

## La evasión contextualista de la epistemología

Hilary Kornblith

El contextualismo de Keith DeRose [(1992), (1995)] trae buenas y malas noticias para el escéptico. Las buenas noticias son que el escéptico realiza una afirmación verdadera cuando pronuncia las palabras “Yo no sé nada sobre el mundo externo, y tú tampoco”. Las malas noticias son que el oponente del escéptico también realiza una afirmación verdadera cuando pronuncia las palabras “Yo sé muchas cosas sobre el mundo externo y también casi todo el mundo”. Dicho de otro modo: la afirmación del escéptico es irrelevante para la afirmación del oponente del escéptico.

Ernest Sosa, en su ensayo “Contextualismo y escepticismo”, trae buenas y malas noticias para el contextualismo de Keith DeRose. Las buenas noticias son que la tesis semántica de DeRose acerca de los usos del término “conocimiento” podría ser verdadera. Las malas noticias son que esa tesis semántica es en general irrelevante para las preocupaciones de la epistemología.

Comparto las opiniones de Ernest Sosa. De hecho, creo que Sosa es extremadamente caritativo al describir el interés epistemológico del contextualismo de DeRose. Por lo tanto, trataré de reforzar algunas de las ideas de Sosa, defendiendo una tesis algo menos comedida: primero, creo que el contextualismo de DeRose es irrelevante para la epistemología; y segundo, creo que la tesis semántica que DeRose defiende no explica el fenómeno que se propone explicar.

Asimismo, quiero decir algunas cosas acerca de las observaciones de Sosa sobre la fuerza y la sensibilidad. Aunque estoy de acuerdo con Sosa en que la sensibilidad no es necesaria para el conocimiento, creo que de hecho algo muy parecido podría serlo.

### I. EL PROBLEMA ESCÉPTICO

El escéptico (por ejemplo, el escéptico de la Primera Meditación de Descartes) presenta un argumento que parece mostrar que, por todo lo que sabemos, podría no haber un mundo externo. Como no podemos distinguir si estamos soñando, o si un genio nos está engañando, no tenemos más razones

para creer que el mundo es tal y como pensamos que es, que para creer que es totalmente diferente, o incluso que no hay tal mundo en absoluto. La conclusión del argumento escéptico es bastante radical. No se trata simplemente de que no sabemos nada acerca del mundo externo. Más bien, la tesis del escéptico acerca de lo que sabemos es una consecuencia de su tesis acerca de lo que creemos justificadamente. Según el escéptico, no tenemos más justificación para creer que hay un mundo externo que para creer que no lo hay. Así, considérense dos proposiciones cualesquiera acerca del mundo externo: por ejemplo, la proposición de que ahora estoy de pie aquí leyendo un ensayo sobre escepticismo, y la afirmación de que ahora estoy en medio de una carretera con un camión muy grande que se dirige directamente hacia mí. Si el argumento escéptico funciona, se muestra que no tengo más razones para creer la primera de estas dos afirmaciones que para la segunda. La razón por la que no sé nada sobre el mundo externo, según el escéptico, no estriba en que mis creencias tengan un grado reducido de justificación, mientras que el conocimiento requiere un grado mayor de justificación. Más bien, el escéptico defiende que mis afirmaciones sobre el mundo externo no tienen grado alguno de justificación. Ninguno. Llamemos a esta tesis *escepticismo vigoroso*.

Seguramente, lo inquietante en el argumento escéptico es esa sugerencia de que no hay más razones para creer cualquier proposición sobre el mundo externo que cualquier otra. De modo preteórico, pensamos que algunas afirmaciones son más razonables que otras. Por ejemplo, pensamos que es más razonable creer que seres humanos pasaron por la Luna que creer que las imágenes que parecían mostrar a Neil Armstrong paseando eran en realidad el resultado de una conspiración general que incluía a Hollywood, la CIA y la Casa Blanca; pensamos que es más razonable creer que la Tierra es a grandes rasgos esférica, que creer que es plana. Si el escéptico estuviera de acuerdo con nosotros en que hay diferencias de grado en la justificación que tenemos para diversas afirmaciones sobre el mundo externo, y simplemente negara que alguna vez lleguemos a alcanzar los estándares elevados requeridos para el conocimiento, entonces el escepticismo sería una tesis mucho menos interesante. Así, imagínese que un escéptico dice lo siguiente: “Sí, estoy de acuerdo en que es mucho más razonable creer que estás leyendo un ensayo en Oviedo que creer que estás en medio de una carretera; lo primero está mucho mejor justificado que lo segundo. Más aún, cuando se trata de decidir qué creer, hay diferencias significativas en los grados de justificación de diversas proposiciones sobre el mundo externo, y en una clase amplia de casos, no es en absoluto problemático qué se ha de creer. Únicamente niego que el nivel de justificación alcanzado en cualquiera de esos casos sea suficiente para llamar a las creencias resultantes casos de conocimiento”. Éste no es, por supuesto, el escepticismo de la Primera Meditación de Descartes; es,

más bien, una forma de escepticismo más modesta y menos excitante. Llamemos a esta tesis *escepticismo de estándares elevados*.

¿Qué deberíamos decirle al escéptico de estándares elevados? Por una parte, creo que es bastante natural sugerir que este escéptico tiene una opinión profundamente distorsionada de la naturaleza del conocimiento; o al menos, de cómo ha de usarse el término “conocimiento”. Pero en la práctica, si nos encontramos con ese escéptico, probablemente sería mejor capitular sin más. “Usemos el término ‘conocimiento’ como tú” —le diría yo—. No importa mucho. Dado que el escéptico está de acuerdo en que podemos realizar distinciones importantes y significativas acerca de la justificación de nuestras afirmaciones, y concuerda con nosotros en las afirmaciones que deberíamos creer y en las que constituyen la base de nuestro actuar, no importa mucho. Esto se parece al caso del habitante de Vermont que insiste en no decir que hace frío a no ser que la temperatura sea al menos 25 °F bajo cero. Si reconoce que se pueden hacer importantes distinciones de temperatura por encima de 25 °F bajo cero, y estas distinciones afectan a cómo deberíamos relacionarnos con el mundo, entonces la única diferencia entre él y nosotros es un poco de encantadora excentricidad lingüística. Sin embargo, sería diferente si el habitante de Vermont pensara que las temperaturas por encima de 25 °F bajo cero están todas al mismo nivel, y que no tienen efectos físicos diferentes. Este último personaje es más que un excéntrico del lenguaje; realiza afirmaciones substanciales sobre el mundo, afirmaciones que serían tremendamente importantes si fueran verdaderas.

Lo que me preocupa del contextualismo de DeRose puede expresarse sucintamente: DeRose responde sólo al escéptico de estándares elevados, que es un análogo de mi encantadoramente excéntrico habitante de Vermont, y que reconoce la importancia y precisión de las substanciales distinciones epistemológicas que deseamos hacer. Pero ésta es una posición completamente trivial y sin interés. Por otra parte, el contextualismo no hace nada por responder al escéptico vigoroso, el que insiste que todas las proposiciones sobre el mundo externo están al mismo nivel epistemológico. Pero es este último escéptico el que realiza una afirmación históricamente importante y filosóficamente interesante. Si el escepticismo es una tesis que debe preocuparnos, se trata del escepticismo vigoroso, no del escepticismo de estándares elevados. El problema escéptico al que responde el contextualismo de DeRose simplemente carece de interés desde un punto de vista epistemológico<sup>1</sup>.

DeRose tiene una respuesta para el escepticismo vigoroso, pero no tiene nada que ver con su contextualismo. Además de ser un contextualista, DeRose es un externista en cuanto a la justificación. Y el tratamiento que hace DeRose de lo que llama “la fuerza de la propia posición epistémica” es una concepción externista familiar. Según esa concepción, el escéptico está simplemente equivocado al afirmar que no se pueden satisfacer nunca las condiciones del cono-

cimiento; está equivocado al pensar que en una situación del tipo en que consideramos que estamos ordinariamente al mirar a una mesa (en condiciones normales con un equipo perceptivo y cognitivo que funciona correctamente), no tenemos mejor justificación para creer que estamos mirando a una mesa que para creer que estamos mirando a un tostador. La concepción externista de la justificación, o la fuerza de la posición epistémica, es familiar y controvertida. Podría ser correcta o no. Yo siento mucha simpatía por el externismo. Pero es importante reconocer que es la parte externista de las tesis de DeRose la que sirve para combatir el escepticismo vigoroso. El contextualismo no sirve para ello.

Pero ¿para qué sirve el contextualismo de DeRose?

## II. LA DIALÉCTICA DEL ARGUMENTO ESCÉPTICO

El contextualismo de DeRose está diseñado para explicar algunas características de la dialéctica del argumento escéptico. DeRose es claramente consciente del modo en que el escéptico es capaz de engañar incluso a su oponente, aparentemente obligándole a llegar a una conclusión escéptica. Lo que DeRose quiere explicar es nuestra susceptibilidad al argumento escéptico, sin admitir sin más que el escéptico tiene razón y que su oponente está equivocado. Seguramente DeRose tiene razón al afirmar que el atractivo del argumento escéptico requiere una explicación, y una concepción del conocimiento que pueda explicar ese atractivo tiene una ventaja sobre otras concepciones que lo dejen sin explicar.

Según la concepción de DeRose, el argumento escéptico hace que sobresalgan determinadas posibilidades que antes no sobresalían, por ejemplo la posibilidad de que uno esté soñando, o de que sea un cerebro en una cubeta. Dado que dichas posibilidades sobresalen para los dos partícipes en la conversación, existe una determinada presión para elevar los estándares de atribución de conocimiento, de hecho para elevarlos a tanta altura que el conocimiento se vuelve inalcanzable. Es importante reconocer que, según la concepción de DeRose, el mencionar las posibilidades escépticas no eleva automáticamente los estándares de atribución de conocimiento; simplemente crea presión en esa dirección, presión a la que el oponente del escéptico podría ceder o no. Esto es, según creo, como debería ser. En otros casos, cuando nuestros compañeros de conversación tratan de cambiar de tema, no tenemos por qué ceder siempre. Los intentos de elevación de los estándares de atribución de conocimiento, como los intentos de cambio de tema de conversación, requieren la contribución de los dos partícipes en la conversación. Sin embargo, normalmente se da la tentación de seguir la corriente. Si nuestros compañeros de conversación cambian de tema, pasando de la filosofía a

la meteorología, normalmente les seguiremos. Análogamente, cuando el escéptico eleva los estándares de atribución de conocimiento, según DeRose, se da la tentación de ceder al nuevo estándar fijado contextualmente. Y en cuanto lo hacemos, las afirmaciones del escéptico, relativas a este nuevo estándar, son simplemente verdaderas. Así, DeRose explica nuestra tendencia a ser arrastrados por el argumento escéptico apelando a la pragmática y la dinámica de la conversación. El oponente del escéptico no se equivoca en lo que dice, cuando lo dice. Pero tampoco el escéptico se equivoca en lo que dice, cuando lo dice.

Ahora bien, como ha señalado Stephen Schiffer (1996), lo que DeRose dice aquí sobre la semántica de la atribución de conocimiento no es muy plausible. La semántica de algunas palabras es claramente del tipo defendido por DeRose en relación con la palabra “conocimiento”. “Frío” es una palabra de ese tipo. Lo que consideramos frío depende de parámetros fijados contextualmente. Podría emitir con verdad las palabras “Hace frío” en un día de julio en que la temperatura es 16 °C, y sin embargo, si hay 16 °C en invierno, podría decir, también con verdad, “Hoy no hace frío”. Existen factores contextuales que determinan, más o menos, cuán baja ha de ser la temperatura para que digamos que hace frío. Pero, como apunta Schiffer, la razón por la que lo que dice DeRose acerca de la semántica de “conocimiento” parece tan poco plausible es que no se engaña a nadie con el cambio radical de estándares en el caso de palabras como “frío”. Si digo que hace frío cuando hace 16 °C en julio, y tú llamas mi atención sobre el hecho de que la temperatura invernal en el norte de Alaska es muy baja, no me sentiré tentado a retirar lo que había dicho antes. Más aún, no me llegaría a preguntar ahora si realmente hace frío en verano. En los casos de conocimiento, el argumento escéptico sí que ocasiona a menudo que uno se pregunte si el conocimiento es realmente alcanzable. La semántica contextualista propuesta por DeRose no explica por qué es así.

Por lo tanto, la semántica contextualista de DeRose no trata de responder al verdadero problema escéptico, lo que he denominado escepticismo vigoroso, y fracasa en su intento por explicar la dinámica del argumento escéptico. Lo irónico del caso es que creo que DeRose se halla en posición de progresar en el problema que trata de resolver, aunque la solución, hasta donde ésta sea posible, vendrá una vez más de su externismo en lugar de su contextualismo.

Incluso los externistas han de reconocer que las intuiciones internistas sobre la justificación están muy extendidas. Y si el internismo sobre la justificación fuera de hecho correcto, entonces cuando el escéptico presenta la posibilidad de que todos seamos cerebros en una cubeta, el conocimiento del carácter del mundo externo requeriría que tuviéramos un argumento que demostrara sin petición de principio que no somos cerebros en una cubeta. Como reconoce DeRose, desarrollar ese argumento es, como poco, bastante difícil. Así pues, el escéptico provoca intuiciones internistas en su interlocutor, al presentar la posibilidad de varias situaciones escépticas. Y estas intui-

ciones internistas llevan al interlocutor a sospechar que el conocimiento del mundo externo es imposible, porque es imposible, partiendo de bases internistas, creer justificadamente cualquier cosa acerca del mundo externo, dadas las posibilidades escépticas. Ahora bien, según DeRose, el internismo sobre la justificación es erróneo, a pesar de la prevalencia de las intuiciones internistas. Por tanto, ya tenemos listo un diagnóstico de la dialéctica del argumento escéptico que procede totalmente del externismo de DeRose. Y el compromiso de DeRose con el externismo requiere, en cualquier caso, que considere que las intuiciones internistas son totalmente erróneas, a pesar de estar profundamente arraigadas.

Así las cosas, estaría bien tener una explicación de la prevalencia de las intuiciones internistas, pero esta propuesta concreta no la proporciona. Stephen Schiffer ha sugerido que nuestro concepto ordinario de conocimiento es simplemente incoherente. Ésa es ciertamente una posibilidad; pero hay otras. Ernest Sosa ofrece una explicación alternativa. Pero, con independencia de cuál sea la explicación correcta del origen de las intuiciones internistas, es un hecho que esas intuiciones están muy extendidas, incluso entre los externistas que las consideran equivocadas. Y, dada la existencia de esas intuiciones, el externismo de DeRose proporciona una explicación suficiente de la dialéctica del argumento escéptico.

Así pues, el contextualismo no responde al tipo de escepticismo epistemológicamente interesante, y trata de explicar un fenómeno para el que ya hay una explicación adecuada e independiente. Es una tesis que no deberíamos suscribir.

### III. SOSA: FUERZA Y SENSIBILIDAD

Sosa desea proporcionar una alternativa al contextualismo que explique el atractivo del argumento escéptico. Dado el fracaso del contextualismo, merece la pena emprender ese proyecto. La estrategia adoptada por Sosa se basa en la distinción entre fuerza y sensibilidad. “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  $p$ .” [Sosa (2000), p. 20]. Por otra parte, “la creencia que  $p$  es *sensible* sys:  $\text{No-}p \rightarrow \text{No-C}(p)$ .” [Sosa (2000), p. 21]. A grandes rasgos, Sosa desea rechazar el requisito de sensibilidad, y a la vez suscribir el requisito de fuerza. El argumento escéptico tiene el atractivo que tiene, según Sosa, porque fuerza y sensibilidad se confunden fácilmente.

Sosa proporciona varios contraejemplos a la tesis de que el conocimiento requiere sensibilidad, y creo que tiene razón en que ese requisito ha de ser rechazado. Al mismo tiempo, merece la pena recordar por qué la sensibilidad

parecía ser un requisito del conocimiento. No se trata simplemente de que confundamos sensibilidad y fuerza. Más bien, a mi entender, algo cercano a la sensibilidad es de hecho un requisito del conocimiento. Considérese una situación en la que creo dogmáticamente que  $p$ . En concreto, considérese el ejemplo de Sosa de la bolsa que baja por el conducto de la basura. Supóngase que mi creencia que la bolsa de basura llegará al sótano no está basada en ninguna evidencia; más bien, para mí se trata de una cuestión de fe. Si me encontrara con evidencia abrumadora de que el conducto de la basura estaba atascado, simplemente la ignoraría; seguiría creyendo que la basura baja al sótano. En esas circunstancias, mi creencia sigue siendo fuerte, en el sentido de Sosa, aunque suspende el examen de la sensibilidad. Más aún, en este caso, a diferencia del comentado por Sosa, parece que no sé que la bolsa llegará al sótano. La fuerza de una creencia verdadera sin más es insuficiente para el conocimiento.

La fuerza sin más es insuficiente para el conocimiento porque hay proposiciones que no son sólo verdaderas en el mundo real, sino verdaderas en todos los mundos posibles cercanos, y no queremos decir que creer esas proposiciones constituye automáticamente conocimiento, con independencia de cómo se obtengan esas creencias. Considérese, en particular, que esa concepción del conocimiento llevaría a que las verdades necesarias se conocen cuando quiera que se creen, con independencia de las razones por las que se creen. Éste es un resultado inaceptable.

Por supuesto, esto no es lo mismo que decir que la sensibilidad es necesaria para el conocimiento. En primer lugar, como he dicho, creo que los contraejemplos de Sosa muestran que no es así. En segundo lugar, el problema de las verdades necesarias no queda resuelto con el requisito de sensibilidad, puesto que el requisito de sensibilidad se satisface de manera vacía en el caso de las verdades necesarias.

No obstante, la motivación en favor del requisito de sensibilidad persiste, según creo. A grandes rasgos, la motivación que subyace al requisito de sensibilidad es la idea de que, de algún modo, nuestras creencias deberían responder a características del mundo, para que cuenten como conocimiento. La fuerza sin más no tiene por qué ser un signo de ese responder a características del mundo, cuando la fuerza se obtiene como resultado de características independientes del supuesto sujeto de conocimiento. De lo que carece el dogmático, aunque sus creencias tengan mucha fuerza, es del grado apropiado de respuesta a características del mundo. El requisito de sensibilidad constituye un intento por recoger esa intuición. Al fracasar en ese intento, necesitamos otra cosa que sirva al mismo propósito.

En realidad creo que Sosa estaría de acuerdo con esta sugerencia, pues al final de su trabajo acepta que “la propuesta de seguridad es de hecho una primera aproximación,” y esboza brevemente cómo continuar su propuesta:

“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” [Sosa (2000), p. 25, nota 6]. Obsérvese que este nuevo requisito es un intento por expresar esa intuición de responder a características del mundo. No creo que debamos ver esto como una aproximación mejor a una concepción completa de la seguridad; más bien, creo que, como en el caso de las teorías de DeRose y Nozick, que requieren tanto seguridad como sensibilidad, es mejor leer a Sosa como proponiendo un requisito distinto. Como Sosa, creo que la noción de fiabilidad realiza un importante papel a la hora de especificar qué requisitos adicionales se han de satisfacer.

Como conclusión, pues, estoy de acuerdo con Sosa en que hemos de investigar concepciones externistas del conocimiento, las cuales proporcionarían automáticamente una explicación de la dialéctica del argumento escéptico. Tales concepciones ofrecen la mejor esperanza de evitar la pesimista propuesta de Schiffer, según la cual la idea misma de conocimiento es simplemente incoherente. En cualquier caso, deberíamos mantenernos alejados del contextualismo, puesto que no explica la dialéctica del genuino argumento escéptico<sup>2</sup>.

*Department of Philosophy*

*University of Vermont and State Agricultural College*

*70 S. Williams St., Burlington, VT 05401-3404*

*E-mail: HKORNBLI@ZOO.UVM.EDU*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Aquí simplemente estoy elaborando una idea de Sosa. David Christensen me sugirió la misma idea de manera independiente.

<sup>2</sup> Quiero agradecer a David Christensen y a Keith DeRose sus provechosos comentarios.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEROSE, K. (1992), “Contextualism and Knowledge Attributions”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, pp. 913-29.

— (1995), “Solving the Sceptical Problem”, *Philosophical Review*, vol. 104, pp. 1-52.

SCHIFFER, S. (1996), “Contextualist Solutions to Scepticism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, pp. 317-33.

SOSA, E. (2000), “Contextualismo y escepticismo”, *Teorema*, vol. XIX/3, pp. 9-25.