

CONTEXTUALISMO META-EPISTEMOLÓGICO Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO*

RODRIGO LAERA
Universidad de Barcelona
rod_rocking@yahoo.es

Resumen

El artículo propone una alternativa contextualista, o contextualismo meta-epistemológico, al problema del criterio. Dicha alternativa consiste en que se puede optar por el particularismo o por el metodismo según el contexto de reflexión en el que se encuentre el sujeto. Dado que los criterios de conocimiento cambian dependiendo de las circunstancias, podría argumentarse que el contextualismo meta-epistemológico se acerca al relativismo epistémico. Sin embargo, la diferencia entre ambos reside en que el relativismo epistémico considera que no hay una jerarquía de criterios: todos los criterios de conocimiento son igualmente válidos. En cambio, el contextualismo meta-epistemológico sostiene que el conocimiento es una generalización a partir de criterios que pueden ser fijos en un contexto determinado, ya que con gran frecuencia han resultado más efectivos que otros criterios competidores. Por último, se discuten las implicaciones de aplicar el contextualismo meta-epistemológico en la obtención de conocimiento básico, entendido como conocimiento fácil, en el contexto de la vida diaria.

Palabras clave: problema del criterio, contextualismo, relativismo epistémico, conocimiento básico.

Abstract

This paper offers a contextualist alternative to the problem of the criterion: meta-epistemological contextualism. From this viewpoint, one can adopt a particularist or a methodical perspective according to the particular thinking context. Given that knowledge criteria vary depending on the circumstances, it could be argued that meta-epistemological contextualism

Recibido: 22/03/2012. *Aceptado:* 22/11/2012.

* El presente texto ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

is similar to epistemic relativism. However, epistemic relativism involves no criteria hierarchy; all knowledge criteria are equally valid. Contrarily, the contextualist approach claims that knowledge is a generalization based on criteria that may be fixed for a specific context, since they have shown to be more effective than other competing criteria. Finally, the implications of applying meta-epistemological contextualism to obtain basic knowledge —i.e., easy knowledge—, in everyday contexts is discussed.

Keywords: problem of the criterion, contextualism, epistemic relativism, basic knowledge.

1. Introducción: el problema del criterio

El problema del criterio se define, sobre todo a partir de Chisholm (1973, 1982), de la siguiente manera:

1. sólo es posible identificar instancias de conocimiento si antes se posee un criterio de conocimiento
2. sólo se puede poseer un criterio de conocimiento si antes se identifican instancias de conocimiento.

Si se aceptan 1 y 2 como verdaderas, se cae en un círculo vicioso, pues para conocer cualquier proposición se debe poseer primero un criterio, pero para poseer un criterio se debe haber conocido antes alguna proposición. Replanteadas, ambas pueden leerse como una disyunción de dependencia epistémica: o el conocimiento de las proposiciones particulares depende del conocimiento de principios generales o, por el contrario, el conocimiento de los principios generales depende del conocimiento de las proposiciones particulares¹. Del mismo modo que cuando alguien distingue los diamantes genuinos de los falsos recurriendo a la condición de que los diamantes genuinos cortan el vidrio, aunque esta condición dependa de los casos particulares en los cuales la piedra corta el vidrio, el conocimiento se identifica distinguiendo creencias verdaderas producto de una habilidad intelectual de aquellas que no lo son, aunque dicha habilidad sea parte del ejercicio del conocimiento. Si se considera que sólo mediante un criterio se proporciona evidencia sobre la afirmación de que p es verdadera, también es posible considerar que sólo mediante la verdad de p se puede alcanzar un criterio.

Hay dos posiciones que pretenden evitar esta situación circular. La primera es el metodismo y consiste en aceptar solamente 1., ya que se afirma que el conocimiento de las proposiciones particulares se basa en el conocimiento de principios epistémicos generales. En consecuencia, los partidarios del metodismo consideran que se debe seguir un método o unos princi-

¹ Entiéndase por dependencia epistémica lo siguiente: p es epistémicamente dependiente de q si para afirmar justificadamente p se debe afirmar o haber afirmado justificadamente q .

pios generales para decidir qué es conocimiento. Así, para saber que alguna creencia particular posee una propiedad epistémica, se precisa distinguir un criterio que garantice que tal creencia tiene tal propiedad. La segunda posición es el particularismo y consiste en aceptar solamente 2. Al contrario del metodista, el particularista sostiene que los conocimientos de los principios generales están basados en el conocimiento de proposiciones epistémicas particulares. En consecuencia, consideran que los métodos o los principios generales son dependientes de las creencias particulares.

Ambas posiciones no están libres de objeciones. Al metodismo se le suele objetar que la elección de un criterio en lugar de otro —es decir, la elección de determinados principios generales en detrimento de otros— es dogmática. No es posible presentar un argumento por el cual uno debería adoptar un determinado criterio, pues dicho argumento dependería a su vez de un nuevo criterio, y así hasta el infinito. Otra objeción consiste en que parece haber creencias que no dependen de ningún criterio. Por ejemplo, parece que uno no necesita seguir un criterio para conocer sus estados mentales como cuando siente dolor. El particularismo tampoco está exento de la acusación de ser dogmático, pues se le suele objetar que cae en una petición de principio al asumir que se conocen hechos epistémicos particulares sin conocer principios epistémicos generales, provocando una inadmisibles arbitrariedad en las discusiones filosóficas. Es más, también se ha sostenido que, de la misma manera en que el metodismo excluye la posibilidad de establecer criterios alternativos sin razón mediante, el particularismo excluye ilegítimamente —es decir, sin razón mediante— al escepticismo, ahogando la investigación epistemológica (ej. BonJour, 1985). Otra objeción radica en que hay juicios particulares del sentido común que son falsados por la evidencia científica, por lo tanto habría que determinar qué juicios particulares del sentido común son verdaderos y cuáles falseados, para lo cual se necesita un criterio².

Por otra parte, el escepticismo constituye una tercera posición con respecto al problema del criterio. El escéptico rechaza tanto la posición metodista como la particularista. Afirma que, como no es posible dar una respuesta que no sea circular en relación al problema del criterio, se debería suspender el juicio y, por lo tanto, admitir que no se sabe³. En otras palabras, como no se puede afirmar 1 sin presuponer 2 y no se puede afirmar

² Un análisis detallado y una respuesta convincente a estos cargos se la puede encontrar en Lemos (2004).

³ En este sentido hay un pasaje que va desde el escepticismo pirrónico (que suspende el juicio) al escepticismo académico (que afirma que no se sabe).

2 sin presuponer 1, luego no se puede afirmar ni 1 ni 2. En este punto, importa diferenciar entre un escepticismo de primer orden y otro de segundo orden o, en la terminología de Klein (1981), entre un escepticismo directo y otro iterativo. El primero duda de que S sepa que p , recurriendo al hecho de que su conocimiento es falible. Como cabe la posibilidad de que S siempre esté equivocado, entonces nunca adquirirá la evidencia suficiente para conocer que p es el caso. En cambio, el escepticismo iterativo considera que es posible conocer que p , pero aun si S supiera que p , S no sabría que sabe que p es el caso. Dicho de otra manera, la pregunta que da lugar al escepticismo directo es: ¿cómo S sabe que p ? Mientras que la pregunta que da lugar al escepticismo iterativo es: ¿cómo sabe S que realmente sabe que p ? El problema del criterio subyace a ambas posiciones escépticas. Subyace al escepticismo directo porque si el conocimiento de S es falible, entonces las instancias de conocimiento para formar un criterio también lo serán, por lo tanto el criterio que se forme a partir de ellas también. Subyace al iterativo porque, aunque S conociera o siguiera un criterio por el cual se alcance el conocimiento, S no podría identificar el criterio con el que conoce.

La propuesta de este artículo consiste en aceptar la circularidad, adoptando alternativamente el metodismo o el particularismo cuando el contexto lo requiere, es decir, se trata de un *contextualismo meta-epistemológico*. La disputa entre metodistas y particularistas se debe, fundamentalmente, a que ambas posiciones tienen la pretensión de constituir la única opción de alcanzar el conocimiento, independientemente de las circunstancias. Por el contrario, desde la posición contextualista se entiende que habrá circunstancias más apropiadas para adoptar el metodismo que el particularismo y viceversa. Podría objetarse, sin embargo, que esta posición es cercana al *relativismo epistemológico*, el cual sostiene que no hay criterios universales o absolutos. No obstante, la opción meta-epistemológica por el particularismo o por el metodismo difiere respecto a la opción epistemológica. La diferencia reside en que el contextualismo meta-epistemológico es una generalización a partir de criterios que pueden ser fijos para un contexto determinado. Si bien las fuentes fiables dependen de las circunstancias en las que el sujeto se encuentre (ej., percepción, testimonio, memoria a corto o largo plazo, etc.), el criterio que se aplique para valorar creencias no cambiará cuando se presenta en ese contexto, aunque cambie cuando se presenta en otro. En cambio, el relativismo sostiene que no hay ningún criterio que sea especialmente valioso en ninguna circunstancia particular, sino que todo depende del cristal con el que se mire.

El objetivo de este artículo es, por consiguiente, explicar la hipótesis de que los criterios de conocimiento cambian dependiendo del contexto, en-

tendiendo que cada contexto particular está ligado a un grupo determinado de criterios. Si bien esta posición tiene resonancias relativistas, hay diferencias notables: mientras que el relativismo epistémico no fija un criterio para cada contexto, el contextualismo meta-epistemológico permite esta posibilidad. Dicha hipótesis se desarrolla en el marco de dos temas prominentes en la bibliografía reciente: (a) la fiabilidad de las fuentes de conocimiento y (b) la relación entre el problema del criterio y el conocimiento básico, entendido este como conocimiento fácil. La tesis con respecto a (a) es que los criterios de conocimiento radican en la fiabilidad entendida de manera contextualista —lo que permite, además, analizar el concepto de fiabilidad en torno a la disputa entre el mooreano y el escéptico. La tesis con respecto a (b) será aceptar que el conocimiento básico es fácil y se explica rápidamente, pero sin tomar esto como una desventaja o una crítica, sino como una ventaja de la que nuestras habilidades intelectuales disponen para tener éxito en la vida ordinaria.

2. Contextualismo meta-epistemológico

Como bien señaló D'Amico (1993), el problema del criterio es un problema meta-epistemológico que concierne a la justificación del conocimiento de primer orden entre partes que están en desacuerdo. Tal desacuerdo solamente puede mantenerse o resolverse si hay un acuerdo sobre lo que constituye una justificación adecuada, es decir, un criterio compartido. Desde este punto de vista, para identificar casos de conocimiento se precisa un acuerdo acerca de un conocimiento de segundo orden sobre el criterio que se emplea. Si no se llega a un acuerdo de segundo orden entre las partes, entonces se apelará a un tercer orden con la esperanza de que haya, finalmente, acuerdo. Si nunca se llega a un acuerdo tácito acerca del uso de las normas de discusión, entonces no será posible un verdadero entendimiento entre ambos bandos, pues valorarán sus puntos de vista desde una perspectiva diferente. De este modo, el escéptico puede dar razones acerca de la posibilidad de que *S* sea un cerebro en una cubeta y el mooreano puede dar razones acerca de que sabe que tiene dos manos. Sin embargo, ni el mooreano podrá convencer al escéptico con sus argumentos ni el escéptico al mooreano con los suyos, si ambos poseen criterios de conocimiento diferentes.

El problema del criterio juega un rol importante en las disputas filosóficas. Sobre todo en las que resulta complicado entablar una comunicación orientada al entendimiento entre partes en desacuerdo. Se trata de casos en los que uno tiene los mismos datos, comienza desde las mismas premisas

que el otro, pero llega a conclusiones opuestas. Así, la pregunta acerca de qué criterios se siguen para evaluar una proposición comprende, además, la discusión sobre los puntos de partida desde donde surgen las evaluaciones de los juicios. La disputa en torno al escepticismo pertenece a este orden. Si uno es escéptico, juzgará que *S* debe saber que no es un cerebro en una cubeta para saber que tiene dos manos, mientras que si uno es mooreano afirmará que *S* no necesita saber que uno no es un cerebro en una cubeta para saber que tiene dos manos. Si *S* tiene razones para creer que es un cerebro en una cubeta, entonces también tiene razones para creer que no tiene dos manos. Pero, si *S* tiene razones para creer que tiene dos manos, no tiene razón para creer que es un cerebro en una cubeta, pues ser un cerebro en una cubeta es incompatible con tener dos manos. El mooreano apelará a ejemplos particularistas en réplica al escepticismo. En cambio, el escéptico pondrá en duda el criterio por el cual alguien afirma, por ejemplo, que tiene dos manos. Entonces, ¿qué solución se puede encontrar a este tipo de disputas?

Quizás, como se ha dicho antes, el desacuerdo filosófico entre los mooreanos y los escépticos se deba a que cada uno sigue con su línea de argumentación, sin considerar la opción de que un argumento no excluye al otro, pues se evalúan con criterios diferentes. Pero la permanencia en el tiempo del desacuerdo no es algo propio de esta disputa en particular: la actividad filosófica en general se ha caracterizado, a lo largo de su historia, por la falta de consenso. Por lo tanto, el desacuerdo filosófico no debe ser preocupante, siempre y cuando sea inspirador de nuevas ideas, pues constituye el funcionamiento mismo de la filosofía. Sin embargo, muchas veces algo que parece propio de la filosofía, en menor medida, se traslada a otros ámbitos, como la política o la economía. La idea general es que, en casos como estos, solamente puede haber una posición conciliadora si hay un entendimiento mutuo de las partes, especialmente cuando se trata de pares epistémicos⁴. Y esto solo es posible, aunque no sea una condición suficiente, si comparten criterios.

Con respecto a la disputa filosófica, parece ser claro que uno puede optar entre el particularismo o el metodismo, dependiendo de la teoría que estime

⁴ Estamos en presencia de “pares epistémicos” cuando se cumplen dos condiciones: (a) son iguales respecto a la familiaridad de la evidencia y a los argumentos que tienen que ver con la cuestión en disputa; (b) son iguales respecto a las virtudes epistémicas generales, tales como inteligencia, libertad de pensamiento, sinceridad, etc. De todas formas, como recientemente observó King (2011), en el mundo real es muy difícil encontrar pares epistémicos. Cabe aclarar también que no todos los autores parten de la misma noción de “par epistémico”, por ejemplo Elga (2007).

más adecuada ya que, como se ha dicho, la falta de consenso puede concebirse como el eje de la discusión filosófica. Ahora bien, ¿qué sucede con las disputas en la vida ordinaria, donde el conocimiento no es solamente una cuestión teórica? En este terreno la falta de consenso implica que, por algún motivo, uno juzga que el otro no tiene buenas razones para confiar en su posición. De esto se sigue que, o bien uno persuade al otro, o los dos cambian de tema manteniendo su posición original. Considérese el siguiente ejemplo tomado de Christensen (2009, 2011): *S* y su amigo han ido a cenar juntos con regularidad durante años. Siempre dejan el 20% de propina al dividir la cuenta, haciendo cada uno el cálculo necesario en su cabeza. La mayoría de las veces se han puesto de acuerdo, estando en lo correcto con la misma frecuencia. Sin embargo, esta noche, *S* piensa que le corresponde pagar \$ 43, y está absolutamente convencido de esto. Pero entonces su amigo le dice que está seguro de que le corresponde pagar \$ 45. Ninguno de los dos ha tomado más vino o café y ninguno se siente especialmente cansado o alegre y están en las mismas condiciones físicas. Ahora bien, dado que no hay un tercero que arbitre en esta cuestión ¿qué tan seguro debería estar *S*, en este caso, de que le corresponde pagar \$ 43? Quizá hubiera estado mucho más seguro si su amigo no hubiera dicho \$ 45, pues, como sostiene Elga (2007), hay determinadas situaciones en las que el desacuerdo conlleva una pérdida de confianza⁵. Sin embargo, este tipo de situaciones en la vida cotidiana no implica que los participantes posean criterios diferentes, sino que el desacuerdo se consolida en el impedimento de descubrir quién está en lo cierto y quién no bajo los mismos criterios. Lo que en un contexto filosófico conduce a pensar en una salida pirrónica y suspender el juicio, en una situación similar de la vida real a nadie se le ocurriría suspender el juicio, porque si no ¿quién pagaría la cuenta? Uno de los dos debe ceder⁶. Y en este caso, quizás luego de una revisión cuidadosa, el criterio por el cual uno debe pagar la cuenta se desvía, pues ya no se trata de una cuestión de cálculo en la propina, sino de una cuestión personal, de decisión y de relación social. Este cambio de criterio se produce, porque hay un cambio de contexto, del teórico —*S* sabe que le toca pagar \$ 43 y sabe que su amigo

⁵ Sin embargo, según Kelly (2005), el desacuerdo entre pares epistémicos no provee una buena razón para el escepticismo ni para cambiar el punto de vista original.

⁶ Feldman (2006) no estaría del todo de acuerdo con esta última afirmación. Según él, hay razones para suspender el juicio en la vida cotidiana; por ejemplo, si *S* lee en un periódico la noticia de que el domingo ganó el Barcelona y en otro periódico que perdió, entonces, siendo los dos igualmente fiables, lo normal es suspender el juicio acerca del resultado. También Kornblith (2010) comparte, a grandes rasgos, el punto de vista de Feldman.

está equivocado— al práctico: *S* decide pagar \$ 45 porque no quiere arruinar su amistad o por cualquier otro motivo personal. Así, el desacuerdo en la vida cotidiana envuelve un sinnúmero de juicios que se encuentran conectados con las decisiones que se toman. Generalizando, quienes no están de acuerdo en temas como política o religión, probablemente no estén de acuerdo en muchos temas particulares, como el de la libertad del individuo frente al estado o temas morales como el aborto, la eutanasia o la investigación con células madre. Este tipo de desacuerdo, tan general, es producto de una diferencia de criterios y, por lo tanto, de valores. Del mismo modo, muchas veces cuando hay criterios que chocan, la evaluación de las credenciales epistémicas del oponente es puesta sobre la mesa, en cuyo extremo se encuentran los argumentos *ad hominem*.

Al comparar los contextos en los que se aplican los criterios propios de una conversación filosófica con los contextos de la vida ordinaria, existe una diferencia importante en los criterios que cumplen una función evaluativa para determinar si *S* sabe o no que *p*. Por ejemplo, cuando se consideran posibilidades escépticas propias de la reflexión filosófica, las normas criteriológicas para la atribución de conocimiento son sumamente exigentes. La perspectiva cambia cuando se piensa en el contexto no filosófico de la vida ordinaria, pues en este contexto las posibilidades escépticas no son normalmente consideradas, debido a que las normas criteriológicas para la atribución del conocimiento son laxas. Existen divergencias entre los contextualistas acerca de cómo surgen esas normas; sin embargo, esto no afecta a la idea de que hay contextos en los que resulta falso decir que *S* sabe, por ejemplo, que no es un cerebro en una cubeta y, por lo tanto, que es falso decir que *S* sabe que tiene dos manos y contextos en los que no. Para explicar qué se quiere decir cuando se hace referencia a que las normas criteriológicas son exigentes o laxas generalmente se recurre a algún ejemplo: *S* entra al teatro, no ve a nadie sentado en la sala y dice que “la sala está vacía”. No obstante, un contexto donde el nivel de detalle puesto en el concepto de vacío sea elevado, hará que la creencia de *S* sea falsa, pues en la sala hay sillas donde sentarse. Análogamente, en el contexto de la vida ordinaria *S* no se plantea la posibilidad de ser un cerebro en una cubeta, sólo sabe que tiene dos manos porque puede sentir las o percibir las. Así, las afirmaciones de la forma de “*S* sabe que *p*” parecen ser deícticas⁷. Por lo

⁷ De acuerdo con Stanley (2000), no hay evidencia semántica de la sensibilidad al contexto en el lenguaje natural que esté más allá de lo obvio, como los pronombres personales o expresiones como “ahora” o “aquí” y los demostrativos como “este” o “aquel”. Todos los demás casos semánticamente sensibles al contexto, frases o términos tales como “vacío” o

tanto, las condiciones de verdad de las atribuciones de conocimiento son determinadas por el contexto de quien atribuye: el enunciado “*S* sabe que *p*” es verdadero sólo si *S* cumple con los estándares de conocimiento que operan en el momento de su atribución.

Si, como apuntaron DeRose (1995, 2005) o Cohen (2000), los cambios de contexto son provocados por las características de la situación comunicativa, entonces resulta vital la cooperación entres quienes dialogan, aunque originalmente estén en desacuerdo. En este sentido, cabe destacar que compartir un criterio no implica necesariamente que haya un compromiso normativo: *S* cree que *p* es verdadero y puede dar razones para ello, pero puede haber otro sujeto que no las comparta —ni tiene la obligación de hacerlo—, aun sosteniendo el mismo criterio. Volviendo al desacuerdo entre el escéptico y el mooreano, ambos parten de la misma experiencia sensorial, pero mientras que el escéptico señala que dicha experiencia no puede ser fuente de conocimiento, el mooreano cree que sí. Ambos consideran que hay evidencias suficientes para creer en sus respectivas posiciones, aunque estas sean antagónicas. Como sostiene Sosa (2010), el escéptico y el mooreano no están en desacuerdo sobre una cuestión compartida, aunque comparten el total de sus evidencias relevantes —esto es, disponen de la misma experiencia sensorial—, y los elementos de prueba pertinentes. Se llega, entonces, a un desacuerdo respecto a una misma pregunta. Así, el mooreano rechaza el argumento escéptico y el escéptico el mooreano, afirmando que no se evalúa correctamente la proposición fundamental de “tener dos manos”. Pero, nuevamente, la disputa entre el mooreano y el escéptico consiste en un desacuerdo sobre el criterio empleado. Compartir un criterio sólo hace posible que la discusión entre ambos llegue a ser fructífera y que se alcance algún tipo de entendimiento; esto es, que las partes cooperen en la conversación, sobre todo cuando no hay una razón independiente que incline la balanza hacia uno u otro lado.

Se suele objetar que el contextualismo no explica la intuición de que, aun teniendo en cuenta el desafío escéptico, uno sabe que no es un cerebro en una cubeta. Sin embargo, esta intuición parece ser un resabio del contexto de la vida ordinaria, pues en el ámbito filosófico es valioso evitar las intuiciones. Si se plantea un escenario escéptico es para apartar o rechazar las intuiciones cotidianas, y es ese justamente el desafío. En efecto, decir que

“adecuado”, son, en realidad, casos en los que la forma lógica de la frase en cuestión contiene un componente no pronunciado o que se oculta. Así, cuando decimos “la sala está vacía”, nuestra oración tiene la forma lógica “la sala está vacía” para una variación *F* oculta y que da lugar a la condición de verdad de nuestra oración. (Cfr. Neta, 2007a).

“*S* sabe que *p*” implica situarse en un contexto distinto al de *S*: un contexto meta-epistemológico donde hay un reconocimiento epistémico sobre *S* en relación con *p*. En los contextos meta-epistemológicos, las fuentes, que generalmente son irreflexivas para *S*, pasan a ser objeto de reflexión. Por eso, la descripción de la interacción entre sujetos en desacuerdo, en términos de la vida ordinaria, a veces resulta excesivamente abstracta y alejada de la complejidad de las conversaciones reales.

A pesar de la sistematización abstracta de intercambios reales, el reconocimiento que un sujeto puede hacer de que *S* sabe que *p* depende de la distinción entre el conocimiento de que la creencia es verdadera, del conocimiento acerca de cómo se sabe que es verdadera. Cuando se presupone que pueden establecerse generalizaciones útiles respecto a cómo se produce un debate en torno a problemas epistemológicos, entonces se pone en juego una serie de mecanismos conversacionales que elevan los estándares de evaluación, aunque no quede del todo claro en qué casos se supone que se aplica tal o cual criterio ni cuán central es. Una prueba de ello es que las paradojas escépticas surgen de la falta de atención a los cambios de contexto al evaluar que *S* sabe que *p* es el caso. Desde el punto de vista contextualista, el criterio determina cuán fuerte debe ser la evidencia para determinar si uno sabe.

Dado que es posible reconocer que alguien sabe algo, en el contexto adecuado en el que se aplica el concepto de “saber”, es también posible reconocer en qué fuente se basa la atribución de conocimiento. Determinadas fuentes son adecuadas en algunos contextos, pero no en otros, al funcionar como criterio de evaluación en sus respectivos contextos. Por ejemplo, como ya se ha dicho, hay una diferencia entre el contexto filosófico y el contexto de la vida ordinaria, donde la pertinencia del enunciado respecto a un contexto determinado establece una continuidad en la conversación, mientras que la no pertinencia produce un quiebre y, por lo tanto, un cambio en lo que se considera conocimiento. Uno puede rechazar o aceptar este cambio cuando evalúa la pertinencia de las nuevas consideraciones, apelando a distintos criterios. Así, la adscripción de que *S* sabe que *p* es sensible al contexto en el que se manifiestan los distintos criterios. Si el enunciado “*S* sabe que tiene dos manos” es verdadero bajo el criterio de la percepción de *S*, y es falso bajo los criterios de las especulaciones filosóficas, se debe a que los mecanismos de evaluación en uno y otro caso son diferentes.

En suma, el contextualismo puede generalizarse al ámbito meta-epistemológico, empleándose para aclarar la disputa entre los particularistas y los metodistas. De acuerdo con este marco teórico, el particularismo se aplicaría a casos donde la reflexión acerca de la vida ordinaria sea impor-

tante y donde no se duda de la fiabilidad de la fuente. Por el contrario, el metodismo regiría casos en los que se valore la reflexión filosófica, en la cual la fiabilidad de la fuente se pone en entredicho. En el caso de los cerebros en una cubeta, el cambio de criterio reside en llamar la atención sobre una posibilidad que eleva los estándares de conocimiento afectando el valor de verdad, poniendo en duda la fiabilidad de la fuente. En casos mooreanos, donde *S* sabe que tiene dos manos, no es necesario llamar la atención sobre dicha posibilidad. No obstante, cuando el mooreano es visto también como un metodista —pues el criterio empleado por *S* radica en la fiabilidad de las experiencias sensoriales— lo es a partir de la reflexión filosófica (no hay que olvidarse que el hecho mismo de ser mooreano es una posición filosófica). Se trata de una generalización mediante la observación de la vida ordinaria, pues en la vida ordinaria no hay un criterio previo y consciente para considerar verdadera la proposición “tengo dos manos”. El escéptico considera que las experiencias sensoriales no son lo suficientemente fiables como para proveer un criterio que decida el valor de verdad de dicha proposición; así, privilegia un criterio adecuado para valorar situaciones posibles lejanas a la percepción.

El metodismo se aplica a contextos donde uno reconoce y evalúa si *S* sabe que *p*; en cambio, el particularismo se aplica a contextos donde no hay un criterio anterior que se ponga en duda. De este modo, uno puede interpretar una misma teoría filosófica tanto desde el punto de vista particularista como desde el metodista. Piénsese, por ejemplo, en Descartes. Descartes puede ser interpretado como un metodista cuando se lo enfoca desde las características fundamentales del conocimiento: la claridad y la distinción. Así, Descartes recurre al criterio de infalibilidad para establecer, de una vez por todas, un conocimiento seguro y firme en las ciencias. De acuerdo con este criterio, se rechaza lo que se conoce mediante los sentidos porque uno siempre puede ser víctima de un genio maligno. Al establecer un método de evaluación acerca de qué creencias se conocen, Descartes limita el significado de “saber” al ámbito específico de la evidencia, dejando fuera de ese ámbito aquello que cotidianamente se entiende por “saber”, pues la satisfacción del método pertenece al contexto epistémico de la filosofía cartesiana, y no al de la vida ordinaria. Si la característica propia del conocimiento recae en la infalibilidad, entonces no se considerará conocimiento a creencias que habitualmente sí se las considera. No obstante, también es posible interpretar la filosofía cartesiana desde un punto de vista particularista. Esta interpretación enfatiza que lo primero que se conoce son los propios estados internos. Partiendo de la inspección de los estados internos particulares y del hecho de que son incorregibles, Descartes concluye con

un criterio: aquello que se percibe de manera clara y distinta es conocimiento. Mediante esta doble interpretación, o bien la claridad y la distinción es un criterio *a priori*, y a partir de ese criterio se establece la fiabilidad de los estados internos, o bien a la inversa: puesto que los estados internos son transparentes e incorregibles y, por lo tanto, fiables, aquello que se presenta de la misma manera será igual de fiable. En consecuencia, Descartes puede ser interpretado como metodista o como particularista.

Al contextualismo meta-epistemológico se le puede objetar que se encuentra cercano al relativismo epistémico. Este sostiene que no es posible justificar creencias más allá de las normas que operan bajo los conjuntos de criterios que conforman el marco epistémico. Justamente, la tesis principal del relativismo es que dos personas pueden creer que *p* sobre la base de criterios en el que existe un desacuerdo y ambos estarían en lo cierto. Por ejemplo, alguien cree que el universo tuvo un comienzo sobre la base de la evidencia científica, mientras que otro cree que el mundo tuvo un comienzo sobre la base de evidencias religiosas y ambos estarían en lo cierto. La diferencia es el producto de puntos de partida antagónicos: el secular y el religioso. De aquí se desprende que, si bien sólo uno posee las evidencias correctas, cualquier evaluación respecto al desacuerdo sólo afectará al marco epistémico del que se parte. La fuente de evidencias que originan las leyes de la física no afectaría a la confianza que alguien tenga en los milagros descritos por las *Sagradas Escrituras*, ni viceversa. Con lo cual parece no haber un punto de partida cuyas evidencias sean superiores a otro punto de partida y, por lo tanto, un marco superior al otro. De no haber un marco epistémico superior a otro, cualquier desaprobación respecto a los criterios que se adecuen a un determinado marco será legítimamente rechazada por no ser pertinente. Dicho de otra manera, de acuerdo con el relativista hay muchas formas radicalmente diferentes de conocer el mundo y ninguna es mejor que otra. La idea que se pretende matizar a partir de aquí es que si bien hay distintas maneras de conocer el mundo, en determinados contextos algunas sí se adecuan mejor que otras. Por ejemplo, en el contexto académico una manera legítima de conocer el mundo es la de la ciencia, y es muy superior a la del sentido común. Pero es muy superior en ese contexto. No obstante, cuando *S* cruza una calle y ve que viene un autobús está teniendo conocimiento de algo que transcurre en el mundo, y esa forma de obtener conocimiento es superior —o quizás se debería decir “más adecuada”— en ese contexto que la de la física.

La carencia de un arbitraje independiente en las disputas sobre lo que es superior cuando no se comparte el mismo criterio tiene dos consecuencias teóricas relevantes. La primera es que si dos oponentes disputan sobre una

creencia, el desacuerdo no se resolverá mientras uno no persuade al otro. Al contrario, la discusión entre ambos se perpetuará y solamente resta que ambos sean tolerantes. La segunda consecuencia es que no hay ningún desacuerdo, ya que al tratarse de dos marcos epistémicos diferentes, se estaría hablando de cosas diferentes. Así, el arbitraje independiente es innecesario, pues no hay nada por lo que arbitrar. Dejando de lado los detalles, en ambos casos un arbitraje independiente requeriría de un criterio independiente. Lo cual desde este punto de vista sería imposible, pues no debería depender de su propio marco epistemológico. Incluso, los factores externos que resultan relevantes para la evaluación se conciben como propios de cada marco, sin que necesariamente afecten al valor de verdad de una creencia⁸.

No obstante, como ha observado Pritchard (2009), el relativismo epistémico captura la idea de que el desacuerdo no presupone necesariamente el relativismo acerca de la verdad, aunque cuando uno cree algo es porque, al menos, aspira a que sea verdadero. De hecho, para el relativista epistémico que las creencias cuenten como instancias de conocimiento depende exclusivamente del marco epistémico en el que se hallan, no de si son verdaderas o falsas. La verdad o falsedad son instancias posteriores al marco y se encuentran limitadas por él. Esto implica que lo mejor que se puede esperar es cierta coherencia dentro del marco, pues no es posible ofrecer una evaluación independiente en apoyo de la creencia⁹. Si bien este es un punto de vista radical, importa insistir en que el marco epistémico funciona como una guía para formar creencias verdaderas. Aun así, no se puede prescindir de las creencias verdaderas, pues si nos desligáramos de un compromiso con la verdad (por lo menos tácito), resultaría complicado ver la utilidad de nuestro conocimiento. La ventaja que tienen las creencias verdaderas producto de una habilidad intelectual es que son más estables y nos ayudan a alcanzar nuestros fines más fácilmente que las creencias falsas o las creencias cuya verdad es producto del azar, y este beneficio es independiente del marco en la que se hallen.

3. El problema del relativismo y la fiabilidad como rasgo característico del criterio

Dada la frecuente diferencia entre contextos cabe preguntarse por qué sucede que *S* sepa en algunos momentos que *p* y en otros no. Esta pregunta

⁸ Boghossian (2006) propuso un argumento parecido en contra del relativismo.

⁹ Williams (2007) hace especial hincapié en que este tipo de coherencia es uno de los ejes del relativismo.

conduce a plantear el problema del relativismo, pues para que los escrutinios funcionen en contextos diferentes se debe poseer también distintos criterios de conocimiento. Si la pregunta en cuestión apunta a contextos relativos dentro de un mismo marco epistémico, la misma pregunta se volverá más crucial en las comunidades cuyos criterios son muy distintos. Si se plantea el problema dentro del mismo marco, el punto será qué quiere decir “aceptar un criterio en un contexto”. En cambio, si se plantea en marcos epistémicos diferentes la cuestión será cómo es posible interpretar un contexto con los criterios del nuestro.

Que los criterios sean problemáticos implica que pueden ser puestos en duda. Así, la cuestión radica en si existe un criterio compartido que no permita el relativismo epistémico. Recientemente, Sankey (2010) sostuvo, desde el punto de vista particularista, una respuesta naturalista al desafío epistémico del problema del criterio y del relativismo. Sankey toma como ejemplo paradigmático del relativismo la diferencia entre la descripción antropológica de Evans-Pritchard (1976) de la cultura de los Azande —una tribu originaria del centro norte de África— y la nuestra, para concluir que la observación y la predicción son criterios compartidos por ambas culturas.

Según Evans-Pritchard, los Azande están convencidos de que todos los eventos desafortunados importantes se deben siempre al influjo de la brujería, confiando en el oráculo del veneno, al que acuden siempre que se ven presa de alguna desdicha para descubrir al brujo responsable. La consulta consiste en hacer tragar veneno a un pollo, a la vez que se le pide al oráculo que conteste a la pregunta de si tal miembro del los Azande es el brujo causante de su desgracia. La respuesta del oráculo se manifiesta en la muerte o en la supervivencia del pollo. Utilizando varios pollos, los Azande descartan sospechosos hasta encontrar al verdadero culpable de su desgracia. El oráculo del veneno también es consultado sobre otras cuestiones de índole práctica, como por ejemplo, sobre la cosecha para saber si está a salvo, antes de desposar a una mujer para saber si conviene tomarla por esposa, o en la víspera de una cacería para saber si hay algún peligro oculto, etc. Si el oráculo del veneno dice que no hay peligro en ello, los Azande llevan a delante sus planes.

Ahora bien, el relativista considera que la justificación racional es relativa al marco epistémico donde se produce. Por ejemplo, es racional para un miembro de la tribu Azande creer que las cosechas suelen perderse debido a la brujería, pero también lo es para un agricultor occidental creer que las cosechas suelen perderse debido a fenómenos naturales, como la sequía. Ambas creencias son racionales en su respectivo marco epistémico, debi-

do al conjunto de criterios que las determinan¹¹. Que la racionalidad sea relativa significa que lo que se cree racionalmente depende de las normas del marco epistémico en el que se opera. En consecuencia, afirmar que la validez de las creencias de la tribu Azande es relativa a su cultura, equivale a decir que las creencias de la tribu son escrutadas a la luz de ciertas normas que se hallan asociadas epistémicamente y que pertenecen al marco epistémico de la tribu. Si los criterios se definen a partir de las normas epistémicas que funcionan al justificar una creencia, entonces la función reguladora del criterio en la evaluación de creencias determinará cuándo una creencia particular es digna de aceptación. Que las creencias sean aceptadas quiere decir que se justifican por las normas que el propio criterio impone. Las creencias que no logran ser aceptadas por una norma operativa no se justifican y las normas epistémicas, como la de la brujería Azande, constituyen los criterios en un sentido apropiado para el problema del criterio. Así, cabe entender al oráculo del veneno como el instrumento que los Azande emplean en un intento de promover los objetivos epistémicos, como la verdad o el conocimiento. Cuando los Azande plantean preguntas al oráculo, intentan obtener conocimiento acerca de por qué sucede lo que sucede y de qué es lo que se debe hacer.

La función del veneno dentro de la cultura oracular Azande es la de proporcionar a los que presentan preguntas al oráculo una razón para creer en una proposición concreta, proporcionando explicaciones que se relacionan con los accidentes que se producen. El oráculo funciona como un instrumento de investigación que se evalúa mediante su eficacia en la conducción de la verdad. Como el oráculo intenta responder preguntas acerca del mundo que rodea a los Azande, la evidencia empírica resulta indispensable para su fiabilidad. Dicho de otra manera, la fiabilidad del oráculo del veneno es requerida con el fin de determinar si es un instrumento capaz de proveer conocimiento en relación a las cuestiones que se le plantean. Y, en el mismo orden de cosas, el oráculo no solamente explica lo que sucede, sino que además tiene la capacidad de predecir. En consecuencia, las predicciones del oráculo se vinculan estrechamente con los hechos y a cómo se interpretan.

¹⁰ Es más, Winch (1964) argumentó que no se puede acusar a los Azande de irracionalidad, porque el contexto en el que operan las creencias sobre la brujería no es el mismo que el contexto en el que se plantea la acusación de contradicción, que es el de nuestra cultura. Concluyendo que tanto la lógica como la racionalidad son fenómenos culturales. Horton (1993), en cambio, esgrimió la tesis de que el valor cognitivo de las creencias mágico-religiosas tradicionales africanas puede ser evaluado utilizando los criterios que rigen la elección de teorías en el ámbito de la ciencia occidental.

La importancia de un oráculo deriva de ser un instrumento fiable y eficaz para la investigación.

Este enfoque puede parecer inverosímil, pues la aplicación del oráculo del veneno se debe a la naturaleza mística y no empírica de las creencias que origina la brujería Azande. Puesto que la acción de una bruja no es algo que sea observado directamente, y porque muchas de las creencias sobre la brujería son sobrenaturales, no resulta sencillo registrar las consideraciones empíricas que determinan la eficacia del oráculo del veneno. Sin embargo, como se he indicado anteriormente, los Azande emplean el oráculo del veneno en una gran variedad de contextos prácticos, aparte de los eventos supuestamente relacionados con la brujería. Las decisiones respecto a las cuales se consulta el oráculo —que se refieren a cuestiones de supervivencia y la salud, tales como la siembra de cultivos o las expediciones de caza— son decisiones de índole práctica contrastables empíricamente. Debido a los efectos prácticos del oráculo, como a las necesidades materiales inmediatas de la evidencia Azande, los datos empíricos relacionados con la eficacia del oráculo son de clara relevancia para la fiabilidad del oráculo. Por lo tanto, parece poco probable que los Azande fueran insensibles a los resultados de una prueba empírica sobre la eficacia del oráculo. Es muy probable que los Azande no trataran al oráculo como si fueran hipótesis que están sujetas a pruebas empíricas, pero ello no quiere decir que no haya relación entre las predicciones y los hechos que ocurren. Al contrario, como una estrategia empírica las predicciones pueden emplearse para determinar el carácter indicativo de la verdad del oráculo. Y la sugerencia es que resulta posible evaluar empíricamente normas epistémicas alternativas, como el oráculo del veneno.

Todo esto quiere decir que, incluso en el marco epistémico de los Azande, hay un contexto en el que la percepción funciona como criterio de evaluación de creencias, aunque los marcos sean diferentes. Es más, aun en el caso de los Azande, la fiabilidad sigue siendo la base de la aplicación de un criterio como el de la brujería. Si el oráculo dejara de ser fiable, entonces dejaría de ser un criterio para evaluar acciones y creencias. Y deja de ser fiable cuando hay otro criterio que resulta ser más fiable y se le contrapone, como es la percepción. Si, por ejemplo, un oráculo predice que lloverá y nadie ve que llueva, entonces o se sostiene que en realidad llovió pero que no se pudo ver, o se dice que no llovió y que el oráculo erró en su predicción. Los oráculos, al estar ligados al *Destino*, tienen como esencia ser infalibles en sus predicciones; en cambio, que *S* sepa que *p* sobre la base de una fuente fiable no presupone que su creencia sea infalible. Por el contrario, de haber una gran cantidad de casos en los que tal creencia no tiene éxito, entonces

la fiabilidad de la fuente empezará a ser menor y se tendrá dudas razonables de si dicha fuente resulta fiable. Sin embargo, esta transformación de la fiabilidad de la fuente también depende del contexto. Cuando uno está caminando por el desierto, la fiabilidad de la percepción es menor que si está cruzando la avenida de una gran ciudad. El ejemplo de los Azande es claro, cuando las predicciones no se cumplen, entonces la confianza en el oráculo empieza a mermar, el oráculo empieza a ser menos fiable y las explicaciones sobre sus fallos empiezan a cargarse de lo que serían, en sentido amplio, hipótesis *ad hoc*. Lo mismo sucede, por poner otro ejemplo, con la confianza que se deposita en el testimonio de las personas, si *S* ha mentado una vez es menos fiable que si no hubiera mentado nunca, aunque en ese momento esté diciendo la verdad.

Considérese otro tipo de ejemplos como son los casos del estilo *Gettier*. Estos son casos en los que la suerte juega un papel determinante en la verdad de la creencia. Por ejemplo, *S* está conduciendo su auto por la carretera. A lo lejos, ve algo que parece ser un granero. Ante esta percepción, cree que está viendo un granero. Sin embargo, desconoce que en la región tienen la costumbre de construir falsos graneros, que sólo tienen la fachada que se ve desde la carretera. Pese a todo, por casualidad lo que *S* había visto era en realidad uno de los pocos casos de graneros reales en la zona. Afortunadamente, casos como estos ocurren raramente. Por lo tanto, uno tiene la confianza de que cuando ve graneros al costado de la carretera está viendo graneros reales y no fachadas de graneros producto de una escenografía. La percepción sigue siendo fiable cuando uno viaja en la carretera porque, si bien mediante ella se puede errar en algún caso, hay muchos otros casos, la inmensa mayoría, en los que no se yerra. Si *S* está conduciendo y se acerca un automóvil en sentido contrario, la fiabilidad que *S* deposita en su percepción le resulta imprescindible para no chocar. En la interacción con el mundo, muchas veces sirve más que un proceso sea fiable aunque haya veces que falle, que reconocer su falta de fiabilidad debido a esos fallos. Por supuesto, esto también depende del contexto. Por lo tanto, generalmente se acepta la fiabilidad de las creencias tácitamente a favor del éxito en las interacciones con el mundo que nos rodea. En estos casos, la fiabilidad viene *por defecto*, un proceso es fiable simplemente porque suele funcionar, tanto en la cultura occidental como en la cultura Azande.

De este modo, no es que haya criterios superiores a otros, pero no porque todos sean igualmente válidos, sino porque no tiene sentido pensar en criterios fundamentales para todo el conocimiento, pues ¿quién sería capaz de establecer ese primer principio y con qué criterio? Los criterios para la

adquisición de conocimiento que se adecuan o funcionan, desplazando a otros criterios posibles.

Cómo se ha sugerido, el problema del criterio constituye un problema en torno a la fiabilidad de las fuentes por las cuales se sostiene una creencia. Preguntarse acerca de si el criterio empleado para una determinada creencia resulta adecuado es desviar la conversación hacia las fuentes, lo que conduce a sembrar incertidumbre sobre la creencia misma. Así, las dudas sobre la fiabilidad de la fuente de que p son dudas acerca del criterio empleado para la evaluación de que p —es decir, para que p alcance el estatus de conocimiento. Aunque las creencias que aspiran al estatus de conocimiento estuvieran sujetas a su aceptación, dicha aceptación dependería de un criterio compartido.

Esta situación incumbe tanto al metodismo como al particularismo. Al metodismo porque, para poner en duda el criterio de evaluación por el cual se sostiene una creencia, se debe anteriormente afirmar la existencia de un criterio en el que se basa ese tipo de creencia. Al particularismo porque si las creencias son falibles o corregibles, entonces es porque pueden ser puestas en duda. Con lo cual las creencias individuales, con las que se pretende alcanzar un criterio de conocimiento, conformarán una base falible de evaluación. Si esto parece conducir al relativismo es porque hay criterios falibles que pueden corregirse mediante otros criterios ya conformados por creencias particulares —las cuales también son falibles y así sucesivamente. No obstante, esto no es del todo exacto, pues que los criterios sean falibles no quiere decir que todos los criterios sean reemplazables en cualquier contexto. En el contexto de nuestro trato cotidiano con el mundo no hay criterio que reemplace a la percepción, aunque sepamos que es falible y que es corregible en otro contexto (como el científico). Así, el mérito del contextualismo meta-epistemológico es el de excluir la obligación intelectual de preguntarse por la validez del criterio o de la fuente de conocimiento en todos los casos. Por lo tanto, al asumir que sí hay una estructura jerárquica de creencias, esta jerarquía cambiará dependiendo del contexto: las creencias que resulten básicas, lo serán de acuerdo con dicha jerarquía y no absolutamente básicas. El siguiente apartado trata de poner un poco más de claridad sobre esta cuestión.

4. Conocimiento fácil y explicaciones rápidas

Como se ha dicho al comienzo, una de las formas del escepticismo se apoya en la pregunta de cómo alguien sabe que realmente sabe que p es el caso. El problema del criterio no solamente se relaciona con el escepticismo

epistemológico —cómo uno sabe qué criterio sigue si no es evocando otro criterio—, también se relaciona con el escepticismo iterativo —pues si uno no sabe que sabe no hay manera de poseer un completo entendimiento de nuestro conocimiento.

Para evitar el problema del criterio se puede defender la idea de un conocimiento básico, eludiendo el escepticismo iterativo, es decir, la idea de que para saber que p se debe también saber que la fuente por la cual se adquiere p es un indicador fiable¹¹. Esta estrategia se caracteriza por establecer preguntas que introduzcan contextos donde las condiciones de verdad de las atribuciones de conocimiento sean menos exigentes. Una muestra de este tipo de preguntas son: ¿por qué es necesario saber siempre que uno sabe? ¿Por qué uno debe tener una razón que explique o justifique por qué sabemos lo que sabemos? Dicho de otra manera, ¿por qué debemos saber que los procesos que guían las creencias son procesos fiables?

La respuesta habitual a este tipo de preguntas estima que si no supiéramos que los procesos son fiables, entonces la adquisición de conocimiento sería un asunto demasiado sencillo. A esta respuesta se la conoce como *problema del conocimiento fácil*. Cohen (2002) elaboró este problema bajo la forma de un dilema: si consideramos que el conocimiento se basa en el conocimiento de la fiabilidad de sus fuentes, entonces nos encontramos ante el problema del criterio; en cambio, si consideramos que hay un conocimiento básico, entonces es posible adquirir el conocimiento de que nuestras fuentes son fiables con demasiada facilidad.

Ahora bien, ¿por qué pensar que el conocimiento fácil tiene la forma de un dilema? ¿Por qué no considerar que el conocimiento básico se adecue a un contexto donde la fiabilidad de los criterios no se pone en duda, mientras que hay otros contextos en los que sí se debe dar cuenta de dicha fiabilidad? La respuesta a estos interrogantes se basa en evitar dos confusiones alrededor de lo que se entiende por conocimiento básico: la primera confusión radica en que este tipo de conocimiento tiene sentido si se establece una jerarquía epistémica, por lo tanto hay que distinguir qué tipo de jerarquía es la que importa. La segunda confusión reside en pensar la fiabilidad como un concepto exclusivamente teórico, cuando en realidad se trata de un término que tiene un componente práctico muy importante.

En primer lugar, se puede entender el conocimiento básico a través de una jerarquía que puede ser contextual o invariante. La jerarquía contextual coloca el conocimiento básico en el punto de partida de los demás

¹¹ Este es el camino que sigue cierto evidencialismo, según el cual S conoce que p solo si posee por lo menos una evidencia E aunque no sepa que E es una indicación fiable de p .

conocimientos que dependen de él, pero en un contexto determinado. Por ejemplo, el conocimiento obtenido a través de la percepción es básico siempre dentro del contexto del mundo cotidiano, desplazando a otros como el conocimiento científico por ser menos adecuado al no funcionar en ese contexto para alcanzar gran parte de nuestros fines inmediatos. En cambio, la jerarquía es invariante al postular un conjunto de conocimientos básicos que sostienen todo el edificio cognitivo. Se trata de un conocimiento no-inferencial que posee la propiedad de ser irreductible. Que un conocimiento básico sea irreductible quiere decir que el análisis del conocimiento se identifica con un nivel de descripción que no puede ser reemplazado por otro nivel considerado más fundamental y que permita decir que el primero sea en realidad el segundo. Cuando el conocimiento básico se entiende contextualmente, no es necesario que la jerarquía llegue a un primer principio de todo el conocimiento, sino que solo resulta jerárquico de acuerdo a las necesidades humanas que surgen en determinadas circunstancias. Precisamente, es desde esta última interpretación que tiene sentido el contextualismo meta-epistemológico, pues de acuerdo con qué criterio resulte adecuado al contexto, los conocimientos básicos serán unos o serán otros y se analizarán en términos particularistas o metodistas.

En segundo lugar, y de acuerdo con lo anterior, el concepto de fiabilidad no se relaciona únicamente con el conocimiento teórico, sino también con el práctico. Esto quiere decir que no abarca solo un aspecto epistemológico, sino también otro teleológico. Una fuente se considera fiable, en gran medida, porque hace que una virtud intelectual permita nuestro buen desempeño práctico en determinadas circunstancias. La imprecisión de entender la fiabilidad como algo exclusivamente teórico se aclara porque cuando *S* sabe que *F* es un proceso o un indicador fiable, lo sabe al inducirlo reflexivamente desde el funcionamiento o del éxito de las creencias que dependen de *F*. En este sentido, quizás se podría distinguir entre fiabilidad práctica y fiabilidad reflexiva. La primera funcionaría en el contexto de la vida ordinaria, y se relacionaría con el conocimiento básico de las prácticas doxásticas establecidas para manejarnos en comunidad, cerrando las puertas del escepticismo. En cambio, con la fiabilidad reflexiva se alude al conocimiento filosófico o epistemológico que no es básico y no se encuentra presupuesto en las prácticas cotidianas. Lo que se busca, en este caso, es la legitimación de nuestras creencias, abriendo las puertas del escepticismo. La fiabilidad reflexiva nace, en efecto, de indagar acerca de los criterios con los que se evalúan creencias. En cambio, la fiabilidad práctica presupone las normas doxásticas que comparte la comunidad. Piénsese en la distinción, realizada por Sosa (2009), entre conocimiento animal y conocimiento re-

flexivo. El conocimiento animal satisface las siguientes condiciones (a) tener la creencia precisa que p y (b) que tal creencia sea el ejercicio hábil de una competencia cognitiva; de tal manera que para que (a) sea verdadera es necesario que (b) también lo sea. O dicho en términos de Sosa, que la creencia en cuestión sea *apta*. En cambio, para tener un conocimiento reflexivo se requiere de razones que fundamenten las creencias que se están evaluando. Estas razones deben ser creencias que tiene el sujeto y que pueden basarse en presupuestos¹². Estos presupuestos forman una perspectiva meta-epistemológica acerca de las creencias de segundo orden que fundamentan las creencias en cuestión. Es importante también destacar que el conocimiento reflexivo no requiere necesariamente del tipo de profundidad y detalle al que aspiran algunos epistemólogos.

Ahora bien, por medio de la reflexión epistemológica puede establecerse que S sabe que p solamente si la fuente de la creencia de S es fiable. Este requerimiento se distingue del que sostiene que para que S sepa p precisa saber que la fuente es fiable. La percepción de S es una fuente fiable para S , entonces sus creencias basadas en esa fuente también lo son. No obstante, una creencia puede ser fiable para S sin que S sepa que lo es. Por lo tanto, si distinguimos entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo, hay que separar tres ideas relativas al conocimiento perceptual: 1. S posee conocimiento perceptual; 2. S sabe que posee conocimiento perceptual si la percepción es un proceso fiable; 3. S sabe que posee conocimiento perceptual si S sabe en qué contextos la percepción es un proceso fiable. El conocimiento fácil atañe únicamente a 1. Dado que la percepción es un proceso fiable solamente en algunos contextos, 2 parece exigir que S sepa que es fiable y esto implica 3, es decir, saber en qué contextos es fiable. Ambas, 2 y 3, sugieren reconocer la percepción como un criterio de conocimiento, que se adquiere mediante la reflexión. Si se piensa en el contexto jerárquico en el que se emplea a la percepción como un criterio fiable, entonces 1 resulta suficiente para saber, por ejemplo, que hay una mesa roja cuando S visita la tienda de muebles y ve una mesa roja, pero no resulta suficiente si concurre a una discoteca llena de luces rojas o en contextos más estrictos como el filosófico.

Tal como observó Williamson (2000), el conocimiento no es un estado transparente, pues hay muchos casos en los cuales el sujeto sabe que p pero

¹² De hecho, Neta (2007b) sostuvo la tesis de que la evidencia que posee una persona en particular en un momento determinado está en relación con un conjunto de hechos presupuestos (“conjunto de presupuesto”). De ello se desprende la tesis de que la forma racional de una persona en particular en un momento determinado para distribuir su confianza en las proposiciones se encuentra en relación con un conjunto de presupuestos.

no está en posición de saber si lo sabe. No se necesita ser un experto en aeronáutica para saber que un avión es fiable como no se necesita ser un experto en el funcionamiento de la percepción para saber que es fiable. En muchos casos ocurre todo lo contrario, se necesita ser experto en aeronáutica para saber que el avión o la percepción no son fiables, pues la fiabilidad de muchos procesos, como el de la percepción, funciona prácticamente por defecto.

Una forma teleológica de justificar la fiabilidad de la fuente en un contexto consistiría en que, simplemente, no podemos abandonarla en pos de otra mejor en el mismo contexto. En el contexto de la vida ordinaria hay casos en los que nadie en su sano juicio indagaría acerca de la fiabilidad de la percepción. No es posible cambiar la percepción por otra fuente más fiable porque es la más adecuada a ese contexto (la que mejor funciona). Nuevamente, cuando *S* cruza la calle no piensa en la fiabilidad de la percepción, sino que asume directamente que lo que ve es lo que ocurre y esto le sirve siempre que cruza la calle. Análogamente, cuando *S* ve una mesa roja, sabe que es roja excluyendo la posibilidad de que sea blanca y que está iluminada con luces rojas. *S* lo sabe porque, como cualquiera de nosotros, se está manejando por el mundo bajo el presupuesto de que hay situaciones que no son relevantemente problemáticas, que no exigen que se reflexione sobre la fiabilidad de la fuente. De este modo, si se piensa que cuando uno ve una mesa roja y no una mesa blanca iluminada con luces rojas, al igual que el ejemplo del falso granero, la pregunta es si los que están en la misma posición y contexto de *S* creerían lo mismo y de la misma manera que *S*. Es decir, si se guían por el mismo criterio. Lo mismo sucede en relación con el oráculo y los Azande. En cuanto deja de ocurrir lo que el oráculo predice, sus seguidores empezarán a verse decepcionados (por eso sus predicciones eran ambiguas) y su fiabilidad se pondrá en duda. Las predicciones de un adivino empiezan a resultar fiables tras reiterados aciertos y dejarán de serlo tras reiterados fracasos. Y esto ocurre porque cualquier miembro de la tribu Azande creerá lo mismo si pasa por las mismas circunstancias. En los casos *Gettier* las creencias de *S* acerca de que hay un granero, no es una creencia irresponsable en el sentido de que si bien posee un conocimiento limitado de la situación, el límite es el normal para estas situaciones y cree lo que creería cualquier persona en su lugar.

En suma, del mismo modo que no hace falta explicar de manera detallada cómo funciona el avión para saber que es fiable, no hace falta explicar con detalle cómo funciona la percepción para saber que es fiable. Por lo tanto, hay muchos contextos, entre ellos el de la vida ordinaria, en el que

el conocimiento fácil parece ser legítimo, lo que implica el rechazo de 2¹³. Así, la sensación de dolor es motivo suficiente para saber que se siente dolor, pero no es suficiente para saber que los estados internos son una fuente fiable de las sensaciones. En este último caso, hay una generalización que, como toda generalización, parte del conocimiento reflexivo: *S* no necesita creer que la percepción sea fiable, y como tal un criterio de conocimiento, para que sepa que tiene dos manos, aunque la percepción en el contexto de la reflexión epistemológica sea falible. Los mooreanos sostienen que se puede saber una cosa sin dar una prueba de ello: *S* sabe que tiene dos manos, aunque no sepa ni pueda dar una prueba acerca de cómo lo sabe¹⁴. Si se toma, a grandes rasgos, el contexto de la vida ordinaria, entonces los criterios para el conocimiento se basarán, en una amplia gama de casos, en la percepción y el testimonio, sin necesidad de cuestionar la fiabilidad de ambas fuentes. Por ejemplo, la fiabilidad que se deposita en el testimonio de los periódicos es suficiente para que un Latinoamericano sepa que Europa se encuentra sumergida en una crisis económica. Juzgar a partir de un criterio no solamente consiste en seguir una fuente, sino también en dar, implícitamente, un determinado valor a esa fuente para que llegue a ser suficientemente fiable. Por supuesto, también hay otras fuentes que interactúan, como la percepción, ya que si la percepción no fuera fiable entonces la lectura del periódico tampoco lo sería.

En el mismo momento que el escéptico cuestiona la creencia de *S* de que tiene dos manos, inmediatamente ocurre un giro, que va desde el particularismo al metodismo, pues el escéptico analiza desde el metodismo aquello que *S* presupone desde el particularismo. Esto ocurre porque la experiencia perceptual muchas veces no es un buen criterio para evaluar si *S* sabe que *p*, o no lo es si no está conectado con otros criterios. No obstante, en la vida cotidiana este criterio es suficiente para dar una explicación rápida. Las explicaciones rápidas son aquellas que excluyen un análisis profundo de la cuestión, evitando reflexionar acerca de las evidencias y las objeciones. Así, el conocimiento básico, que es contextualmente jerárquico, se encuentra relacionado con las explicaciones rápidas, pues las explicaciones rápidas le ponen fin al diálogo, cierran el análisis, apelando a un juicio que

¹³ Aquí se deja de lado los problemas en torno al principio de clausura y *Bootstrapping*, ya que el artículo se desviaría de su objetivo principal.

¹⁴ Este es el caso, por ejemplo, del dogmatismo de Pryor (2000, 2004) cuando sostiene que es posible justificar las creencias de ciertas proposiciones aún sin dar un argumento a favor de la creencia en cuestión. La idea general de este tipo de dogmatismo es que uno puede tener una determinada experiencia perceptual y que ésta sola sea suficiente para justificar la correspondiente creencia.

funciona como evidencia (aunque epistemológicamente sea discutible). Por ejemplo, si *S* dice que hay una mesa roja delante de él, y si alguien le preguntara cómo lo sabe, la explicación rápida —y suficiente para *S*— sería “porque la veo”. Ante la insistencia de cómo sabe que ve una mesa roja y no una mesa blanca iluminada con luces rojas, quizás responda también rápidamente “porque no veo ninguna luz roja, sólo una mesa roja”, y de seguir con las explicaciones navegue en círculos o termine en una suerte de tautología: “sé que la mesa es roja porque es roja”. En la práctica muchas veces el desacuerdo culmina con este tipo de afirmaciones. Cualquiera que no fuera filósofo se pondría fastidioso con este tema. De ponerse fastidioso la conversación cambiaría de contexto (de la vida cotidiana, al filosófico), también los criterios de evaluación de las explicaciones de *S* cambiarían, como ya se ha dicho en el segundo apartado. Por supuesto, la evidencia que posee *S* para saber que la mesa es roja no es suficiente, pues no la infiere desde su propia experiencia sin contextualizarla. Así, en el ámbito de la vida cotidiana se adquiere conocimiento fácilmente. Sin embargo, esto lejos de ser una debilidad es justamente lo que permite que nos manejemos en el mundo circundante. Análogamente, las explicaciones rápidas son importantes porque permiten que se justifiquen creencias sin que nos ocupemos de ellas más de la cuenta. La vida cotidiana necesita de explicaciones rápidas del mismo modo que necesita adquirir conocimiento fácilmente, pues lo importante en ella no es reflexionar acerca de la fiabilidad de las fuentes por las cuales adquirimos conocimiento, como tampoco lo es cuestionar los criterios empleados en una explicación.

5. Síntesis y conclusión

Gran parte de la bibliografía que hay hasta la fecha asume que el particularismo y el metodismo son teorías meta-epistemológica rivales, que las dos no pueden ser correctas. Lo que se propone en este artículo, es que no son del todo teorías competidoras, pues se refieren a ámbitos diferentes, ya que cada una puede reconocer la legitimidad de la otra en el contexto que pertenece. De este modo, el metodista está interesado en explicar que conocemos mediante un fundamento que legitima nuestras creencias. En cambio, el particularista está interesado en explicar cómo se empieza a formar el fundamento de nuestras creencias. Dado que el problema del criterio es un desafío escéptico que por sí solos ni el particularista ni el metodista pueden resolver —pues hay situaciones en las que uno es adecuado, mientras que el otro no—, el contextualismo meta-epistemológico se presenta como

una propuesta justificada que sustituye al metodismo por el particularismo y viceversa. Esta alternativa envuelve la idea de que los criterios cambian de un contexto a otro, así como la manera en la que se forman.

En situaciones en las que existe un desacuerdo entre pares epistémicos es necesario compartir un mismo criterio para llegar a un entendimiento mutuo y a un posible acuerdo. Por ejemplo, la disputa filosófica entre el mooreano y el escéptico permanece irresuelta porque se basa en que ambos comparten criterios diferentes. Lo que intenta cada uno es imponer su criterio al otro. Cuando se duda de la fiabilidad de los criterios, la discusión se focaliza en la fundamentación de la creencia, y esto hace que el contexto por el que se desacuerda cambie. Si se toma como ejemplo la disputa acerca de las malas cosechas entre agricultor occidental y un miembro de la cultura Azande, el acuerdo solo es viable en la medida que haya un diálogo donde uno persuade al otro y para esto es necesario que estén, al menos, dispuestos a aceptar criterios compartidos. Ahora bien, hay por lo menos un criterio que ambos comparten: tanto el agricultor occidental como el miembro de la cultura Azande basan sus creencias en la percepción. La explicación por medio de la sequía resulta útil en un sentido, en tanto es una explicación más inmediata. En cambio, la explicación mágica explica por qué hay sequía. El agricultor no estaría de acuerdo con la explicación mágica, y es ahí cuando se focalizará en los criterios de los Azande y cuando el contexto cambia. El miembro de la cultura Azande abandonará su explicación mágica cuando haya un criterio que considere más relevante y necesario que la contradiga. Ese criterio puede ser la percepción, porque la predicción de lo que ocurre con las cosechas se basa en lo que se espera que se perciba. La vida práctica de los Azande determinará el éxito o el fracaso de sus explicaciones mágicas, pues como observó Strawson (1997): la vida práctica no puede ser alterada por consideraciones teóricas formuladas al margen de nuestra manera de ser en el mundo.

En los casos de creencias básicas, el contextualismo meta-epistemológico mantiene que lo que se reconoce como básico depende de la jerarquía criteriología que se establezca. Así, el contextualismo meta-epistemológico se vincularía con el relativismo a través de los sinnúmeros de presupuestos que operan cuando se considera que los criterios son fiables. Como sostiene Neta (2007b), las evidencias siempre conllevan algún tipo de presupuestos que permite distribuir la confianza en las proposiciones de una manera particular. Los presupuestos no solamente son parte del conocimiento teórico, sino también de las prácticas cotidianas. Desmantelar presupuestos, o al menos ser conscientes de ellos, es tarea del epistemólogo cuando analiza la legitimidad de los criterios con los cuales se alcanza el conocimiento. Pero

no es tarea de la gente que no se especializa en esos temas. Este también es el porqué de la relación entre determinados contextos de “saber” con los conocimientos fáciles y las explicaciones rápidas.

En la vida cotidiana, que haya conocimientos fáciles es de suma utilidad, pues nos ayudan de manera rápida y concreta a alcanzar nuestros fines a la hora de interactuar con el mundo, donde no es prácticamente viable reflexionar acerca de la fiabilidad de los criterios. Lo mismo ocurre en los casos mooreanos: en el contexto de la vida ordinaria ¿por qué uno diría “sé que tengo dos manos”? Cuando uno pide explicaciones, estas pueden ser rápidas o exhaustivas, dependiendo de las circunstancias. Si las explicaciones las da alguien que no es un especialista, entonces serán rápidas y poco reflexionadas, ya que lo que interesa no es una respuesta exhaustiva, sino dejar conforme a sí mismo y a su auditorio. Esto es así porque lo que importa en la vida diaria no es la reflexión, sino un trato exitoso con el mundo.

Bibliografía

- Amico, R. (1993), *The Problem of the Criterion*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Boghossian, P. (2006), *Fear of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- BonJour, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.
- Chisholm, R. (1982), *The Foundation of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Chisholm, R. (1973), *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Christensen, D. (2009), “Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy”, *Philosophy Compass* 4, 756-767.
- Christensen, D. (2011), “Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism”, *Philosophers’ Imprint* 6, 1-22.
- Cohen, S. (2002), “Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research* 65, 309-329.
- Cohen, S. (2000), “Contextualism and Skepticism”, *Philosophical Issues* 10, 94-107.
- DeRose, K. (1995), “Solving the Skeptical Problem”, *The Philosophical Review* 104, 1-52.
- DeRose, K. (2005), “The Ordinary Language Basis for Contextualism, and the New Invariantism”, *The Philosophical Quarterly* 55, 172-198.

- Elga, A. (2007), "Reflection and Disagreement", *Nous* 41, 478-502.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- Feldman, R. (2006), "Epistemological Puzzles about Disagreement", in S. Hetherington (Ed.), *Epistemology Future*, Oxford, Oxford University Press, pp. 216-236.
- Horton, R. (1993), *Patterns of thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, T. (2005), "Epistemic Significance of Disagreement", in T. S. Gendler, & J. Hawthorne (eds.), *Oxford Studies in Epistemology* Vol. I, Oxford, Oxford University Press, pp. 167-196.
- King, N. (2011), "Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find", *Philosophy and Phenomenological Research*, doi: 10.1111/j.1933-1592.2010.00441.x.
- Klein, P. (1981), *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Kornblith, H. (2010), "Belief in the Face of Controversy", in R. Feldman, & T. Warfield, *Disagreement*, New York, Oxford University Press, pp. 29-52.
- Lemos, N. (2004), *Common Sense: A contemporary defence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Neta, R. (2007a), "Contextualism and A Puzzle about Seeing", *Philosophical Studies* 134, 53-63.
- Neta, R. (2007b), "In Defense of Epistemic Relativism", *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 4, 30-48.
- Pritchard, D. (2009), "Defusing Epistemic Relativism", *Synthese*, 397-412.
- Pryor, J. (2000), "The Skeptic and the Dogmatist", *Nous*, 34, 517-549.
- Pryor, J. (2004), "What's Wrong with Moore's Argument?", *Philosophical Issues* 14, 349-378.
- Sankey, H. (2010), "Witchcraft, Relativism and the Problem of the Criterion", *Erkenntnis* 72, 1-16.
- Sosa, E. (2009), *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Sosa, E. (2010), "The Epistemology of Disagreement", in A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (eds.), *Social Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 278-297.
- Stanley, J. (2000), "Context and Logical Form", *Linguistics and Philosophy* 23, 391-434.
- Strawson, P. (1997), *Análisis y Metafísica*, Barcelona, Paidós.

- Williams, M. (2007), “Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism”, *Episteme: A Journal of Social* 4, 93-114.
- Williamson, T. (2000), *Knowledge and its Limits*, New York, Oxford University Press.
- Winch, P. (1964), “Understanding a Primitive Society”, *American Philosophical Quarterly* 1, 307-324.