrarnos que no puede haber una perspectiva así? Más precisamente: ¿cómo puede mostrarnos que no puede haber una perspectiva así y seguir siendo un relativista? Una manera natural de hacerlo consiste en señalar, desde nuestra perspectiva moral actual, lo absurda e irracional que resulta dicha perspectiva moral. Pero por más acalorada que sea nuestra declaración de exotismo, seguramente habrá algunas posiciones muy exóticas que no queremos excluir como genuinas perspectivas morales. La posición moral según la cual no debemos comer ningún ser vivo, ya sea animal o vegetal, porque ello constituye un asesinato es, seguramente, muy lejana a nuestra propia concepción moral. Sin embargo, no por ello concluimos que no se trata de una genuina perspectiva

¹¹⁹ No quiero sugerir más que esto. No quiero sugerir que esta sea la única estrategia razonable para defender el Liberalismo. Long estudia esta cuestión en "Relativism in Contemporary Liberal Political Philosophy" (Hales, 2011: 309-25)

moral¹²⁰. Esto es, también en este terreno, parecería que el mero exotismo, juzgado desde nuestra propia perspectiva, no puede ser suficiente para la conclusión buscada. No sólo eso: parecería que, si hemos de ser relativistas, haríamos bien en abandonar la búsqueda de un umbral moral sustantivo. Parecería que haríamos bien en adoptar un Relativismo radical. De este modo, evitaríamos trazar una línea arbitraria entre diferentes perspectivas morales, más o menos exóticas.

Hay quienes han sostenido una posición como esta en el terreno político-moral. El etnocentrismo que defiende Rorty puede leerse de este modo (1991: 203-10). Básicamente, se trata de un Relativismo moral radical que renuncia a la tarea de trazar una distinción entre proposiciones verdaderas/falsas en todas las perspectivas y proposiciones verdaderas/falsas en alguna perspectiva. Toda verdad moral es perspectival. Rorty es un liberal. No obstante, él cree que no hay principios morales válidos en toda perspectiva moral, ni siquiera los propios principios liberales, o anti-etnocéntricos. Básicamente, la idea de Rorty es aceptar que el Liberalismo político es otra posición cuya verdad es relativa a una perspectiva y no una posición universalmente (absolutamente) verdadera.

No estoy sugiriendo que esta sea una idea indefendible para el caso de la justificación del Liberalismo político. De hecho, tengo cierta simpatía de no especialista con dicha posición (aunque, naturalmente, no la defenderé aquí). Pero una cosa es que sea defendible (si lo es) en el terreno político (y moral), y otra que sea defendible en el terreno epistemológico. Una diferencia crucial entre ambos

¹²⁰ Me parece que ocurre lo mismo con otros ejemplos, incluso si nunca nadie ha sostenido jamás las perspectivas repulsivas del caso. Podemos suponer, sin temor a equivocarnos, que es inmoral matar niños inocentes por placer. Podemos suponer (con un poco más de temor, es cierto), que ello ha sido considerado inmoral siempre. Ahora bien, digamos que encontramos un miembro de una comunidad que afirma que, en su grupo social, matar niños inocentes por placer es, en algunas ocasiones, moralmente encomiable. ¿Diremos que esa no es una genuina perspectiva moral? ¿Diremos que es una perspectiva moral equivocada? ¿Por qué? ¿Sólo porque es muy lejana a nuestra propia perspectiva moral? Otra vez, la perspectiva moral según la cual le debo amor universal a todos los seres del universo, por lo que debo abstenerme de comer (o de darle de comer a mis hijos), cualquier ser vivo (animal o vegetal), incluso si ello redundaría en mi muerte (y en la de mis hijos), es muy lejana a mi perspectiva moral (mucho menos exigente). Sin embargo, no por ello concluyo que no es una genuina perspectiva moral.

casos es que no resulta completamente antinatural pensar en sistemas morales exóticos, incluso los que van en contra de nuestras más arraigadas intuiciones morales, como sistemas morales¹²¹. Quien dice que en su comunidad puede ser moralmente correcto matar niños inocentes por placer no parece dejar de comprender el significado de "moralmente correcto". Cuando menos esa es mi intuición sobre el asunto (y si mi intuición es incorrecta, ello no va en contra de mi punto aquí). Pero (sin importar lo que resulte verdadero en el caso moral) es claro que no sucede lo mismo en el caso epistemológico. En este caso, tenemos la intuición de que no se puede saber que p por mera fortuna; quien cree que esto es posible parece dejar de comprender el concepto mismo de saber. Desde luego, se podría construir un argumento análogo en el caso moral, o político, en contra del Relativismo radical. Pero no es necesario construirlo para rechazar su análogo epistemológico.

Tentado a evitar los problemas a toda costa, el relativista moderado podría arengarnos del siguiente modo: "Sal de tu perspectiva moral, o epistémica, y juzga desde un terreno absoluto cuál es la línea que separa las genuinas perspectivas epistémicas, o morales, de las perspectivas espurias." Pero uno se ve tentado a decirle a este relativista que, una vez que hayamos logrado esa proeza, deberíamos permanecer afuera y renunciar, en ese mismo instante, al Relativismo. Una vez salidos de la caverna, no tiene sentido volver a ella. Si es posible ocupar este territorio absoluto, no afectado por ninguna perspectiva epistémica (o moral) particular, uno pensaría que ese sería el territorio más favorable para delinear el conocimiento y lo moral. Pero si fuera posible realizar una proeza como esta, no nos quedaría ninguna sospecha de que valiera la pena volver, otra vez, a ocupar perspectivas epistémicas o morales parciales y provincianas. Este problema, que aqueja ahora al relativista moderado, no es nuevo. Se trata, naturalmente, del

¹²¹ Algo similar ocurre con las preferencias y los gustos personales, tantas veces mencionadas para construir casos que, al menos a primera vista, favorecen al relativista.

problema de la irrelevancia, que ya habíamos considerado más atrás. Si aquello que resulta verdaderamente importante nos exige ocupar un punto de vista absoluto, ¿qué valor conservan las verdades relativas sobrevivientes?

Juntas, estas consideraciones promueven la adopción de un Relativismo radical. Pero, como vimos, dicha posición parece incorrecta en el caso epistémico (aunque no necesariamente en el moral). El resultado es que el relativista debe elegir entre una posición irrelevante, y/o arbitraria, y una posición incorrecta. Pero entonces, ¿por qué no evitar el Relativismo?

Conclusión

En este trabajo, he ofrecido razones en contra del Escepticismo, del Contextualismo y del Relativismo y a favor del No-Factualismo. Resumiendo brutalmente lo hecho hasta ahora, argumenté que (i) el Escepticismo y el Relativismo son incorrectos y (ii) el No-Factualismo nos da lo que el Contextualismo promete, pero no cumple. Obviamente, no he desarrollado la teoría no-factualista con todo el detalle que uno quisiera. Me he limitado a ofrecer una primera versión de la idea, que nos permita mostrar sus virtudes respecto de dos teorías clásicas (y una no clásica) del campo. Es natural preguntarnos ahora qué se seguiría si, contra todos los pronósticos, resulta que uno simpatiza con el No-Factualismo. Hay varias ideas hipotéticas y especulativas que uno podría formular y explorar. Por lo pronto, quisiera concluir este trabajo con algunos comentarios muy generales y provisionarios acerca de otro problema clásico de la Epistemología y su posible relación con el No-Factualismo.

El intento de definir el conocimiento, de alcanzar un análisis satisfactorio del concepto de saber, ha sido uno de los proyectos clásicos de la Filosofía. Pero el análisis tradicional del saber como el conjunto de creencias verdaderas y justificadas sobre p es reconocidamente incorrecto, como mostró célebremente Gettier(1963). Sin embargo, como resulta natural, la Epistemología tradicional no ha renunciado al espíritu de la definición clásica por el mero hecho de que hayan aparecido contraejemplos que muestran su inadecuación extensional. Se han propuesto sofisticaciones de creciente complejidad que pretenden sustituir el análisis clásico, a la vez que conservan el espíritu del mismo. Si la justificación no es suficiente para transformar una creencia verdadera en conocimiento ¿qué más se requiere? Ese problema ha motivado la publicación de una enorme cantidad de artículos y libros especializados.

Ahora bien, en los últimos años ha surgido un creciente desencanto acerca del rumbo que ha tomado la discusión en este campo. Muchos filósofos han llegado a pensar que debe haber algo incorrecto en el modo en el que se está enfrentando el problema de Gettier. Como muchas otras veces, el desencanto se muestra más resueltamente en los corredores que en los artículos, pero esto ha venido cambiando progresivamente. Lycan describe esta situación en el siguiente pasaje de su artículo "On the Gettier Problem Problem":

Informally, the Gettier Problem became a leading focus, if not the focus, of disenchantment with the definition-and-counterexample method of analytic philosophy. In some cases the disenchantment spilled over into scorn; there were slighting references to 'the "S knows that p" crowd'. That attitude combined expansively with the complaint commonly made, that among analytic philosophers the adversarial method had gotten out of hand and that people had begun flinging elaborate counterexamples only to be clever and to score points, with no thought for the larger picture or for positive understanding. (Another popular sneer of the period was, 'Why don't you go publish a little note in Analysis?') Above all, it was suggested that the Gettier project was unfruitful, idle, pointless, almost anti-philosophical¹²².(Lycan, 2006: 148-49)

Hay dos posibles actitudes respecto de este asunto. Uno puede ser un optimista o un pesimista. Los optimistas creen que el mero fracaso actual en el intento de solucionar el Problema de Gettier no debe desalentarnos. Seguramente encontraremos una solución adecuada en el futuro. Los pesimistas creen que debe haber alguna razón que explique nuestro fracaso sistemático a lo largo de los años. Debe haber un supuesto falso en la discusión, o algún tipo de problema metodológico. No necesitamos más trabajo positivo en la misma dirección. Necesitamos un cambio de dirección. Lycan expone con claridad las dos actitudes:

¹²² Como nota curiosa, Lycan nos informa que el propio Gettier no se ha mostrado interesado en la literatura que lleva su nombre(2006: 149).

It is well to remind ourselves that no effort of analytic philosophy to provide strictly necessary and sufficient conditions for a philosophically interesting concept has ever succeeded. And there should be a lesson in that. Yet the Gettier project still seems to have outstripped all others in the extent of its failure; why did the other analytic projects never reach the extremes of futile complexity that the Gettier industry did? More deeply, *is there something wrong with the Gettier project? Does it rest on some false presupposition? What I shall call the 'Gettier Problem problem' is that of explaining what is distinctively wrong with the Gettier project.* There have been a number of attempts over the years. My purpose in this paper is to survey and evaluate those. I shall argue that there is nothing wrong with the project properly conceived, and that work on it should proceed, though on a basis slightly different from the original one¹²³.(Lycan, 2006: 150)

Lycan es un optimista. Él cree haber encontrado una solución para el Problema de Gettier. El lector podrá juzgar por sí mismo el éxito de su empresa particular. Ahora bien, es obvio que puede haber ventajas teóricas en el pesimismo. Si somos pesimistas nos desentendemos de una tarea que ha mostrado ser considerablemente difícil: ofrecer algún tipo de reparación para la definición tradicional del conocimiento. No sólo eso: si el pesimismo termina por triunfar, sobre todo si lo hace con base en argumentos dignos de atención, habremos invertido nuestro tiempo en buscar alternativas razonables para la Epistemología tradicional, en lugar de construir teorías basadas en un supuesto falso.

Pero cuidado: obviamente los pesimistas tienen una tarea sustantiva que enfrentar. Cuando menos, deben ofrecer argumentos de principio a favor de su pesimismo. Y deben mostrarnos cuál es el presupuesto falso del Problema de Gettier. No voy a defender el pesimismo. Pero vale la pena mencionar dos maneras en las que uno puede volverse pesimista: 1) En primer lugar, como vimos, uno puede tener cierto desencanto con la naturaleza de la discusión. No es sólo que no se ha alcanzado un consenso y que toda redefinición ha sido objeto de contraejemplos cada vez más elaborados. No se trata únicamente de la existencia

¹²³ Las cursivas son agregadas.

de evidencia inductiva a favor del fracaso futuro de todo intento de reparación. Lo que parece suceder es que la discusión no va hacia ningún lugar productivo. Esto es lo que está detrás del desánimo de muchos filósofos. Las nuevas elaboraciones teóricas parecen motivadas únicamente por el deseo de remendar una definición, que alguna vez resultó atractiva, pero no parecen iluminar de modo satisfactorio el concepto de conocimiento. 2) En segundo lugar, uno puede resultar parcial o totalmente convencido por algunos de los argumentos de principio que se han ofrecido a favor del pesimismo (Zagzebski, 1994); (Floridi, 2004); (Church, 2013).

El No-Factualismo puede ofrecernos una posible solución pesimista para el Problema del Problema de Gettier. Si el pesimismo sobre el Problema del Problema de Gettier está justificado, esta puede ser otra ventaja de adoptar una teoría de este estilo. Según el No-Factualismo, las OAC no cumplen una función descriptiva en nuestro lenguaje. El problema de Gettier tiene un presupuesto falso: que las OAC tienen condiciones de satisfacción, que saber que *p* expresa un predicado que es satisfecho en caso de que se cumplan ciertas condiciones descriptivas, que podemos descubrir. Una vez abandonado ese supuesto, podemos abandonar la discusión.

Una aparente ventaja de esta alternativa pesimista es que tal parece que, al adoptarla, evitamos uno de los defectos cruciales que señala Lycan respecto de algunas de las posturas pesimistas: su no especificidad. Por ejemplo, un cierto tipo de filósofo wittgensteniano puede señalar que, en contra del proyecto de análisis conceptual clásico, ningún concepto interesante puede analizarse apelando a un conjunto de condiciones necesarias y suficientes. Pero ello no explica por qué ha venido creciendo un clima intelectual de acuerdo con el cual hay algo particularmente errado en el proyecto de solucionar el problema de Gettier (Lycan, 2006: 158). Claro está: todo el proyecto de análisis conceptual clásico podría estar equivocado. Sin embargo, es mucho más oneroso ofrecer argumentos a favor de esta conclusión hiper-radical que hacerlo para el caso particular de la literatura

sobre el Problema de Gettier. Si el No-Factualismo es correcto, todavía podemos suponer que hay, o habrá en el futuro, proyectos exitosos de análisis conceptual clásico¹²⁴.

¿Cuán radical es la alternativa no-factualista? ¿Realmente deberíamos adoptarla? ¿Qué tipo de nuevas investigaciones sugiere? ¿Cómo dialoga con otros problemas clásicos, como el del valor del conocimiento? Estas y otras interrogantes deben esperar a ser respondidas en otra ocasión.

¹²⁴ Además, se evita de este modo un defecto específico de este proyecto wittgensteniano: al parecer, como señala Lycan, el concepto de saber no funciona de acuerdo a parecidos de familia(2006: 158-60). Lycan nos pide que consideremos el caso de S quien tiene una cantidad impresionante de evidencia de que p, no tiene la más mínima razón para dudar acerca de que p y no está en un escenario de Gettier. Entonces razona Lycan, si dejamos de lado el Escepticismo, claramente S sabe que p. Pero supongamos ahora que S satisface todas esas condiciones excepto la condición de no estar en un escenario Gettier. Entonces, intuitivamente, S no sabe que p. S no es un conocedor (imperfecto) de que p. Ello pone cierta presión sobre la imagen wittgensteniana de los parecidos de familia.

Referencias

- Albritton, Rogers. 1995. Comments on "Moore's paradox and self-knowledge". *Philosophical Studies* 77 (2-3):229-239.
- Austin, J. L. 1962. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- — —. 1970. *Philosophical Papers (Of) J.L. Austin*. Edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock. Oxford, Clarendon Press.
- Bach, Kent. 1987. On Communicative Intentions: A Reply to Recanti. *Mind & Language Mind & Language* 2 (2):141-154.
- — —. 2011. Speech Acts. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: Routledge.
- Barceló Aspeitia, Axel Arturo 2012. Semantic and Moral Luck. *Metaphilosophy* 43 (3):204-220.
- Blaauw, Martijn. *Epistemological Contextualism*. Rodopi 2005. Available from <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=556687>.
- Brown, Jessica, y Herman Cappelen. 2011. *Assertion: new philosophical essays*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Burnett, Heather. 2012. The Puzzle(s) of Absolute Adjectives. On Vagueness, Comparison, and the Origin of Scale Structure. *UCLA Working Papers in Linguistics*, N°16.
- Cross, Troy. 2010. Skeptical Success. *Oxford Studies in Epistemology* 3:35-62.
- Cherry, Christopher. 1973. Regulative Rules and Constitutive Rules. *The Philosophical Quarterly* 23 (93):301-315.
- Chrisman, Matthew. 2007. From Epistemic Contextualism to Epistemic Expressivism. *Philosophical Studies* 135 (2):225-254.
- Church, Ian M. 2013. Getting 'Lucky' with Gettier. *European Journal of Philosophy* 21 (1):37-49.

- de Almeida, Claudio. 2001. What Moore's Paradox Is About. *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (1).
- DeRose, Keith. 1992. Contextualism and Knowledge Attributions. *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (4):913-929.
- — —. 1995. Solving the Skeptical Problem. *The Philosophical Review* 104 (1):1-52.
- — —. 2009. *The case for contextualism*. Oxford; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- — —. 2010. Insensitivity is back, baby! *Philosophical Perspectives* 24 (1).
- DeRose, Keith, y Ted A. Warfield. 1999. *Skepticism : a contemporary reader*. New York: Oxford University Press.
- Dretske, Fred. 2005. The case against Closure. En *Contemporary Debates in Epistemology*, edited by M. steup, Sosa Ernest. Malden: Blackwell.
- Dretske, Fred I. 2000. *Perception, knowledge, and belief : selected essays*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Dummett, Michael A. E. 1973. *Frege. Philosophy of language*. New York: Harper & Row.
- Engel, Mylan. 2004. What's Wrong with Contextualism, and a Noncontextualist Resolution of the Skeptical Paradox. *Erkenntnis* 61 (2-3):203-231.
- Feldman, Richard. 1999. Contextualism and Skepticism. *Nous* 33 (s13):91-114.
- Floridi, L. 2004. On the logical unsolvability of the Gettier problem. *Synthese* 142 (1):61 - 79.
- Gendler, Tamar, y John Hawthorne. 2010. *Oxford studies in epistemology. Volume 3*. Oxford: Oxford University Press.
- Gettier, Edmund L. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23 (6):121-123.
- Gomez Torrente, Mario. 2005. El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y fundamentos. *Dianoia* 50 (55):55-94.

- Greco, John. 2000. *Putting skeptics in their place: the nature of skeptical arguments and their role in philosophical inquiry*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Green, Mitchell S., y John N. Williams. *Moore's paradox new essays on belief, rationality, and the first person*. Clarendon Press ; Oxford University Press 2007. Available from <http://site.ebrary.com/id/10271430>.
- Grice, H. P. 1989. *Studies in the way of words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hales, Steven D. 1997. A consistent relativism. *Mind* 106 (421):33-52.
- — —. 2011. *A Companion to Relativism*: Wiley-Blackwell.
- Halley, Megan *Negotiating Sexuality: Adolescent Initiation Rituals and Cultural Change in Rural Southern Tanzania*. Case Western Reserve University / OhioLINK 2012. Available from http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=case1327594508.
- Hawthorne, John. 2005. The case for Closure. En *Contemporary Debates in Epistemology* edited by M. Steup, Sosa Ernest. Malden Blackwell.
- Kaplan, David. *Themes from Kaplan*. Oxford University Press 1989. Available from <http://site.ebrary.com/id/10278612>.
- Kennedy, Christopher. 2007. Vagueness and Grammar: The Semantics of Relative and Absolute Gradable Adjectives. *Linguistics and Philosophy* 30 (1):1-45.
- Kolbel, Max. 2010. Literal force: a defense of conventional assertion. En *New waves in philosophy of language*, edited by S. Sawyer. New York: Palgrave Macmillan.
- Kriegel, Uriah. Moore's Paradox and the Structure of Conscious Belief. *Erkenntnis* 61 (1):99-121.
- Lewis, David. 1979. Scorekeeping in a language game. *J Philos Logic Journal of Philosophical Logic* 8 (1).

- Lycan, William G. 2006. On the Gettier problem problem. En *Epistemology Futures*, edited by S. C. Hetherington: Oxford University Press.
- MacFarlane, John. 2005. The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions. En *Oxford Studies in Epistemology 1*, edited by T. S. y. H. J. Gendler: Oxford: Clarendon Press.
- — —. 2007. Relativism and disagreement. *Philosophical Studies* 132 (1):17-31.
- — —. 2011. What is Assertion? En *Assertion: New Philosophical Essays*, edited by B. J. C. Herman: Oxford University Press.
- Moore, G. E. 1959. *Philosophical papers*. London; New York: Allen and Unwin; Macmillan.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- — —. 1999. Chapter 10 Philosophical Investigations. En *Skepticism: a contemporary reader*, edited by K. DeRose, Warfield Ted A. New York: Oxford University Press.
- Okasha, Samir. 1999. Epistemic Justification and Deductive Clousure. *Crítica* XXXI (92):37-50.
- Prien, B. 2012. Socially Constituted Actions and Objects. *GRAZER PHILOSOPHISCHE STUDIEN* 85:187-212.
- Pritchard, D. 2005. Neo-Mooreanism versus Contextualism. *GRAZER PHILOSOPHISCHE STUDIEN* 69:1-24.
- Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Vol. 1: Cambridge University Press.
- Rosenthal, David M. 1995. Moore's Paradox and Consciousness. *Philosophical Perspectives* 9:313-333.
- Ruben, David-Hillel. 1997. John Searle's The Construction of Social Reality. *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (2):443-447.

- Rysiew, Patrick. 2001. The Context-Sensibility of Knowledge Attributions. *Nous* 35 (4):477-514.
- Schiffer, Stephen. 1996. Contextualist Solutions to Scepticism. *Proceedings of the Aristotelian Society* 96:317-333.
- Searle, John R. 1969. *Speech acts : an essay in the philosophy of language*. London: Cambridge University Press.
- Searle, John R., y Daniel Vanderveken. 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
- Shoemaker, Sydney. 1995. Moore's paradox and self-knowledge. *Philos Stud Philosophical Studies* 77 (2-3):211-228.
- Shopen, Timothy. 2007. *Language typology and syntactic description. Vol. 1, Clause structure*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Sosa, Ernest. 1999. How to Defeat Opposition to Moore. *Nous* 33 (s13):141-153.
- Stalnaker, Robert. 1974. Pragmatic Presuppositions. En *Context and Content*, edited by R. Stalnaker: Oxford University Press.
- — —. 1999. *Context and content : essays on intentionality in speech and thought*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Stanley, Jason. *Language in context selected essays*. Oxford University Press 2007. Available from <http://site.ebrary.com/id/10194231>.
- Stroud, Barry. 1984. *The significance of philosophical scepticism*. Oxford [Oxfordshire]; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- — —. *Understanding human knowledge philosophical essays*. Oxford Univ. Press 2000. Available from <http://site.ebrary.com/id/10288436>.
- Unger, Peter 1986. The Cone Model of Knowledge. *Philosophical Topics* 14:125-78.
- Unger, Peter K. 1975. *Ignorance : a case for scepticism*. Oxford [Eng.]: Clarendon Press.
- — —. 1984. *Philosophical relativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- — —. 2006. *Philosophical papers Vol. 1 Vol. 1*. Oxford [u.a.: Oxford Univ. Press.

- White, Roger. 2006. Problems for Dogmatism. *Philosophical Studies* 131 (3):525-557.
- Williamson, Timothy. 1996. Knowing and Asserting. *The Philosophical Review* 105 (4):489-523.
- — —. 2000. *Knowledge and its limits*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*. México; Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de México ; Editorial Crítica.
- — —. 1997. *Observaciones filosóficas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, Ludwig, G. E. M. Anscombe, y G. H. von Wright. 1969. *On certainty*. Oxford: Blackwell.
- Zagzebski, Linda. 1994. The inescapability of Gettier problems. *Philosophical Quarterly* 44 (174):65-73.