

Contextualismo y escepticismo*

Ernest Sosa

ABSTRACT

Contextualism has gained center stage in epistemology mainly through its way with the skeptic, from the early days of “relevant alternatives” to important recent publications. Although the author himself accepts elements of contextualism, this article details reservations about its use in epistemology, and in particular about its use to dispose skepticism.

RESUMEN

El contextualismo se ha situado en el centro del escenario epistemológico principalmente por su respuesta al escéptico, desde los primeros días de las “alternativas relevantes” hasta las importantes publicaciones recientes. Aunque el autor acepta aspectos del contextualismo, este artículo expone con detalle algunas reservas acerca de su uso en epistemología, en particular acerca de su uso para verse libre del escepticismo.

El contextualismo se ha situado en el centro del escenario epistemológico principalmente por su respuesta al escéptico, desde los primeros días de las “alternativas relevantes” hasta las importantes publicaciones recientes. Aunque acepto aspectos del contextualismo, voy a especificar algunas de mis reservas acerca de su uso en epistemología, en particular acerca de su uso para refutar al escéptico.

I. ¿ES ESTO EPISTEMOLOGÍA?

1. A través del ascenso metalingüístico, el contextualismo sustituye una pregunta dada por otra pregunta, relacionada pero diferente. El contextualista pregunta, a propósito de las palabras que formulan la pregunta original, cuándo son aplicables correctamente esas palabras. El que la pregunta sustituta del contextualista sea relevante para la pregunta original dependerá, por tanto, de si esas palabras son ambiguas. El hecho de que las palabras sean aplicables correctamente a la vez que significan algo diferente de lo que significan en la formulación de una pregunta, no tiene por qué ser relevante para esa pregunta. Para evitar que sea irrelevante, se ha de exigir que las palabras que le interesan

al contextualista sean aplicables sin cambio de significado. Pero tampoco esto es suficiente, puesto que incluso palabras que significan lo mismo pueden ser usadas correctamente sin que ello afecte a la pregunta original, como cuando las palabras incluyen una expresión deíctica. “Yo estoy cansado ahora” es verdadero cuando es dicho por un corredor de maratón al llegar a la meta, pero no tiene relación alguna con la pregunta sobre si yo estoy cansado ahora.

La *falacia contextualista* es la inferencia falaz de una respuesta a una pregunta a partir de información acerca del uso correcto de las palabras en su formulación. (Con esto no se quiere sugerir que es inevitablemente falaz inferir una respuesta a una pregunta a partir del uso correcto de determinado vocabulario en cuyos términos se ha planteado esa pregunta.)

¿Es el contextualismo en epistemología culpable de cometer la falacia contextualista? El contextualismo en epistemología se ocupa principalmente de los mecanismos de fijación de umbrales. Las palabras usadas, principalmente el verbo “saber” y derivados, señalan si uno se halla por encima de un umbral respecto a una o varias dimensiones. Así, uno puede necesitar estar suficientemente confiado y justificado, y su creencia debe quizás proceder de una fuente suficientemente fiable, y ser suficientemente poco susceptible de ser falsa. En cada caso la creencia debe hallarse por encima de un determinado umbral, un umbral fijado de manera variable por el contexto en el que se usa el vocabulario epistémico relevante.

¿Es, entonces, el vocabulario que depende del contexto para la fijación de umbrales menos susceptible de caer en la falacia contextualista que el vocabulario deíctico o ambiguo? Con independencia de que dicho vocabulario sea él mismo “deíctico” o “ambiguo”, implica en cualquier caso un umbral fijado por el contexto de uso.

Tradicionalmente, la epistemología ha investigado la naturaleza, las condiciones y la extensión del conocimiento humano. Cuando se reflexiona sobre tales cuestiones en la intimidad del propio pensamiento, o cuando se discuten en un seminario o en una revista, los umbrales relevantes pueden diferir de los fijados en contextos más ordinarios. Así pues, nuevamente la pregunta surge de manera natural: suponiendo que el vocabulario epistémico se aplica correctamente en contextos que fijan un umbral distinto del de la investigación epistemológica, ¿cuán relevante puede ser eso para las preguntas epistemológicas acerca de la naturaleza, las condiciones y la extensión del conocimiento humano?

El contextualismo epistémico reciente destaca la tesis siguiente:

CE: Oraciones de la forma “*S* sabe que *p* en *t*” son evaluables en cuanto a su verdad sólo en relación con un contexto de uso *C*.

Dos personas que afirmen esa misma oración pueden, sin embargo, tener razón o equivocarse, respectivamente, a causa de los distintos contextos de uso.

Ese contextualismo ha sido aplicado de manera muy dramática al problema del escepticismo. El contextualista se halla en una posición (y a menudo en un estado de ánimo) tal que concede que en el contexto de la reflexión filosófica es *falso* decir “Sé que tengo una mano”, a la vez que insiste en que en contextos ordinarios (en casa, en el mercado o en el pabellón de deportes) *no es falso sino verdadero* decir la misma cosa y muchas otras como ella. Esta aplicación ha sido muy persuasiva, y merece ser estudiada.

La tesis principal del contextualismo epistémico (CE) tiene una plausibilidad considerable como tesis de la lingüística o de la filosofía del lenguaje¹. Sin embargo, es posible que se haya ido demasiado lejos al aplicarla a la epistemología; o al menos eso voy a defender aquí. A continuación, considérense los siguientes ejemplos.

2. Los resultados obtenidos en lingüística o en filosofía del lenguaje acerca de las condiciones de verdad de oraciones como “*S* sabe que *p*” podrían tener relación con las preguntas planteadas en el despacho, el aula o la revista de filosofía, acerca de la naturaleza, las condiciones y la extensión del conocimiento humano. Pero ¿exactamente cómo? Incluso si la emisión de esa oración es a menudo verdadera, ¿qué relación podría tener eso con la epistemología? Dado lo que se ha mostrado, o al menos argumentado, podría ser tan poco relevante como (a1) lo es para (a2), o (b1) para (b2).

(a1) La gente emite a menudo verdades cuando dice “Alguien me quiere”.

(a2) ¿Me quiere alguien en absoluto?

(b1) La gente emite a menudo verdades cuando dice “Los bancos guardan tesoros”.

(b2) ¿Guardan tesoros los bancos [de los ríos]?

Podría preocuparme que nadie me quiera, e incluso concluir que eso podría ser verdad; si a continuación me doy cuenta de que la gente que dice “Alguien me quiere” a menudo tiene razón, no me sentiré reconfortado. Como buscador de tesoros en el Amazonas, me pregunto si los bancos [de los ríos] a menudo guardan tesoros, para lo cual es irrelevante que en otros contextos la gente tenga razón al decir “Los bancos [instituciones financieras] a menudo guardan tesoros”.

Con esto no se pretende refutar el contextualismo. En particular, no estoy cuestionando CE. Ni siquiera estoy afirmando que CE sea completamente irrelevante para el conjunto de cuestiones que constituyen la reflexión epistemológica. No obstante, la comparación con (a1)/(a2) y (b1)/(b2) sí que lleva a plantearse cuáles son las diferencias entre esas parejas y la siguiente:

(c1) La gente emite a menudo verdades cuando dice “Sé que hay manos”.

(c2) ¿Sabe la gente en algún momento que hay manos?

((c2) se presenta como una cuestión que podría surgir en el curso de la reflexión filosófica, en una revista de filosofía, o en una conferencia. Me refiero a la cuestión *de si la gente sabe en algún momento que hay manos*, la cual ha de diferenciarse de la pregunta interrogativa “¿Sabe la gente en algún momento que hay manos?”)

Más aún, ni (a1) ni (b1) ni (c1) entrañan la oración correspondiente siguiente:

(a1') La gente emite a menudo verdades cuando dice que alguien me quiere.

(b1') La gente emite a menudo verdades cuando dice que los bancos guardan tesoros.

(c1') La gente emite a menudo verdades cuando dice que sabe que hay manos.

Por consiguiente, de (c1) ni siquiera puede inferirse claramente *que la gente tiene razón cuando, en contextos ordinarios, declara saber cosas*. No se sigue aunque sólo sea porque no se sigue que la gente declare, en un contexto ordinario, que *sabe* cosas, por oposición a realizar emisiones de la forma “Sé que tal-y-tal”.

Por tanto, la línea contextualista procedente de CE no apoya, para nosotros los filósofos, la idea de que *después de todo la gente sabe cosas en contextos ordinarios*. Ni tampoco apoya la idea de que los hablantes a menudo tienen razón cuando *dicen* que la gente sabe cosas. Esto limita el interés y la relevancia epistemológicos del contextualismo del tipo CE, a pesar de su interés e importancia como tesis lingüística.

3. La palabra “amor” parece ser tanto ambigua como relativa al contexto. Puede connotar buena voluntad altruista o atracción sexual; y en el caso de que sea lo primero, los estándares pueden variar según el contexto, al variar el requisito de altruismo. En un contexto, con un significado —por ejemplo, cuando la Madre Teresa es considerada para la santidad—, alguien podría preguntarse cuánto “amor” verdadero existe en el mundo. El que abunde la atracción sexual tiene entonces una relevancia dudosa. Dado el contenido real de la pregunta en ese contexto, ¿cuán relevante puede ser el hecho de que esté garantizada la verdad de “Te amo”, dicho por la persona excitada sexualmente?

Así, una oración interrogativa puede ser relativa al contexto porque contiene una expresión deíctica o una ambigua. En ninguno de esos casos la pregunta planteada al usar esa oración interrogativa tiene por qué tener rela-

ción alguna con la pregunta al plantearla en otro contexto. ¿Hay otras formas de dependencia contextual en las que la relevancia a través de contextos diferentes sea más probable? Considérese la palabra *unívoca* “amor”, cuya atribución correcta dependerá de características variables del contexto de atribución. En ese caso, “Existe mucho amor en el mundo” podría ser verdadero en contextos distintos a nuestro contexto actual, de tal manera que podría seguir teniendo relación con *nuestra* pregunta “acerca de si existe mucho amor en el mundo”. De algún modo, al menos seguimos hablando del “mismo tipo de cosa”. Nos preguntamos si existe una medida elevada de un determinado desiderátum, a lo que se responde que aunque podría no encontrarse nunca esa medida elevada, se encuentran ocasionalmente medidas inferiores. Lo importante es que por lo menos hablamos de lo mismo. (Esto ha de contrastarse con los casos de expresiones ambiguas o deícticas.)

El contextualismo gana en relevancia epistémica si la variación contextual pertinente se refiere sólo a las medidas necesarias de un determinado desiderátum compartido. El contextualismo epistémico podría ser relevante para la epistemología, después de todo, si hay una dimensión relevante —por ejemplo, la justificación epistémica— cuyos niveles no pudiéramos alcanzar nunca, no para satisfacer al escéptico, aunque sí que alcanzamos niveles inferiores a menudo en la vida ordinaria.

Más aún, podría allanarse el camino que va de la emisión correcta de *A* “*S* sabe que *p*” a la afirmación correcta de *A* de que *S* sabe que *p*, si tales emisiones tienen que ser valoradas en relación con contextos situados en una única dimensión. Así, el camino queda tal vez *allanado*, pero no legitimado por encima de toda duda razonable. Considérese, si no, el paso de la premisa de que *A* ha emitido correctamente “*S* es alto” a la conclusión de que *A* ha *dicho* que *S* es alto. ¿Se trata de un paso legítimo? Un entrenador de baloncesto se queja de que Juan Nuevo “es bajo”. ¿Ha *dicho* que Juan es bajo, y por tanto ha dicho la verdad? Es plausible que sí, dado que Juan mide un metro ochenta. Y, sin embargo, cuando un transeúnte considera que Juan “no es bajo”, es igualmente plausible que haya *dicho* que Juan no es bajo, y también parece tener razón, y con la misma plausibilidad. Contradicción. Por tanto, el paso del emitir al decir sigue siendo cuestionable, incluso si las variaciones contextuales relevantes *son* variaciones de umbral en una única dimensión, a saber la altura desde la cabeza hasta los pies.

Así pues, las cuestiones de mayor interés en epistemología parecen ser independientes del contextualismo. Lo que ayuda a que lo contextual sea relevante para la epistemología es el “*desideratum* compartido” que sobrevive a los cambios de contexto, desde el despacho al mundo ordinario, al dar lugar a preguntas que pueden ser tratadas sin rodeos metalingüísticos. Por ejemplo:

¿Es la justificación epistémica cuestión de grado, de modo que, aunque nunca seamos capaces de alcanzar los niveles requeridos por los escépticos, alcanzamos (a menudo) niveles inferiores (pero considerables)?

Pero queda otra preocupación. ¿Acaso los argumentos de los escépticos se refieren sólo a la obtención de un cenit a lo largo de una gradación de justificación epistémica? ¿O acaso los argumentos escépticos más poderosos e interesantes se refieren más bien a si podemos siquiera progresar *a una distancia cualquiera* desde el nadir de la justificación? Si se trata de esto último, nuevamente, aunque ahora de modo diferente, las consideraciones contextualistas tendrían una relevancia limitada contra el escéptico.

Nuestro concepto de conocimiento tiene varias dimensiones, cada una de las cuales incluye un umbral: (a) “creencia”: ¿cuán confiado se ha de estar?; (b) “justificación”: ¿cuánto apoyo racional necesita la creencia?; (c) “fiabilidad”: ¿cuán fiables son las propias fuentes o facultades operativas?; (d) “seguridad”: ¿con cuánta facilidad podría haberse equivocado uno; cuán remota es la posibilidad de un desajuste creencia/hecho? Las contribuciones más características del nuevo contextualismo se ocupan principalmente de nuestros mecanismos de fijación de umbrales. El contextualismo ilumina esta cuestión, y su luz no se debilita aquí, incluso si, como defiende, las cuestiones más importantes de la epistemología tienen que ver más bien con la identidad y la naturaleza de las dimensiones relevantes cuyos umbrales han de fijarse.

Si aquí y ahora me pregunto

(a) si la gente sabe algo acerca del mundo externo,

no me estoy preguntando

(b) si se tiene razón al decir “La gente sabe algo acerca del mundo externo”.

Más aún, si la segunda pregunta no es irrelevante en relación con la primera, ha de ser así en virtud de algunas características de la expresión “saber” que la distinguen de expresiones deícticas o ambiguas. Yo no rechazo la pregunta (b) como irrelevante en relación con la pregunta (a), aunque me hace dudar el hecho de que la verdad del transeúnte “Juan no es bajo” parezca irrelevante para la pregunta del entrenador de baloncesto “acerca de si Juan es bajo”. Aunque nuestras creencias no alcancen los niveles deseados en determinadas dimensiones, podrían alcanzar niveles inferiores, lo cual podría no ser irrelevante en relación con nuestro deseo original. No obstante, ¿cuán significativo es el hecho de que nuestro uso de la expresión “saber” en otros contextos requiera sólo niveles inferiores para su correcta atribución? A mí me parece que lo más interesante es que al menos alcanzamos esos niveles inferiores en

la misma dimensión o dimensiones, con independencia de que la expresión “saber” sea aplicable correctamente sobre esa base en otros contextos. La cuestión más interesante es la siguiente: ¿cuáles son las dimensiones adecuadas para la valoración de una creencia al determinar si cuenta como conocimiento? ¿Cuáles son las dimensiones que nos interesan cuando queremos que nuestras creencias nos proporcionen conocimiento, cuando queremos saber cosas?

Curiosamente, el ascenso metalingüístico del contextualismo no parece afectar a ninguna de estas preguntas. Supóngase que no sólo cambia la fijación de umbrales al variar el contexto de atribución del ordinario al filosófico. Supóngase que el cambio de contexto trae consigo además una variación de dimensiones. En ese caso, el que una creencia cuente como “conocimiento” en alguno de esos contextos, el ordinario y el filosófico, parecería irrelevante respecto de si cuenta como tal en el otro, tan irrelevante como lo es la posición de algo en una dimensión respecto a su posición en una dimensión independiente.

4. *Objeción.* ¿Es lo anterior injusto con los contextualistas? Los contextualistas no proponen la tesis CE sin más. Realizan afirmaciones más concretas acerca de los factores contextuales específicos que afectan a la fijación del umbral o de los umbrales relevantes. Y estas afirmaciones harían que su opiniones fueran especialmente relevantes para la epistemología, al menos en los sentidos siguientes. Primero, la teoría contextualista más completa daría resultados respecto a cómo es aplicable correctamente el vocabulario del conocimiento en el contexto de la investigación filosófica, en cuyo caso seríamos capaces, después de todo, de descender semánticamente (o por lo menos lingüísticamente) en busca de respuestas directas a nuestras preguntas. Más aún, como epistemólogos nos interesa el uso del vocabulario epistémico, incluso en contextos ordinarios, no filosóficos.

Respuesta. Las disputas terminológicas y territoriales son monótonas, y se han de evitar si es posible; por lo tanto, no defiendo que el contextualismo no sea epistemología, ni tampoco que carezca de todo interés epistemológico. Tan sólo he defendido que su interés es “limitado” en la manera especificada.

Más aún, no considero que CE sea todo el contenido del contextualismo, sino sólo una tesis “destacada” del contextualismo. Cuando manifiesto mis dudas sobre la relevancia epistemológica del contextualismo, de hecho mi objetivo son formas más completas de contextualismo, y estoy pensando en algo especificable de la manera siguiente.

A menudo se piensa que el contextualismo muestra cómo, aunque no tenemos conocimiento de asuntos ordinarios en contextos filosóficos (por ejemplo, si uno tiene manos), a menudo sí tenemos conocimiento de esos mismos asuntos en contextos ordinarios. Pero sencillamente de la postura

contextualista no se sigue esto, a pesar de que los defensores del contextualismo se manifiesten como si se siguiera. ¿Por qué tiene esto importancia?

Considérese la investigación acerca de la naturaleza, las condiciones y la extensión de cualquiera de los productos siguientes: la libertad, la felicidad, la supervivencia (la identidad personal a través del tiempo) y la justicia. Y compárese con la investigación acerca del comportamiento social de las hormigas, que por supuesto podría realizarse sin menor brillantez y ardiente curiosidad. Sin embargo, sería raro mostrar preocupación por si las hormigas disfrutaban de vida social. Esto contrasta con nuestros productos filosóficos, cada uno de los cuales no sólo queremos comprender, sino también poseer.

Cada uno de esos deseos “filosóficos” se puede expresar en términos que son asimismo usados de diversas maneras según cambiemos los contextos de uso. Más aún, podemos encontrarnos con que, al aplicárnoslos a nosotros mismos en la vida cotidiana, esos términos se usan a menudo correctamente. Por tanto, si pudiéramos concluir que se posee el producto de manera ordinaria cuando quiera que el término correspondiente se aplica correctamente en la vida ordinaria, por supuesto ello sería relevante para nuestro conjunto de cuestiones relevantes. Desafortunadamente, sería falaz sacar esa conclusión, un caso de la falacia contextualista.

Por conversaciones con alumnos de licenciatura y gente ordinaria, estoy convencido de que el término “saber” y sus derivados se usan a veces de manera tal que es verdadero que los medievales “sabían” que la tierra era plana (una opinión confirmada por el *Oxford English Dictionary*). En algunos contextos ordinarios, si alguien está muy seguro de que *p*, eso hace que sea verdadero decir que “sabe” que *p*. ¿Puede ser esto pertinente para nuestro interés por comprender la naturaleza, las condiciones y la extensión de ese producto filosófico que perseguimos constantemente, a veces con un coste elevado: a saber, el conocimiento? Claro que no. Ni tampoco deberíamos concluir que, al menos en algunos contextos ordinarios, se podría decir que nuestros antepasados medievales disfrutaron del conocimiento de que la tierra es plana. El que algunos estudiantes lo llamen “conocimiento” no es en absoluto suficiente para que lo sea, aunque la atribución sea correcta en su contexto, de acuerdo con su definición.

Ésta es la manera específica en la que he manifestado mis dudas acerca de la relevancia del contextualismo para la epistemología, relevancia que, según defiendo, es limitada de varias maneras, pasadas por alto debido a formulaciones imprudentes o defectuosas.

Tenemos razones especiales para resistir el cambio conceptual en filosofía, razones que no sirven de manera generalizada en la investigación intelectual, como por ejemplo en la investigación científica. Algunas cosas nos preocupan poco, como el comportamiento social de las hormigas (el comportamiento como tal, por oposición al hecho de conocerlo, explicarlo, etc.), pero otras tienen una importancia mayor. Y la filosofía no tiene el monopolio sobre los productos deseados. (Recuérdese el deseo del

sobre los productos deseados. (Recuérdese el deseo del entrenador de que sus refuerzos sean altos.) Asimismo, los casos varían con respecto a qué cantidad del deseo original sobrevive al cambio conceptual. El incremento del conocimiento de las ballenas con el tiempo requirió una nueva conceptualización y una nueva categorización, a la luz de los *desiderata* intelectuales de simplicidad y poder explicativo. Ese cambio conceptual encontró poca resistencia en un deseo especial de que haya peces o de comer pescado. Tras el cambio se siguió satisfaciendo ese deseo de manera suficiente sin inconvenientes, de modo que con la nueva ordenación una parte suficiente del viejo deseo, o algo cercano a él, pudo sobrevivir ileso.

En este sentido, nuestros deseos de productos filosóficos tienden a ser diferentes. A veces se ha argumentado que no es así, que podríamos establecer una nueva conceptualización y seguir conservando todo lo que realmente nos importaba de nuestro interés original. El ejemplo reciente más famoso es el argumento de Parfit según el cual lo importante de la supervivencia son determinadas relaciones causales que no llegan a garantizar la supervivencia como tal. Asimismo, los teóricos del error respecto de lo evaluativo y lo normativo se contentarían con eliminar los conceptos evaluativos o normativos pertinentes, y sustituirlos por alternativas menos divergentes de la realidad.

Mi tesis es simplemente la siguiente. No es algo obvio que los umbrales inferiores de los contextos ordinarios sean pertinentes para nuestros intereses en un contexto filosófico en el que se fija el umbral en un punto superior. Es algo que ha de ser considerado, y quizás argumentado, caso por caso. Algunos casos resultarán ser como el del entrenador de baloncesto que quiere a alguien “alto”, y para quien sería irrelevante que la gente sobrepase fácilmente el umbral fijado por algunos estudiantes. Por otra parte, alguien que desee felicidad y amor en el mundo presumiblemente preferirá, guiado por el mismo conjunto de intereses, la ausencia de odio y sufrimiento, aunque no se alcancen sus productos preferidos. Supóngase que lo mismo sucede con el conocimiento: supóngase que, trabajando con el mismo conjunto de intereses, deseamos creencias que estén al menos medianamente bien justificadas, y que sean medianamente seguras, y que estemos medianamente confiados respecto a ellas, y preferimos esas creencias a las que caen por debajo de ellas en esos aspectos, y lo preferimos incluso en aquellos casos en los que nos encontramos muy por debajo de los niveles deseados de confianza, seguridad y justificación racional. Si es así, el hecho de que la expresión “conocimiento” se aplique correctamente según los umbrales ordinarios inferiores es de hecho relevante para el conjunto de intereses que incluye nuestro deseo de alturas epistémicas. El caso del conocimiento es, entonces, distinto del caso del entrenador de baloncesto, y se parece más al del defensor del amor y la felicidad. Pero entonces la relevancia de las tesis contextualistas acerca de la

aplicación correcta del vocabulario del “conocimiento” en contextos ordinarios depende de la satisfacción de las condiciones especiales para diferenciar de manera relevante entre casos, poniendo a un lado al entrenador de baloncesto y a otro al defensor del amor y la felicidad. La cuestión acerca de cuáles son esas condiciones excede al contextualismo, y sigue sin parecer clara y distinta.

5. Hasta ahora he manifestado mis dudas acerca de la relación del contextualismo con la reflexión epistemológica sobre la naturaleza, las condiciones y la extensión del conocimiento humano, *dondequiera que se encuentre ese conocimiento, en el aula o en el mercado*. No obstante, incluso si mis dudas tienen buenos fundamentos, el contextualismo podría seguir teniendo una importante relevancia para la epistemología, por su relación con algún problema central de la disciplina. Y en justicia ha de admitirse que esto es lo que los contextualistas han acentuado especialmente: a saber, su relevancia para el problema del escepticismo. A continuación, consideremos específicamente esta cuestión.

II. UNA VERSIÓN DE CONTEXTUALISMO

II.1. *El trasfondo: el conocimiento como rastreo*

En primer lugar, recordemos algunos aspectos relevantes del trasfondo, comenzando con la cuestión de si ha de ser reflejada la naturaleza para ser conocida. Mucha gente rechaza ahora esa idea por ser una reliquia pre-postmodernista. Se nos previene contra la confusión entre causalidad y justificación, la cual se dice que no implica reflejo, sino conversación [Rorty (1979), *passim*]. Conservando esa distinción, sin embargo se podría defender que es lo primero, y no lo segundo, lo que constituye la esencia del conocimiento. Robert Nozick, por ejemplo, distingue entre reflejar y conversar, a la vez que considera lo primero como la clave de una concepción correcta del conocimiento, llamándolo “rastrear” en vez de “reflejar” [Nozick (1981), parte 3)]. Para comprender su teoría, hemos de distinguir entre dos tipos de condicional:

$V(P) \rightarrow V(Q)$	P no <i>sería</i> verdadero sin que Q fuera también verdadero
-------------------------	---

$V(P) \Rightarrow V(Q)$	P no <i>podría</i> concebirse como verdadero sin que Q fuera también verdadero
-------------------------	--

A menudo es verdadero decir: “No saldría agua de este grifo sin que la llave de paso estuviera abierta”. Raramente, si lo es alguna vez, sería verdadero decir: “No podría concebirse que saliera agua de este grifo sin que la llave de

paso estuviera abierta”. Siempre es *concebible* que alguien hubiera desconectado las cañerías del sistema normal de cañerías de la casa y que estuviera bombeando agua directamente a las cañerías con una bomba privada. No obstante, dada la situación tal y como es, nadie tiene ni la motivación ni la oportunidad de tomarse la molestia de hacer todo eso. Tal y como es de hecho la situación, saldría agua de este grifo abierto sólo si la llave de paso estuviera de hecho abierta, permitiendo que el agua de la ciudad entrara en la casa.

En virtud de esos condicionales (y omitiendo algunos detalles), la teoría del rastreo une dos condicionales: S rastrea la verdad al creer que p , y por lo tanto sabe que p , *syss* S lo cree, y tanto (a) $\text{No-}p \rightarrow \text{No-}C_S(p)$ como (b) $p \rightarrow C_S(p)$. Esto permite proponer una solución al problema de Gettier. En un ejemplo Gettier, el sujeto tiene una creencia verdadera y justificada sólo por accidente, dado que lo que hace que la creencia sea verdadera está *divorciado* de la base psicológica que la justifica. Aunque la creencia no hubiese sido verdadera, la misma base psicológica podría haber funcionado *de todos modos*, y el sujeto podría haber creído justamente lo mismo.

La teoría del rastreo se usa también para enfrentarse al escéptico. Según el escéptico, uno se queda corto cuando es incapaz de eliminar situaciones escépticas que se sabe son incompatibles con nuestro conocimiento ordinario. Pero es posible “rastrear”, y por tanto conocer, lo que se cree ordinariamente (aquí hay una mano, allí un fuego, etc.), aunque no sea posible rastrear, y por lo tanto eliminar, esas situaciones escépticas. El rastrear no está clausurado con respecto a la implicación, ni siquiera con respecto a la implicación conocida.

La teoría del rastreo está llena de buenas intuiciones, pero la extensa literatura crítica que provocó ha demostrado que es inadecuada². Veamos a continuación cómo sus intuiciones hacen posible una concepción contextualista bastante diferente y original. Como Nozick, la teoría contextualista de Keith DeRose está diseñada con un ojo puesto en el test principal de cualquier epistemología: ¿cómo hemos de enfrentarnos al escéptico? ¿Lo ignoramos, lo refutamos, lo minamos, nos unimos a él, o le damos la bienvenida como un proveedor incontestable de profundas paradojas?

II.2. Un nuevo contextualismo

La teoría de Nozick implica una conjunción considerada “abominable”: que conozco O sin conocer $\text{no-}H$ [DeRose (1995), p. 28]. A pesar de rechazar la teoría por esa razón, DeRose entresaca de ella un concepto clave para su propia respuesta al escéptico:

La creencia de que p es *sensible* *syss*: $\text{No-}p \rightarrow \text{No-}C(p)$

La creencia que p es sensible si, y sólo si, no se diera el caso de que p , uno no la creería. Mi creencia que aquí delante de mí hay ahora una mano es una creencia sensible, puesto que: si *no* hubiera ahora una mano delante de mí, no creería que la hay.

A ése se une a continuación otro concepto clave: el de la “fuerza de la propia posición epistémica”. Nuestra posición epistémica respecto a p es más fuerte cuanto más remotas sean las posibilidades menos remotas en las que creeríamos que p sin que fuera el caso que p ³.

Estos dos conceptos permiten dar una respuesta diferente al escéptico. No es suficiente simplemente, se nos dice, con seleccionar una actitud consistente hacia la proposición incluida en un argumento escéptico. Con independencia de la actitud seleccionada, un tratamiento adecuado de la paradoja requerirá también que se explique por qué cada una de las proposiciones plausibles incluidas tiene la plausibilidad que tiene⁴. En concreto, se habrá de explicar por qué las premisas del escéptico son tan plausibles. Los mooreanos no han satisfecho este requisito. Tampoco Nozick ha explicado adecuadamente el atractivo de la premisa que rechaza, que puede ser rechazada sólo pagando el precio de negar la clausura del conocimiento respecto a la implicación (y a la deducción).

DeRose satisface ese requisito explicativo con su nuevo contextualismo, según el cual a S se le atribuye correctamente el conocimiento de O sólo si la creencia de que O de S es suficientemente fuerte de acuerdo con los estándares operativos. ¿Y cuán fuerte es “suficientemente fuerte”? ¿Qué fija el umbral en un contexto dado? Una consideración crucial es la prominencia en ese contexto de una proposición H que se ha de eliminar con conocimiento, con el fin de conocer O . En un contexto en el que H tiene esa prominencia, se puede decir correctamente que S “conoce” O sólo si S evita el desajuste creencia/hecho en relación con O , llegando hasta, e incluyendo, las posibilidades menos remotas en las que sea el caso que H (y no sólo no- O). Pero en la situación escéptica H , S se equivocaría tanto al creer no- H como al creer O .

Pero el que pueda decirse con verdad en contextos *ordinarios* que uno “conoce” O no sería incompatible con lo anterior: en esos contextos, se está libre de cualquier reto escéptico. En esos contextos, estándares más relajados permiten una posición epistémica suficientemente fuerte para hacer verdadera la afirmación de que se “conoce” O . Puesto que el único requisito ahora consiste en evitar el desajuste creencia/hecho de manera suficientemente fuerte como para hacer que la propia creencia sea sensible: es decir, una creencia que no sea errónea (o sea correcta) en cualquier posibilidad que llegue hasta, e incluya, las posibilidades menos remotas en las que O sea falso.

III. UNA ACTITUD MOOREANA

III.1. Seguridad versus sensibilidad

Se han publicado serias objeciones contra la sensibilidad como requisito para el conocimiento. Considérese el sorprendente ejemplo siguiente: (c) p , y (d) No me equivoco al creer que p . Incluso cuando se rastrea y por lo tanto se puede saber que p , nunca se podría rastrear algo así como (d), precisamente porque la creencia de que (d) no podría ser sensible. Segundo contraejemplo. De camino al ascensor echo una bolsa por el conducto de la basura desde mi piso situado en una planta alta. Presumiblemente sé que mi bolsa estará en seguida en el sótano. Pero ¿y si, tras haberla echado, (increíblemente) no llegara allí? Ello se debería presumiblemente a que la bolsa se habría atascado de alguna manera en el conducto mientras bajaba (un suceso increíblemente raro), o a alguna incidencia similar. Pero nada por el estilo podría afectar a mi creencia predictiva al echarla, con lo que seguiría prediciendo que la bolsa llegaría en seguida al sótano. Por tanto, mi creencia no parece ser sensible, pero de todos modos constituye conocimiento, y puede decirse correctamente que es así [véase Vogel (1987)].

Estos problemas de sensibilidad no afectan a nuestra “seguridad”. Una creencia es sensible syss hubiera sido falsa, S no la habría mantenido (es decir, no habría sido falsa sin que S no la hubiera mantenido), mientras que una creencia es *segura* syss S no la hubiera mantenido sin que fuera verdadera. Resumiendo: la creencia $C(p)$ de S es sensible syss $\sim p \rightarrow \sim C(p)$, mientras que la creencia de S es segura syss $C(p) \rightarrow p$. Estas nociones no son necesariamente equivalentes, puesto que la ley de contraposición no es válida para los condicionales subjuntivos⁵.

DeRose proporciona una defensa convincente de la idea de sensibilidad común a los diversos tipos de oposición a Moore basados en la sensibilidad: a saber, los enfoques escéptico, del rastreo, de las alternativas relevantes, y contextualista, que comparten algún tipo de compromiso con ese requisito. Dada dicha idea, DeRose puede entonces argumentar que el escéptico tiene razón al afirmar la primera premisa del argumento de la ignorancia (AI). De acuerdo con esto, puede defender las afirmaciones ordinarias de conocimiento sólo mediante la distinción entre los contextos ordinarios en que se realizan esas afirmaciones y el contexto en el que el escéptico asevera su distintiva premisa al proponer AI. Junto a esta diferencia de contexto hay una diferencia de estándares; y a causa de esta diferencia, es incorrecto decir que se conoce O en el contexto del escéptico, a pesar de que sea correcto decirlo en un contexto ordinario.

Esa respuesta al escéptico tiene un problema. Nozick y DeRose defienden que la sensibilidad es necesaria para las atribuciones correctas de conocimiento. El requisito de que una creencia ha de ser sensible para ser (caracterizable correctamente como) “conocimiento” parece ser *prima facie*

plausible a grandes rasgos: en muchos casos, parece intuitivo que el que una creencia no sea (caracterizable correctamente como) “conocimiento” se explique por el hecho de que la creencia seguiría en su sitio aunque fuera falsa (en circunstancias determinadas por el contexto de atribución). El problema de este modo de argumentar es que hay una explicación alternativa igualmente adecuada para los casos no discutidos (no discutidos, por ejemplo, por los que optan por una actitud mooreana opuesta a la distintiva premisa 1 del escéptico, ni por los que optan por una actitud contextualista que la acepta). Según esta explicación alternativa, el (atribuir correctamente) “conocimiento” requiere seguridad, un requisito violado en los casos ordinarios citados, en los que el sujeto no sabe. No se sabe en esos casos, se dice ahora, porque nuestra creencia no es segura. Supóngase que esto se generaliza a todos los casos no problemáticos aducidos por el contextualista en defensa de su requisito de sensibilidad. Supóngase que en todos esos casos la condición necesaria podría ser tanto seguridad como sensibilidad. Y supóngase, además, que los problemas comentados brevemente arriba que afectan a la sensibilidad no afectan a la seguridad, como he defendido. Si es así, no puede defenderse la sensibilidad como el requisito correcto, con el fin de invocarlo en apoyo de la principal premisa del escéptico.

Éste es el sorprendente resultado: si optamos por la seguridad como el requisito correcto, puede defenderse una actitud mooreana, evitando el escepticismo⁶. Es decir, se satisface el requisito de que la creencia de que no-*H* sea segura: después de todo, se *creería* que no-*H* (que no se estaba tan radicalmente equivocado) sólo si fuera verdadero (que no es lo mismo que decir que se *podría* creer que no-*H* sólo si fuera verdadero). En el mundo real, y a bastante distancia del mundo real, incluidos mundos posibles bastante remotos, nuestra creencia de que no estamos tan radicalmente equivocados se ajusta al hecho de si estamos radicalmente equivocados⁷.

III.2. *Defensa de una actitud mooreana*

Una última tarea completará nuestra defensa de la solución mooreana a la paradoja escéptica: a saber, nuestra defensa de esa solución contra el contextualismo que tenemos ante nosotros. Lo que tenemos ante nosotros no es sólo una defensa de (un tipo concreto de) contextualismo, sino también por implicación un ataque a la actitud mooreana. Recuérdese el requisito sensato de que un tratamiento totalmente adecuado de la paradoja nos explique por qué el componente de la paradoja rechazado por ese tratamiento parece tan plausible. Podría satisfacerse este requisito con una explicación de cómo el escéptico tiene la garantía de tener razón al afirmar su distintiva premisa (mientras que nos sorprende agradablemente que podamos “saber” de manera ordinaria que tenemos manos, etc.). Ése es el enfoque del contextualismo sometido a examen.

En su contexto especial de estándares elevados, la principal premisa del escéptico resulta ser *verdadera*, lo que ayuda a explicar su plausibilidad. No obstante, *no es necesario* explicar la plausibilidad en virtud de la *verdad*. Muchas cosas falsas son plausibles, y podemos explicar por qué son plausibles sin tener que considerarlas verdaderas. Se nos dice que nos enfrentamos con ilusiones en cualquier sitio, desde las humildes ilusiones perceptivas y cognitivas que interesan a los psicólogos, hasta las ilusiones más serias supuestas por Marx y Freud. En todos esos casos se podría decir que la ilusión explica la plausibilidad.

Considérese, además, la necesidad de explicar cómo la premisa del escéptico —que uno no sabe que está radicalmente equivocado, etc.— tiene la plausibilidad que tiene. Ese requisito ha de ser contrarrestado con un requisito igualmente relevante y estricto: a saber, que se explique cómo esa premisa tiene la *falta de plausibilidad* que tiene⁸. A muchos de nosotros simplemente no nos parece tan uniformemente plausible que no se pueda decir nunca correctamente que se sabe que en un momento dado uno no está siendo estimulado con experiencias mientras está en una cubeta. Por tanto, el requisito explicativo es de hecho bastante más complejo de lo que podría parecer en un principio. Y, dada esta distribución de intuiciones, el contextualista y el nozickeano nos deben todavía una explicación.

Es interesante que nuestra distinción entre sensibilidad y seguridad podría ayudarnos a satisfacer el requisito explicativo más complejo, haciéndolo compatible con la actitud mooreana, que adopto como la mía propia. Mi explicación podría ser esbozada como sigue.

Aquellos que piensan que la distintiva premisa del escéptico es plausible *sobre la base del tipo de consideraciones sobre la sensibilidad defendidas por nuestro modelo de contextualismo*, tal vez confundan sensibilidad con seguridad, y sobre esa base tomen como correctas las afirmaciones de esa premisa. Después de todo, el requisito de seguridad se halla bien apoyado por el tipo de consideraciones aducidas por los contextualistas. Al ser sensibilidad y seguridad tan parecidas, tan fáciles de confundir, no es sorprendente que se piense que la sensibilidad es tan plausible, lo cual es suficiente para conducirnos engañosamente a la valoración de las afirmaciones de esa premisa como correctas.

Así pues, la plausibilidad de la premisa del escéptico se explica de modo que es compatible con su falsedad, lo cual se ajusta a la actitud del mooreano. Una vez que se rechaza esa premisa (la premisa 1 de AI), finalmente se pueden evitar otras dos cosas: primero, se pueden evitar conjunciones “abominables”, a la vez que se preserva nuestro conocimiento ordinario; segundo, para hacer eso no hace falta el tipo de ascenso semántico, ni el tipo de giro contextualista, que apoyan muchos tratamientos recientes de la paradoja (un giro que ya hemos encontrado cuestionable en la sección I).

Por supuesto, todo lo que se necesita para explicar la plausibilidad de la premisa del escéptico es que se siga con suficiente claridad de algo suficientemente plausible. Y el requisito de la sensibilidad puede tal vez hacer bien ese papel, con independencia de si se confunde con el requisito de seguridad. Pero eso seguiría dejando abierta la cuestión de por qué la sensibilidad es tan plausible si es simplemente falsa. Y aquí la seguridad podría jugar algún papel: si este requisito es plausible porque es verdadero y se puede defender a través de la reflexión, entonces nos resultaría profundamente plausible simplemente por nuestra habilidad para discernir lo verdadero de lo falso en esas cuestiones *a priori*. Esto es compatible con que algunos de nosotros seamos conducidos engañosamente a aceptar el requisito de sensibilidad porque es tan fácil de confundir con el requisito correcto, el de seguridad⁹.

Department of Philosophy

Brown University

Gerard House, 54 College St., Providence, RI 02912-1918

E-mail: Ernest_Sosa@Brown.edu

NOTAS

* La traducción de este artículo, la de los de sus comentadores, así como la de las respuestas, es obra de Ángel García Rodríguez.

¹ Las defensas más importantes e iluminadoras de estos últimos años incluyen a Unger (1984); Cohen (1987) y (1988); DeRose (1995); Lewis (1984). El trabajo anterior de Fred Dretske, Gail Stine y Alvin Goldman es asimismo importante. Algunos de estos trabajos quedarán incluidos en una recopilación dedicada al escepticismo filosófico compilada por Keith DeRose y Ted A. Warfield (Oxford University Press, 1999). Aquí no me ocupo de otras opiniones que también podrían caracterizarse como “contextualistas”, en otros sentidos de este elástico término. (Véanse los trabajos de Michael Williams y Robert Fogelin.)

² En Sosa (1996) se tratan estas cuestiones. Véanse también los ensayos recogidos en Luper-Foy (1987).

³ “Un importante componente de la idea de estar en una posición epistémica fuerte respecto a *p* es que la creencia acerca de si *p* es verdadera se ajuste al hecho de si *p* es verdadera, no sólo en el mundo real, sino también en mundos suficientemente próximos al mundo real. Es decir, la creencia no debería ser sólo verdadera, sino que debería ser no-accidentalmente verdadera, donde esto requiere que la creencia acerca de si *p* es verdadera se ajuste a los hechos en mundos próximos. Cuanto más lejos del mundo real se llegue, mientras la creencia se siga ajustando a los hechos en esos mundos lejanos, y en otros más próximos, más fuerte es la propia posición respecto a *p*” [DeRose (1995), p. 34].

⁴ Tanto en esto como en su presentación general del problema escéptico, DeRose se muestra en deuda con Stewart Cohen. Véase, por ejemplo, Cohen (1988).

⁵ Si saliera agua del grifo de la cocina, *no* sería el caso que eso sucediese mientras que la llave de paso estaba cerrada. Pero el contrapuesto de este condicional verdadero es claramente falso.

⁶ Lo que quiero decir es que *nosotros*, durante nuestra reflexión y en nuestras discusiones en revistas y seminarios, evitamos el escepticismo; podemos decir aquí y ahora que sabemos varias cosas, y no simplemente que decimos “Sé” correctamente en contextos distintos a los nuestros ahora. No obstante, la propuesta de seguridad es de hecho una primera aproximación, que se habrá de precisar. Una mejor aproximación que conserva el espíritu de la noción de seguridad y la oposición a la de sensibilidad puede encontrarse en Sosa (1999a), recogido en un volumen dedicado a Sydney Shoemaker. Ahí se argumenta que lo que se necesita para que una creencia sea segura no es simplemente que sea mantenida sólo si es verdadera, sino más bien que se base en un indicio fiable.

⁷ Este tipo de maniobra externista ha sido generalmente considerado inaceptablemente circular, de manera equivocada según se argumenta en Sosa (1994) y (1997).

⁸ Cuando he pedido en clase que se votara esa premisa, en general me he encontrado con que los que la consideran falsa exceden en número a los que la consideran verdadera, y unos cuantos prefieren suspender el juicio. En cualquier momento la gente se reparte en tres modos de no estar de acuerdo, ajustándose a este modelo.

⁹ Cuestiones íntimamente relacionadas con esto se tratan en Sosa (1999a) y (1999b). Mi agradecimiento a aquellos con quien he hablado de estas cuestiones, entre otros John Greco, Robert Howell, Jennifer Lackey, Matthew McGrath, Baron Reed y David Sosa. Especialmente doy las gracias a Richard Feldman y Jonathan Vogel, que expusieron sus comentarios a una versión anterior de este trabajo en la reunión de la *Conference on Methods* en Nueva York en mayo de 1998, y por supuesto a Hilary Kornblith, Keith Lehrer y James Tomberlin, que lo hicieron en la reunión de SOFIA celebrada en Oviedo en junio de 1998.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COHEN, S. (1987), “Knowledge, Context and Social Standards”, *Synthese*, vol. 73, pp. 3-26.
- (1988), “How to be a Fallibilist”, *Philosophical Perspectives*, vol. 2, pp. 91-123.
- DEROSE, K. (1995), “Solving the Sceptical Problem”, *Philosophical Review*, vol. 104, pp. 1-52.
- LEWIS, D. (1996), “Elusive Knowledge”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 74, pp. 549-67.
- LUPER-FOY, S. (ed.) (1987), *The Possibility of Knowledge*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- SOSA, E. (1994), “Philosophical Scepticism and Epistemic Circularity”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 68, pp. 268-90.

- (1996), “Postscript to ‘Proper Functionalism and Virtue Epistemology’”, en Kvanvig, J. L. (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Landham, MD, Rowman & Littlefield, pp. 271-80.
- (1997), “Reflective Knowledge in the Best Circles”, *Journal of Philosophy*, vol. 94, pp. 410-30.
- (1999a), “How Must Knowledge be Modally Related to What is Known?”, *Philosophical Issues*.
- (1999b), “How to Defeat Opposition to Moore”, *Philosophical Perspectives*.
- UNGER, P. (1984), *Philosophical Relativity*, University of Minnesota Press.
- VOGEL, J. (1987), “Tracking, Closure and Inductive Knowledge”, en Luper-Foy (1987), pp. 197-215.