



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte - Programa de Magíster en Filosofía

UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA AL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN EN LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD DE ERNESTO SOSA

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía



LUIS ALVARO BURGOS MUÑOZ
CONCEPCIÓN-CHILE
2019

Profesor guía: José Sebastián Briceño Domínguez
Depto. De Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción

A Kari



AGRADECIMIENTOS

A mi profesor guía, Sebastián Briceño, por influir en mi decisión de optar por el área temática de la que trata esta tesis con sus clases de Epistemología, las cuales se transformaron en mis favoritas desde el primer día, y por mostrar todo el tiempo una buena disposición para orientarme y corregirme en todo el trabajo que supuso realizarla. Agradezco también, a mis amigos y familiares que fueron tolerantes a la frase: “tengo que trabajar en la tesis”, muchas veces que me invitaban a algún lado. Finalmente, agradezco a mi esposa, sin la cual no hubiese sido lo mismo realizar este enorme trabajo. Gracias, Kari por soportarme tanto tiempo enfocado en mis reflexiones y escritura, y por entregarme en todo, un apoyo indispensable, del cual me siento muy afortunado.



TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	v
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD Y EL DEBATE SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA JUSTIFICACIÓN	3
1. La controversia entre el fundacionismo y el coherentismo	3
2. Fundacionismo	4
2.1 Regresos infinitos y regresos terminales	7
2.2. Fundacionismo formal.....	10
3. Coherentismo	16
3.1 El problema de los sistemas coherentes alternativos	19
4. El fundacionismo y el dilema de la experiencia sensorial	22
5. Comentarios finales	27
CAPÍTULO II: VIRTUDES INTELLECTUALES Y CONOCIMIENTO PLENO	30
1. ¿Qué son las virtudes intelectuales?	30
1.1 Disposiciones	32
1.2 Confiabilidad	34
2. Transmisión, generación y error	35
3. Confiabilismo, suerte y justificación	41
4. Éxito, habilidad y aptitud: la evaluación AAA	45
4.1 Aptitud, meta-aptitud y aptitud plena	47
4.2 Dos niveles de conocimiento	51
5. Los graneros falsos y el caleidoscopio	55
6. Comentarios finales	60
CAPÍTULO III: VIRTUDES DEL PERSPECTIVISMO	62
1. Consideraciones iniciales	62
2. ¿Es relevante la coherencia para la justificación?.....	62
3. Conocimiento animal y reflexivo: ¿una distinción ilusoria?	70
4. ¿Una EV sin perspectivismo virtuoso?	79
CONCLUSIONES GENERALES	88
BIBLIOGRAFÍA	92

RESUMEN

Esta tesis tiene el objetivo de abordar críticamente el tratamiento del problema de la justificación presente en la Epistemología de la Virtud de Ernesto Sosa. Dicho problema tiene que ver, básicamente, con enfrentar de manera exitosa las principales dificultades que supone determinar qué es aquello que justifica nuestras creencias o cuál es la estructura de la justificación epistémica. Para lograr dicho objetivo, en el capítulo I expongo y examino en detalle las críticas que Sosa elabora a las teorías fundacionistas y coherentistas que tradicionalmente se atribuían la solución del problema mencionado, mientras que en el capítulo II realizo una exposición y un análisis detallado sobre los compromisos esenciales de la teoría epistemológica de Sosa, vinculados con lo que él denomina *Perspectivismo Virtuoso* y que, de acuerdo con su punto de vista, permiten proporcionar una mejor respuesta al problema de la justificación que las que pretendieron aportar las teorías tradicionales mencionadas. Finalmente, en el capítulo III, me hago cargo de las observaciones críticas que algunos autores han elaborado frente a las dimensiones fundamentales del planteamiento de Sosa. Intentaré demostrar a partir de esto que, a pesar de que evidencian cierta falta de precisión y claridad por parte de Sosa en algunos aspectos de su exposición, todas estas críticas fracasan en su intento, debido a que manifiestan una comprensión inacabada de la propuesta central de Sosa.

INTRODUCCIÓN

La Epistemología de la Virtud (EV) es una línea heterogénea de investigación que aborda los problemas habituales de la epistemología, otorgando un lugar central a la figura del sujeto cognoscente. Algunos teóricos de esta corriente enfatizan la idea de que los debates sobre el conocimiento y sus condiciones de posibilidad son, en el fondo, discusiones sobre individuos que saben o que pueden saber ciertas cosas. Según esta idea, relegar de la discusión al sujeto epistémico a un mero dato o elemento de relevancia secundaria para la comprensión de la naturaleza del conocimiento, nos impedirá lograr una aproximación completa y pertinente al asunto (Code 1984). Ciertamente, existen muchas teorías epistemológicas que cuando tratan con nociones tales como la justificación ponen énfasis en conceptos como, por ejemplo, el de los procesos de formación de creencias, o bien, como comenta Code (1984, p. 30), en aquello que se conoce más que en el conocedor en sí mismo. La EV, en cambio, forma parte de aquellas disciplinas que, siguiendo una tradición cartesiana, tienen como aspecto determinante de su aproximación al conocimiento, a los sujetos epistémicos, aunque, por supuesto, sin dejar de lado las nociones anteriormente mencionadas (Dancy 1993, p. 85; Grimaltos e Iranzo 2009, p. 43). Justamente, toda la teoría de la EV se sostiene en que hay determinadas facultades o virtudes intelectuales, tales como la percepción sensorial, la memoria o la deducción racional, propias de los sujetos, que nos permiten obtener un porcentaje de verdad mayor que el que podría alcanzarse por otros medios (Sosa 1992, p. 285). Determinar, por tanto, cuáles son las condiciones que debe cumplir una facultad cognitiva para considerarse como virtuosa; delimitar el grado de confianza que podemos tener sobre ellas; o evidenciar la manera en cómo dichas facultades logran su cometido, son algunos de los asuntos más propios de la EV.

Otra particularidad que presenta la EV se relaciona con una especie de cruce o conexión que habría entre epistemología y ética (Turri, Alfano y Greco 2017, p. 3). Los epistemólogos de la virtud suelen trazar un puente entre ambas disciplinas con el fin de obtener cierta utilidad de aquello (Code 1984, p. 30). En efecto, para la EV la virtud es una noción epistémica, ya que es sacada de sus límites morales para ajustarse a los del plano cognitivo, pero, como veremos, depende en cierto modo de cómo es concebida en ética. Lo relevante aquí es que dicha noción es presentada como un elemento capaz de propiciar, entre otras cosas, un escenario favorable para resolver uno de los problemas de la

justificación¹ epistémica. Dicho problema, conocido como el problema de la estructura de la justificación (Steup 2018), tiene que ver con dar una respuesta a la tradicional pregunta sobre si el conocimiento tiene un fundamento o si podemos llegar a un punto en que existan creencias que no necesiten estar justificadas en otras para estar justificadas ellas mismas como nos lo puede hacer pensar nuestra intuición. Vale la pena señalar que, aunque la EV no se agota en esta problemática, resulta inadecuado referirnos a ella sin abordarla. Justamente, en el trabajo de Sosa (1992), encontramos uno de los principales pilares de este enfoque y el primer intento contemporáneo por resolver dicha cuestión (Turri, et al. 2017, p. 3), la cual será el foco principal de esta tesis.

A continuación, en el primer capítulo de esta tesis, se desarrolla una presentación de los antecedentes teóricos de la propuesta de Sosa referente al problema de la estructura de la justificación epistémica y se realiza, en efecto, la exposición de los puntos de partida que la EV considera necesarios para la fundamentación de su tesis central, manteniendo una mirada crítica y analítica respecto de lo que a mi juicio corresponde en la teoría a lo más relevante.



¹ Se debe entender, provisionalmente, por *justificación* a una propiedad tal que cuando es atribuida a alguna creencia, en otras palabras, decimos de ella que está garantizada, que es correcta, o bien, que es razonable (Sosa 1992, p. 213).

CAPÍTULO I: LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD Y EL DEBATE SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA JUSTIFICACIÓN

1. La controversia entre el fundacionismo y el coherentismo

Sosa (1992) comienza su propuesta epistemológica examinando la disputa existente entre lo que se conoce como concepciones fundacionistas y coherentistas del conocimiento. Ambas posiciones, nos da a entender, dominaron históricamente la discusión respecto de si acaso el conocimiento está dispuesto o no de tal manera que tenga un cimiento estable y definido con precisión. Pero Sosa considera que no hay una comprensión acabada o certera de ellas que permita una respuesta satisfactoria. Esto es así, porque Sosa cree que no se ha esbozado hasta el momento una solución que no corresponda a la selección de una visión por sobre la otra, o bien, una versión que integre ciertos aspectos de ambas que sean plausibles y compatibles. Entonces, el objetivo que persigue Sosa, es el de reconstruir de la mejor manera posible los argumentos que defiende cada posición para conseguir una mejor comprensión del conflicto (Sosa 1992, pp. 193, 213). Justamente, conocer en detalle la manera en cómo el filósofo concreta dicho propósito, nos permitirá enriquecer considerablemente la concepción que se tiene del conocimiento en epistemología, y nos entregará, como quedará evidenciado en lo que resta de esta tesis, una posición novedosa para la época en que la teoría surge (años 80) de aquello que entendemos por justificación. Pero lo más importante es que, al adentrarnos al análisis de Sosa respecto de dicha controversia, nos encontraremos con una serie de conclusiones y otras ideas que conforman lo que hoy conocemos como EV, una línea de investigación que es ampliamente considerada como uno de los enfoques epistemológicos contemporáneos más importantes y más discutidos desde el punto académico (Turri et al. 2017; Goldman 2004).

En los próximos párrafos expondré y discutiré algunos de los aspectos sobre las posiciones fundacionistas y coherentistas que, según mi juicio, son los más relevantes y significativos para los propósitos de esta tesis. Pero antes se debe destacar que, todo lo que sigue a continuación, de acuerdo con Sosa (1992, pp. 213-14), descansa en dos supuestos: (1) la concepción o el análisis tripartito del conocimiento propuesta en Gettier (1963), el cual servirá de orientación para el sentido de los términos *creencia*, *verdad* y *justificación*. Por tanto, partiré de la suposición, tal y como el propio Ernesto Sosa lo hace,

de que una creencia debe cumplir la exigencia de ser verdadera, estar justificada para poder considerarse como conocimiento, y, por supuesto, no ser obtenida por suerte. Y (2) la idea de que la noción de justificación más apropiada para el conocimiento humano es la justificación epistémica o teórica. Dicho tipo de justificación es la más apropiada para este contexto, pues, de acuerdo con Sosa, es la única que cumple con los requisitos para responder a la pregunta de si sabemos algo o no, a diferencia de justificaciones del tipo práctica u otras similares, pues la justificación teórica se presenta, de acuerdo con el análisis tripartito y a diferencia de los otros tipos de justificación posibles –como la justificación práctica-, como “una propiedad normativa o evaluativa” [...] (Sosa 1992, p. 213), en el sentido de que se pueden establecer, a partir de ella, ciertos principios y condiciones para lo justificado, el conocimiento y otros aspectos atingentes a ella.²

2. Fundacionismo

El conocimiento, desde el punto de vista de las teorías fundacionistas de la justificación, está estructurado de manera similar a una pirámide u otra construcción parecida. En términos generales, un fundacionista clásico defiende la tesis de que el conocimiento tiene un fundamento sólido o que las creencias justificadas de los diversos sistemas de conocimiento³ de un sujeto particular están sostenidas, en última instancia, en un tipo de creencias que de suyo no necesitan estar siendo soportadas -justificadas- por ninguna otra. Esto es así, porque corresponderían a proposiciones autoevidentes e infalibles (Sosa 1992, pp. 216, 225). Lo autoevidente aquí debe ser entendido en el sentido cartesiano, es decir, como lo que se presenta a nuestra razón como obvio o indudable, lo que es distinto y claro (Descartes 1960, p. 51).⁴ Las creencias de la superestructura, en cambio, dependen de otras creencias justificadas para estar justificadas ellas mismas.

La siguiente figura que Sosa (1992, p. 217) presenta, clarifica lo anterior:

² Lo que, en efecto, permite categorizar a la epistemología ya no como una especie de disciplina meramente descriptiva, tal y como podía apreciarse en algunas tesis del tipo que defendió Quine (Turri et al. 2017, p. 2).

³ Empleo el término “sistema de conocimiento”, del mismo modo en el que Sosa (1992) lo emplea, es decir, como sinónimo de un cuerpo de creencias justificadas o de conocimiento de una mente dada, que mantienen un tipo de relación especial que está determinada por la concepción sobre la estructura del conocimiento que se tome como referencia.

⁴ Además, para el contexto de las teorías fundacionistas de la justificación, la autoevidencia puede ser considerada como una condición necesaria y suficiente para la infalibilidad de nuestras creencias, pues, según esta teoría, no podemos estar equivocados sobre lo que es obvio o evidente en sí mismo.

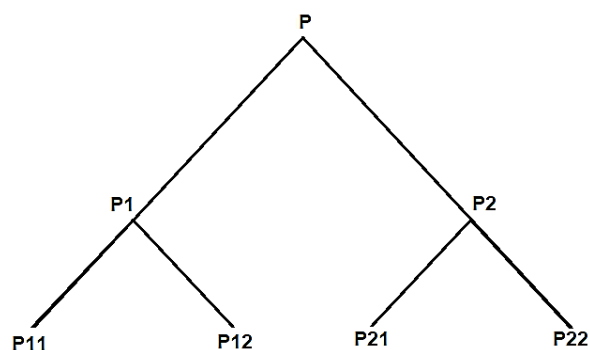


Figura 1

Siguiendo la exposición de Sosa, cada pirámide fundacionista tradicional consta de un número determinado de nodos y necesariamente de una o varias terminaciones. Cada nodo como P, corresponde a una proposición que un sujeto S cree justificadamente, ya sea porque se sustenta en otro nodo, como P1 o P2, o porque es un nodo terminal, como P11, P12, P21 o P22. Un nodo terminal es aquí una creencia autoevidente, y por lo tanto, indudable para S. En este contexto, tanto P, P1, P2 y las demás proposiciones restantes antes de llegar a los terminales, corresponden a conocimientos inferenciales o conocimientos obtenidos mediante deducción. Así, P se justifica porque se infiere de P1 y P2, hasta llegar a las proposiciones terminales. Las proposiciones terminales como, P11 o P21, no constituyen un conocimiento obtenido por inferencia, ya que corresponden a una creencia que no necesita justificarse en otra. Pero esto no quiere decir que no estén justificadas. Una creencia de este tipo sí lo está, y lo está en razón de sus propias cualidades, a saber: autoevidencia e infalibilidad. Por tanto, la creencia de S en P21, por ejemplo, debe ser, particularmente para el fundacionista, la creencia en una proposición obvia y que, por lo tanto, no admite posibilidad de error (Sosa 1992, pp. 214-17).

La extensión que adopta un sistema de creencias, como el que presenta esta pirámide, varía de acuerdo a la distancia que una proposición P se encuentra de su o sus proposiciones terminales. En este sentido, una ramificación puede ser mucho más simple que la que presenta la *Figura 1*. Aquí, P2 podría corresponder en un sistema de creencias determinado, a una proposición autoevidente, y por lo tanto, fundante en la pirámide, de modo que esta ramificación no necesita seguir extendiéndose como en la *Figura 1*. Pero el tipo de relaciones que se establecen entre las proposiciones de la pirámide también pueden llegar a ser intrincadas y difíciles de seguir. Un ejemplo del propio Sosa (1992, p. 225) nos

lo deja en claro. En dicho caso, tenemos como ejemplo de proposición P: “Será peligroso manejar esta noche”, de la cual pueden obtenerse dos ramificaciones o dos líneas de proposiciones que expresan creencias que la justifican directamente. Siguiendo la nomenclatura de la *Figura 1*, “La carretera estará mojada o nevada” equivaldrá aquí a P1 y “Conducir sobre un suelo mojado o nevado es peligroso” a P2. En este esquema, Sosa ubica otra proposición: “La temperatura estará por debajo de cero”, directamente bajo P2, indicando que la justifica, pero apunta que justifica igualmente a P1. Por su parte P1, también es justificada directamente por otra proposición: “toda la noche lloverá o nevará”. Esta, sin embargo, no justifica a ninguna proposición de la ramificación P2.

Como puede notarse, tenemos aquí una explicación que va un poco más lejos que la de la *Figura 1* y que se ajusta mejor a la complejidad que supone cualquier análisis de las líneas que la justificación sigue respecto de una creencia. Esto es así, porque plantea la posibilidad de que en la estructura de la justificación de una creencia pueda haber una correlación epistémica, en tanto que dos ramificaciones distintas en uno o más puntos entran adecuadamente en contacto. Ahora bien, ¿tenemos razones suficientes como para que P1 o P2 deban pertenecer a ramificaciones necesariamente separadas? Al parecer no. Podemos aceptar legítimamente que “Será peligroso manejar esta noche” (P) se deduce correctamente de ellas, pero no veo por qué no deban pertenecer a una misma división o línea. De hecho, si estuviesen en una misma ramificación, P2 podría inferirse correctamente de P1. Esto nos muestra que el ejemplo fracasa en demostrar su propia hipótesis, pero esto no significa que la hipótesis pierda plausibilidad, porque de hecho es posible y constituye una alternativa más razonable que, por ejemplo, la que supondría pensar que cada ramificación es irrestrictamente lineal e independiente de la otra.

La dificultad de establecer apropiadamente las relaciones entre proposiciones justificadoras al interior de un sistema fundacionista es menor si la comparamos con la que supone determinar la propiedad de terminalidad y/o no terminalidad de ellas.⁵ Esta es una dificultad porque la idea de que existen creencias autojustificadas- que implica que existen creencias autoevidentes, y por lo tanto, creencias infalibles-, no es tan sencilla de fundamentar ni debemos aceptarla sin oponer cierta resistencia. En este sentido, la pregunta relevante es si estamos o no en condiciones de afirmar la existencia de un número

⁵ Esta demarcación es importante para el fundacionista, ya que, además de permitirle tener una clasificación mínima entre dos tipos de creencias (a saber, aquellas que obtienen su justificación de otras creencias y aquellas que se autojustifican), le permite señalar las condiciones necesarias y suficientes que hacen que ambos tipos de creencias puedan considerarse como tales.

significativo de ellas. Como el sentido común podría hacérselo conjeturar, es muy probable que el conjunto de lo que suponemos que es obvio e indudable no es tan amplio y, además, comenta Sosa (1992):

Tan pronto como nos restringimos a lo que es verdaderamente obvio en algún contexto dado, muy poco del conocimiento del sentido común que supuestamente tenemos puede probarse sobre esa base. Si abrazamos un fundacionismo tan radical, estamos equivocados en pensar que sabemos tanto. (p. 218).

Pero, para el fundacionista, el problema más relevante que se deriva de esto es que si no logramos manifestar que hay algo así como un tope seguro que, en estricto rigor, soporte nuestras creencias, entonces no podemos tener certeza de que nuestras afirmaciones de conocimiento están debidamente justificadas, o simplemente, no podríamos decir con propiedad que sabemos algo, y cualquier pensador escéptico tendría puntos a su favor. Por tanto, una de las preocupaciones típicas del fundacionismo tradicional tiene que ver con postular creencias fundamentales, pero esta vez sin apelar a la autoevidencia e infalibilidad.⁶ Para ello, debe enfrentar lo que se conoce en este contexto, como el problema de la regresión infinita (Dancy 1993, p. 150). Veamos a continuación en qué consiste esta defensa del fundacionista y cómo la evalúa el propio Sosa.

2.1 Regresos infinitos y regresos terminales

He señalado que uno de los aspectos centrales del fundacionismo está vinculado con la idea de que hay creencias que se justifican a partir de otras creencias de manera inferencial. Esta visión supone en favor del conocimiento que la justificación sigue una cadena finita o terminal de proposiciones que están entrelazadas. Es decir, que si una creencia Z se justifica en una creencia Y y así sucesivamente, se debe llegar a un punto en que la cadena debe detenerse en una creencia fundamental A, a saber, un espacio restringido que podemos denominar como el campo de lo no inferencial.⁷ Esta es la idea

⁶ Aunque actualmente hay quienes siguen defendiendo la infalibilidad como una propiedad esencial de la justificación no inferencial (es decir, de la justificación que no apela a otro principio anterior a ella para estar ella misma justificada), la mayoría de los fundacionistas (e incluso Sosa) son más bien falibilistas cuando se trata de las creencias fundamentales (Dancy 1993, p. 76; Hasan y Fumerton 2016, p. 15).

⁷ Según el fundacionista, para que Z esté justificada, tanto Y como las demás proposiciones antes de llegar a A también lo deben estar. Esto se basa en los principios que sigue toda inferencia al interior de un silogismo (Dancy 1993, p. 73).

central del conocido argumento del regreso de la justificación en epistemología, que plantea que la justificación de una creencia no puede extenderse infinitamente, pues no todas las creencias que podemos albergar en nuestras mentes se justifican a partir de otras creencias (Sosa 1992, p. 224; Dancy 1993, p. 73).⁸ Esto nos lleva a una distinción importante; se pueden concebir regresos de la justificación terminales e infinitos.

Para el fundacionista tradicional, advierte Sosa, resulta obvio que todos los regresos de la justificación deben terminar en algún momento (Sosa 1992, p. 224).⁹ Señala, además, que aparentemente esto puede parecer simple y conveniente para el fundacionista, pero la pura pretensión de que la condición de terminalidad o fin de la cadena de la justificación sea su propio garante, no es del todo convincente. Por supuesto, Sosa (1992, p. 224) reconoce que hay razones más sofisticadas en favor de la terminalidad de la justificación que merecen atención. Revisemos algunas de las críticas que realiza a la defensa de los regresos terminales que están extraídas de Sosa (1992, pp. 226-27).

En primer lugar, algún defensor de los regresos terminales podría pensar que parece obvio que un regreso infinito real de la justificación -no meramente potencial- no puede darse en mentes limitadas como las nuestras. Sosa responde a esto señalando que mientras no se haya descartado la posibilidad de que alguna mente de un ser humano en particular pueda contener tal cantidad -consciente o inconscientemente- de creencias, entonces nunca estaremos seguros de determinar con tanta presunción los límites de aquello que podríamos llegar a alojar dentro de nuestras mentes. Incluso si se llegaran a demostrar dichas limitaciones, tampoco se sigue necesariamente que la propia naturaleza de la justificación fuese terminal. Esto, a lo sumo corresponde más bien a una restricción propia del tipo de sujetos que albergan creencias más que de la justificación. Después de todo, la idea de un sujeto con una mente infinita no es contradictoria y, por lo tanto, es posible, independientemente de si se trata o no de un sujeto humano. En segundo lugar, podría establecerse que, si el regreso fuese infinito, entonces la justificación no podría terminar. A esta objeción Sosa le acusa de cometer petición de principio. Pues, cuando se apunta a la idea de que hay un término en la justificación se presuponen dos cosas. Primero,

⁸ Si el fundacionista acepta que el regreso infinito es posible o que no hay un nodo terminal que lo detenga, entonces ha aceptado una especie de circularidad que es más bien propia de su teoría rival, el coherentismo. Si acepta la imposibilidad de refutar los regresos infinitos, entonces el fundacionista ha moderado su posición y ya no puede considerarse como un defensor tradicional de la concepción.

⁹ Sin embargo, no hay nada que demuestre, por otro lado, que un regreso infinito es imposible (Sosa 1992, pp. 194-95)

que la justificación es temporal, y segundo, que estaría dada de manera seriada, sin contemplar la posibilidad de que incluso todas las creencias justificadoras podrían obtenerse de una sola vez y sin más. Quienes defienden los regresos terminales, deben hacerse cargo de ambas cosas cuando preguntan cómo un regreso puede extenderse sin fin, justificando que ambas condiciones (la de temporalidad y obtención seriada) son necesarias. De este modo, la pregunta o la objeción alcanzaría un nivel relevante como defensa de la justificación terminal.

Desde luego, hay otras objeciones que recoge Sosa que no discutiré aquí, pues lo que me interesa es mostrar que todas las respuestas que el fundacionista pudiese dar a sus objetores serían, según Sosa, algo así como un pretexto para sostener el rechazo que, en principio, el fundacionista hace de la regresión. De acuerdo con esto, el fundacionista se sitúa en una posición dogmática que al parecer irreflexivamente se empeña en sostener, a pesar de que existan razones suficientes como para rechazar su idea central. Personalmente, no estoy tan seguro de que esto sea así en la mayoría de los casos, pues quienes defienden o defendieron la terminalidad justificativa basada en creencias autoevidentes, básicamente, lo hicieron salvaguardando una idea que tiene cierto grado de plausibilidad, aun cuando no hay consenso en que el número de este tipo de creencias sea elevado.

Pero lo relevante aquí es que Sosa (1992, p. 232) nos da a entender que mientras no se haya probado suficientemente un término en el regreso de la justificación, entonces, el fundacionista debe esbozar una clase de teoría que, dejando de lado su fracaso al intentar descartar exitosamente la regresión infinita o al postular creencias como fundamentos - como se señaló al final de la sección anterior-, postule la necesidad de otro tipo de fundamento para poder sobrevivir como una teoría independiente. Como veremos, pensar esto, nos llevará a incorporar otros elementos a la discusión. Estos no necesariamente serán compatibles con el fundacionismo tradicional, pero tampoco consisten simplemente en abrazar un infinitismo a secas. En el desarrollo de la teoría de Sosa, dos formas de fundacionismo y hasta el propio coherentismo juegan ese papel e intentan poner a salvo algunas de las pretensiones fundacionistas.

2.2. Fundacionismo formal

Sosa (1992, p. 195) distingue dos formas generales de fundacionismo, a saber, substantivo y formal. Tal distinción, según Sosa, nos puede ayudar a tener una mejor comprensión sobre la propia concepción y las dificultades que alberga, pero, principalmente, puede arrojar luces sobre cómo podría sostenerse una teoría como esta sin haber descartado los regresos infinitos de la justificación.

El fundacionismo substantivo es la tesis general del fundacionismo que afirma que el conocimiento está estructurado en un esquema piramidal y que existe un término o fuentes últimas para la justificación que no tienen que ver con las relaciones lógicas o inferenciales que vinculan a las creencias unas con otras, sino que con elementos distintos de estas (Sosa 1992, p. 239). Antes de continuar con la exposición, me detendré para dedicar un espacio al esclarecimiento de algunas nociones ampliamente utilizadas por Sosa, que serán recurrentes en lo que resta de esta tesis, y que pueden provocar cierta confusión por la falta de claridad expositiva que Sosa le otorga a los contextos en donde tienden a aparecer.

En primer lugar, Sosa constantemente habla de un fundacionismo que denomina como tradicional o clásico, y cuando lo hace, se está refiriendo a un tipo de fundacionismo substantivo que defiende, particularmente, la tesis de que las fuentes últimas de la justificación corresponden, o bien a (1) la propia autoevidencia e infalibilidad de las creencias -basada en la idea cartesiana de la claridad y distinción-, o bien a (2) que tienen su origen en la experiencia sensorial (Sosa 1992, p. 239). El fundacionismo de (1), corresponde, según Sosa (1992, p. 225), a lo que denomina también como *fundacionismo epistémico*, que apela a la idea que el conocimiento halla su fundamento en creencias que no se justifican de manera inferencial –creencias autoevidentes-. Por su parte, el fundacionismo de (2) se basa, especialmente, en una tradición importante en epistemología que apunta a que la experiencia sensorial de los sujetos epistémicos tiene un papel prioritario en la formación de creencias, ya que las creencias fundamentales que produce, surgen de ella (Lewis 1952; Price 1964). De acuerdo con esto, las creencias que tenemos acerca de nuestros estados sensoriales, al igual que las de carácter autoevidente, no admiten la posibilidad de error, o lo que es lo mismo, son todas ciertas, básicamente, porque no podemos estar equivocados sobre nuestros propios estados sensoriales (Dancy 1993, p. 71). Así que no solo existiría un fundacionismo tradicional que apela a la infalibilidad que

surge de la autoevidencia, sino que también habría uno que defiende dicha idea en la experiencia sensorial.

En segundo lugar, cuando hable de fundacionismo a secas, lo haré sin comprometerlo con el agregado de indubitabilidad e infalibilidad que caracteriza al fundacionismo tradicional o con lo particular de la noción de fundacionismo formal que explicaré en los párrafos que siguen, sino que me estaré refiriendo al compromiso global de que las creencias se organizan sosteniéndose unas a otras, independientemente de si consideremos que hay algo así como un fin a la regresión o si creamos que hay alguna fuente última en particular que deba ser defendida. A continuación, presento la definición correspondiente al fundacionismo formal.

El fundacionismo formal, por su parte, “[c]on respecto a una propiedad normativa o evaluativa ϕ , es la tesis de que las condiciones (reales y posibles) en las cuales ϕ se aplicaría pueden ser en general especificadas, quizá recursivamente.” (Sosa 1992, p. 232). Esto se explica, según Sosa, a partir de los distintos subniveles que presenta. El más básico depende en gran medida de lo que Sosa denomina como la doctrina de la superveniencia que, según él, dada su plausibilidad, sería la que nos permitiría aceptar como una teoría viable al fundacionismo formal en lugar del fundacionismo substantivo.

Entiendo por superveniencia, de acuerdo con Bennett y McLaughlin (2011), a la tesis que dice que determinadas propiedades B que dependen de un cierto número de propiedades A, nunca podrán ser modificadas si no son modificadas las propiedades A o, según Davidson (1970, p. 214), a una especie de relación de dependencia que entablan dos propiedades o conjuntos de estas, en donde una de ellas determina a las otras. Especialmente, en Sosa (1992), la superveniencia “respecto de una propiedad valorativa Φ es simplemente que, para todo x, si tiene Φ entonces hay una propiedad no valorativa [...] π tal que (i) x tiene π ; y (ii) necesariamente, todo lo que tiene π tiene Φ .” (p. 200).

Así, según Sosa, el fundacionismo formal implica, por ejemplo, que las propiedades valorativas y normativas Φ de una fruta, tales como, ser una buena fruta, en general supervienen sobre conjuntos de propiedades no valorativas π de la fruta, tales como, su dulzura o su jugosidad. “Y esto significaría que cualquier manzana que fuese dulce, jugosa, grande, etc., sería necesariamente una buena manzana.” (Sosa 1992, p. 199). Dicho de un modo pertinente para el contexto de esta tesis, la justificación epistémica o la propiedad

normativa Φ de ser una creencia justificada, superviene sobre ciertas propiedades no normativas π en las que se basan las creencias, como lo son, por ejemplo, la percepción sensorial, la memoria y/o la inferencia.¹⁰ De acuerdo con esto, así como toda fruta que cuenta con π cuenta también con la propiedad Φ de ser una buena fruta, toda creencia que cuente con π cuenta necesariamente con la propiedad Φ de estar justificada (Sosa 1992, pp. 233). Esto quiere decir en general que pueden estar justificadas las creencias que surgen directamente de las propiedades no normativas, tales como, la percepción sensorial, la intuición racional, la razón inferencial, etc.¹¹, y también deben estarlo aquellas creencias que se originan apropiadamente a partir de las creencias que provienen de dichas virtudes.

El siguiente subnivel, según Sosa, requiere que las condiciones de justificación de una creencia sean explicables o especificables recursivamente y basadas en las propiedades no epistémicas que se han mencionado –o simplemente, que la definición de justificación sea recursiva-. De acuerdo con la manera en que Sosa la concibe, una definición recursiva consiste en especificar una clase de elementos o instancias puntuales que están dentro de una clase, a partir de alguna propiedad común que estas poseen (Sosa 1992, p. 197).¹² Revisemos la definición recursiva de los números naturales (N) que utiliza el epistemólogo como ejemplo para explicar la definición recursiva de justificación que realiza el fundacionismo formal:

- (i) 1 es un N .
- (ii) Si x es un N , entonces si y es el sucesor de x , y es un N .
- (iii) Todo lo que es un N lo es simplemente en virtud de (i) y (ii). (Sosa 1992, pp. 197-98).

Para este caso, la relación de sucesión entre los números que caben en N es la propiedad común que 1, x e y poseen como condición para pertenecer al conjunto α de N . De manera que -Sosa complementa-:

¹⁰ Estos términos son propiedades no epistémicas, pues corresponden en Sosa a propiedades que no son en sí mismas un estado mental en particular o algún contenido de estos, de manera que las creencias, desde el punto de vista fundacionista formal, no se justifican más en otras creencias, a diferencia de como ocurre en el fundacionismo tradicional que apelaba a creencias fundacionales. Extrañamente, Sosa (2007, p. 92) hablará de la virtud como una noción de tipo epistémico –hasta donde puedo ver- sin dar una explicación convincente.

¹¹ Con esto Sosa se separa del fundacionismo dependiente de creencias infalibles y del fundacionismo que depende de la experiencia sensorial como fuente de justificación. Por motivos de orden para la exposición y conexión con las nociones centrales para el capítulo II de esta tesis, es que abordo en la sección 4 las razones por las que el fundacionismo basado en la experiencia sensorial fracasa al igual como lo hizo el fundacionismo basado en la autoevidencia de las creencias.

¹² La definición de recursividad de Sosa está en una línea similar a la que está presente en (Hunter 2011).

- (i) $1 \in \alpha$; y
- (ii) si $x \in \alpha$, entonces si y es el sucesor de x , entonces $y \in \alpha$. (1992, p. 197).

Ahora bien, observemos cómo se da la especificación recursiva de las condiciones de justificación que requiere cualquier sistema de creencias del fundacionismo formal, en donde –según Sosa (1992, pp. 197-98)- F es la propiedad de justificación que posee una creencia para estarlo, G es la propiedad generadora de F , que hace que una creencia se considere fundamental, y R es la relación -en este caso- deductiva que debe tener alguna creencia no fundamental con un conjunto de otras creencias justificadas para estarlo ella misma (tanto G como R son propiedades no epistémicas, según Sosa).¹³ Además, J es el conjunto o la clase a la que pertenece toda creencia que posee la propiedad F , y p es una proposición creída por un sujeto:¹⁴

Para G :

- (i) p tiene F .
- (ii) p tiene F solo si tiene G .
- (iii) p tiene G si surge, por ejemplo, de la percepción sensorial.



Para R :

- (i) p tiene F .
- (ii) Si p tiene F , entonces si p_1 se deduce de p , p tiene R con p_1 .
- (iii) Si p tiene R con p_1 , entonces p_1 tiene F .
- (iv) Dado (ii) y (iii), toda proposición que se deduce de p que tenga R con la proposición de la cual se deduce, tiene F .¹⁵

¹³ Empleo aquí la misma nomenclatura que usa Sosa. Esta noción de propiedades generadoras y transmisoras se entiende mejor una vez que Sosa introduce con propiedad lo que entiende por virtudes intelectuales. Como veremos en el capítulo II, Sosa identifica virtudes intelectuales para cada propiedad, es decir, hay virtudes de generación de creencias y virtudes de transmisión de estas.

¹⁴ La definición recursiva que presento a continuación no pertenece a Sosa. La realizo personalmente, tomando como modelo la que Sosa presenta sobre N .

¹⁵ He separado ambas muestras de la especificación para G y para R , porque la primera refiere a las creencias de la base de la “pirámide fundacionista”, que generan otras creencias sin ser al mismo tiempo ellas generadas por otras creencias, lo cual las hace distintas de aquellas que tienen R , ya que estas últimas son resultado de la relación deductiva que las determina al interior de cualquier sistema. Por lo tanto, el generador (G) y el transmisor (R) no pueden referir conjuntamente a un solo tipo de creencias, pero sí pueden formar un conjunto más amplio dentro de un sistema de creencias dado. Esta distinción se aclara con lo señala Sosa (1992) en las siguientes líneas: “...Para F = la propiedad de ser una creencia justificada, tiene que identificarse un generador apropiado (o propiedad generadora), G , y un transmisor apropiado (o relación transmisora) R .” (p. 198).

Se debe notar aquí, que la clase J , al poseer F como propiedad para las creencias especificadas para aparecer ahí, se asemeja al conjunto α de N del ejemplo de Sosa que revisamos. Por su parte, la relación R que se presenta, puede parecerse un poco más a la relación de sucesión anteriormente presentada, lo cual no ocurre con G , al ser una propiedad aparentemente no aplicable a los números naturales. Algo importante aquí es que la propiedad F que presentan G y R , permite especificar recursivamente la clase J , porque F es la propiedad común que tienen aquellas creencias que están dentro de dicho conjunto. También, es significativo que el hecho de especificar ciertas creencias en términos no epistémicos- esto es, en términos que no son equivalentes a propiedades como, proceder de alguna facultad cognitiva confiable G o ser coherente con un conjunto de otras creencias R -, le permite al fundacionista formal, enfatizar la idea de que es posible atribuir a las creencias la propiedad superveniente de estar justificadas (Sosa 1992, p. 199). Aun con todo esto, según Sosa, no hemos llegado al nivel más elevado de este fundacionismo.¹⁶

El punto más elevado para el fundacionismo formal, según Sosa (1992, pp. 234-35), se cumple cuando las condiciones de justificación de las creencias no solo son especificables recursivamente, sino que lo son, además, a través de una teoría de la justificación epistémica simple y comprensiva. Un ejemplo característico de teoría simple podría ser el fundacionismo tradicional y el coherentismo. El fundacionismo clásico o tradicional puede serlo, como señala Sosa, porque aspira a convertirse en una teoría formal, en el sentido de que su objetivo es explicar de la manera más estricta y precisa cómo es que la justificación

¹⁶ Es importante puntualizar que, para el fundacionismo formal -visto desde el lente de Sosa (1992, p. 199)-, los fundamentos que sostienen los sistemas de conocimientos no son objetivos, en términos de la especificación recursiva. Es decir, para cada sistema de creencias justificadas hay especificaciones recursivas distintas. Lamentablemente, Sosa no entrega más ejemplos que los que señalan a G como indubitabilidad y a la deducción como R . Pero no es difícil imaginar que es posible que haya otros generadores que tengan una propiedad similar a los de la infalibilidad o que haya creencias generadas por otros procesos, no necesariamente infalibles, pero que igualmente pueden ser la base de un sistema. También uno podría pensar que, en lugar de la deducción como relación transmisora, podríamos colocar sin ningún inconveniente a la coherencia, en tanto que esta permite establecer conexiones entre las creencias de una mente dada. Así, la falibilidad de algunas creencias de base y la coherencia que hay entre las creencias que se sostienen de ellas, pueden considerarse como propiedades que comparten la propiedad F que permite especificar (recursivamente) las condiciones que la justificación que se pueden requerir particularmente. No se me ocurre, por el momento, otro generador y transmisor que pudiesen servirnos para otra explicación recursiva en particular. Lo importante es que al menos los que presenta Sosa sí cumplen con los requisitos que la justificación exige. Esto se aclara en las siguientes líneas: "Pues si el fundacionismo es lo destacado por la propiedad generativa entonces lo indudable es el fundamento sólo respecto de la definición que emplea lo indudable como propiedad generativa. Y no se puede eliminar el relativismo en la medida en que otras definiciones que emplean otras bases generativas son igualmente posibles que la nuestra y similares a la nuestra" (Sosa 1992, p. 199).

epistémica superviene en propiedades no epistémicas de las creencias de los sujetos, solo que la superveniencia es desde creencias indubitables e infalibles, a diferencia del fundacionismo formal que exige virtudes intelectuales para conseguir la superveniencia. Sin embargo, su dificultad, en este sentido, reside en que no es posible postular superveniencia con términos tan dudosos y escasos como los que presenta.¹⁷ El coherentismo, por su lado, también cabe en esta categoría por la simplicidad del principio en el que descansa (y que a su vez explica la superveniencia de la justificación epistémica sobre lo no epistémico), que dice que toda creencia está justificada en tanto tenga lugar en un conjunto coherente de otras creencias justificadas.¹⁸

Resumiendo. Formalmente, el fundacionismo formal implica tres niveles: (1) la superveniencia que caracteriza a la justificación epistémica, (2) la recursividad como forma de especificación de la clase de creencias que se consideran justificadas y (3) la simpleza en que es expresada la teoría. Comprendo que (1), (2) y (3) son condiciones para una teoría formal, particularmente para el fundacionismo, porque delimitan, me parece, adecuadamente cuáles son los principios que rigen una teoría de la justificación epistémica o porque introducen los criterios formales según los cuales puede ser propiamente establecido lo justificado en un sistema de creencias. En este sentido, un fundacionismo de corte substantivo o material, por definición, debe estar más interesado en la justificación de creencias más que en establecer los criterios por los cuales dicha justificación puede ser obtenida, a diferencia de como ocurre con la versión formal de la teoría.

No es posible avanzar mucho en dar con los detalles más relevantes de la distinción substantiva o formal del fundacionismo ni menos en determinar cómo sobrevive el fundacionismo –si es que lo hace- sin descartar regresiones infinitas, si no incorporamos con un poco más de profundidad a la discusión a la concepción coherentista de la justificación. Como notaremos, al hacer esto, las distancias que hay entre las visiones fundacionistas y coherentistas pueden atenuarse a tal nivel que no será tan sencillo establecer entre ellas diferencias tan radicales como las que podríamos suponer con la información que tenemos hasta el momento.

¹⁷ Creo que esto es, justamente, a lo que Sosa se refiere cuando señala la incapacidad del fundacionismo substantivo para considerarse como un candidato viable para la explicación de la justificación

¹⁸ Las dificultades asociadas a esta teoría respecto de la justificación serán tratadas en la sección 3.

3. Coherentismo

Opuesta directamente al fundacionismo substantivo, la teoría coherentista de la justificación se presenta como una alternativa en la que los diversos sistemas de conocimiento, se asemejan a una balsa que se desplaza con plena libertad por el agua, en la que ninguna parte que la constituye goza de un estatus de superioridad sobre el resto ni existe un soporte último, porque a diferencia de una construcción como una pirámide, su estructura es simétrica (Sosa 1992, p. 239; Olsson 2017, p. 1). Esto es así porque se acepta como efectiva la posibilidad de que haya otro tipo de vínculos cualitativamente no jerárquicos, que otorgan el carácter de justificadas a las creencias que están dentro de un sistema. La siguiente definición de Sosa (1992) clarifica esto:

Por coherentismo entendemos toda tesis de acuerdo con la cual las fuentes últimas de la justificación de toda creencia descansan en algunas relaciones entre esa creencia y otras creencias del sujeto: relaciones explicativas acaso, o relaciones de probabilidad, o lógicas. (p. 239).

Por lo tanto, para el coherentismo, si las creencias están unidas por algún tipo de relación como estas, que constituyen formas autónomas de coherencia, entonces el sistema de creencias puede considerarse justificado (Sosa 1992, p. 178).¹⁹

Según Sosa (1992, p. 219), los motivos para el rechazo generalizado de la tesis del fundacionismo substantivo por parte coherentista son variados, pero pueden resumirse en un solo argumento, que llamaremos aquí el argumento de los estados mentales. Este concluye que ningún estado mental que incorpore o no una actitud proposicional, sirve como fundamento para los conjuntos de creencias de un sistema determinado. Para comprender qué quiere decir esto, sigamos el procedimiento que Sosa lleva a cabo. En primer lugar, comienza presentando una distinción entre estados subjetivos que contienen

¹⁹ Sosa (1992), al realizar esta agrupación de relaciones explicativas, probabilísticas y lógicas, asume una síntesis propia del problema sobre cómo debe concebirse la noción de coherencia. En efecto, reúne diferentes comprensiones sobre la coherencia que son parte de la discusión epistemológica tradicional, que quedarían mejor explicadas si hubiese realizado un análisis o al menos una descripción más detenida sobre algunas de ellas. En este aspecto, Sosa presupone que ya sabemos que C.I. Lewis (1946), por ejemplo, quien prefería el término “congruencia” para aquello que permite un apoyo mutuo entre creencias, restringía su sentido a uno puramente probabilístico más que lógico (Olsson 2017, 9), o que en Ewing (1934) hay una concepción de la coherencia, o al menos una caracterización básica de ella, que es de carácter lógico pero que incorpora como elemento central de su comprensión a la noción de inferencia.

una actitud proposicional y los que no. Una actitud proposicional se define aquí como un estado mental de un sujeto, cuyo objeto es una proposición. Dentro de estos, según Sosa, caben las creencias, expectativas y los miedos. Los estados mentales que no incorporan una actitud proposicional, señala, podrían ser dolencias o malestares como los dolores de cabeza, ya que no presentan como objeto nada semejante a una proposición, a pesar de que son sensibles a ser conceptualizados y descritos de algún modo particular. Luego, Sosa presenta dos líneas del argumento que, según el coherentista, justifican su conclusión. A continuación, presento dichos argumentos, seguidos por una réplica que el propio epistemólogo elabora (Sosa 1992, pp. 220-24). En síntesis, expresan lo siguiente:

Argumento 1: No pueden tener un contacto inmediato con la realidad los estados mentales que incorporan una actitud proposicional, pues su relación con ella está mediada por las creencias que implican. Dado esto, no se puede establecer ningún tipo de infalibilismo, y por lo tanto, dicho estado mental no puede constituir un fundamento para el conocimiento.

Réplica: Hay estados mentales proposicionales que pueden servir de justificadores últimos para las creencias a pesar de que sean falibles. No tendríamos razones suficientes como para negar que dichos estados pudieran jugar un papel justificativo último. A veces, señala Sosa, podemos seleccionar una alternativa que justifique nuestras creencias que, independientemente de que no sea una alternativa perfecta, es la mejor que tenemos a nuestro alcance. La vida práctica nos enseña que la verdad es una propiedad que puede ser separada de la justificación. Así como en ética algunas acciones moralmente cuestionables pueden servir para evitar posibles y mayores inmoralidades futuras, hay muchas creencias que, a pesar de no ser ciertas, pueden considerarse justificadas.

Argumento 2: Los estados mentales que no incorporan ningún tipo de actitud proposicional no pueden fundamentar el conocimiento, porque no tienen contenido conceptual. Esto se da así en este punto, por la dificultad que supone tratar de sostener, por ejemplo, una hipótesis en la experiencia sensorial, dado que este tipo de relación dejaría fuera en última instancia las relaciones lógicas que se supone que siempre están involucradas en este tipo de asuntos.

Réplica: Es un error del coherentista, afirma Sosa, suponer que solamente las actitudes proposicionales pueden sostener a las actitudes de su propio tipo. Determinados actos se

justifican en muchas ocasiones por los efectos que producen. Ciertamente, muchas de las acciones humanas adquieren el valor de bondad en la medida que producen resultados que benefician a los otros. Así, por ejemplo, propiciar mediante alguna iniciativa un buen trato entre los seres humanos que componen un grupo social, se justifica debido al bienestar que posteriormente esto traerá para ellos, aun cuando dicho bienestar no constituya una actitud proposicional.²⁰

El fundacionismo general, de acuerdo con Sosa, resulta ileso ante el ataque de ambos argumentos. Pero eso no es lo único que ocurre a favor suyo. Según logro inferir, ambas réplicas son muy importantes para una comprensión certera sobre el propio fundacionismo formal. En efecto, la réplica del argumento 1 le permite a Sosa dar una respuesta a la pregunta sobre cómo puede sobrevivir una noción de fundacionismo sin que los regresos infinitos de la justificación hayan sido descartados directamente. Esto lo logra a pesar de que es capaz de refutar la idea central del fundacionismo substantivo de que las creencias de la base de los sistemas de los sujetos son creencias necesariamente infalibles. La réplica al argumento 2, por su parte, le permite apelar a la posibilidad de fundar el conocimiento en algo que no sea necesariamente otras creencias, lo cual es relevante en Sosa para construir una epistemología basada en virtudes intelectuales, tal y como se esbozó en el comienzo de esta tesis y como será desarrollado en el capítulo II.

Ahora bien, alguien podría verse tentado a afirmar, intentando dar crédito al coherentista, que esto más bien representa para el fundacionismo un debilitamiento, pues sin fundamentos realmente sólidos y sin la necesidad de sustentar un sistema de creencias a partir de otras creencias, entonces ¿qué razones tendríamos para considerar menos aceptable al coherentismo? Ciertamente, aun con la refutación de Sosa a la argumentación coherentista se deja abierta –o no se refuta- la posibilidad de fundar el conocimiento en la coherencia, porque las réplicas de Sosa no consisten en refutaciones directas a premisas o principios coherentistas, sino que corresponden más bien a refutaciones a las críticas que el coherentismo ha elaborado contra el fundacionismo. En este sentido, del hecho que dicha argumentación antifundacionista haya sido derrotada no se sigue necesariamente que el coherentismo en su conjunto esté desmentido. Así, un coherentista podría argüir que, en términos justificativos, en determinado sistema, la coherencia podría ser más preferible para

²⁰ En este punto, Sosa está adelantando la idea que desarrollará más adelante, que señala la posibilidad de que las creencias que contienen determinadas proposiciones, pueden sostenerse justificativamente en términos, tales como las virtudes intelectuales.

sostener dicho sistema que las propias creencias falibles, eventualmente, por el bajo nivel de seguridad que presentan estas últimas. No obstante, esta consideración tampoco implicaría gran perjuicio para el fundacionista, pues ¿qué seguridad tiene el coherentista para suponer que el error es una verdadera amenaza solo respecto de nuestras creencias provenientes de nuestra percepción sensorial y no de nuestros razonamientos que nos permiten establecer si hay coherencia en los sistemas de creencias? Efectivamente, podemos equivocarnos al atribuir la relación de coherencia a determinadas creencias y aun así tomarla como criterio para la justificación, tal y como lo hacemos con las creencias que provienen de la percepción sensorial en un sistema fundacionista. Definitivamente, tales consideraciones sobre el fundacionismo como máxima consecuencia, desembocan en la construcción de una teoría más moderada o menos audaz -si se quiere- respecto de cómo se conciben a las creencias de los sistemas, pero no necesariamente en un abandono generalizado de la teoría. Esto nos muestra lo diverso y amplio que el fundacionismo puede llegar a ser, de acuerdo con el enfoque que se le enfrente.

3.1 El problema de los sistemas coherentes alternativos

Aún no ha sido todo dicho aquí respecto de lo que el fundacionismo substantivo tiene que argumentar frente al coherentismo y, por lo tanto, nos queda algo más por descubrir de él. A continuación, analizaré otro fuerte motivo con el que el fundacionista demuestra, según Sosa, que el coherentismo no es del todo concluyente. Esta argumentación vuelve a posicionar al nivel substantivo del fundacionismo en la discusión, valorizando su posición, en algún sentido, desprotegida por la aparición del fundacionismo formal, pero no nos permite aceptarlo aún como una alternativa que presenta una solución definitiva al problema de la estructura de la justificación.

Para Sosa, el fracaso del coherentismo frente a su antagonista no se centra únicamente en la debilidad de su crítica hacia el fundacionismo o de su propio planteamiento básico, sino también porque es incapaz de responder a lo que el filósofo denomina como el problema de los sistemas coherentes alternativos y/o el problema de la separación de la realidad (Sosa 1992, pp. 204-211; 1992, pp. 240-42). Sosa plantea que uno puede imaginar sistemas de creencias hipotéticos alternativos a los que podemos albergar en nuestras mentes, que pueden ser perfectamente coherentes y que pueden estar igualmente justificados aun cuando las creencias que albergan consistan en negaciones

del sistema de creencias que de hecho se tenga. El ejemplo que elabora Sosa es muy clarificador. El epistemólogo toma como sistema de referencia, un sistema B de un sujeto, y en su interior la creencia: “tengo un dolor de cabeza”, que es coherente con otro conjunto de creencias que un sujeto puede tener particularmente, tales como: “no estoy libre de dolores de cabeza”, “tengo dolor” y “alguien tiene dolor”. Luego nos invita a pensar en un sistema hipotético B´ que contiene negaciones de las creencias de B, tales como: “no tengo un dolor de cabeza”, “no tengo dolor” y “alguien no tiene dolor”, las cuales son tan coherentes entre sí como el conjunto de creencias que B contiene. Y finalmente, agrega que, a pesar de que B´ muestra la perfecta coherencia de las creencias que contiene, ninguna de ellas está justificada, pues no son el caso o son una suposición, de manera que la única diferencia relevante entre la creencia real y la hipotética en términos de la justificación está en el dolor de cabeza. El problema, nos dice el filósofo, para el coherentista aquí, es que el dolor de cabeza no es en sí mismo una creencia ni tampoco una especie de vínculo entre creencias. Esto lleva a Sosa a la no sorprendente conclusión de que lo verdaderamente relevante, desde el punto de vista de la justificación epistémica, no puede ser, en última instancia, la coherencia que estas mantienen.

El coherentista, de acuerdo a como lo muestra Sosa (1992, p. 241), no tiene real escapatoria. Cualquier subterfugio posterior a esta crítica que apele, por ejemplo, a la infalibilidad de las creencias del tipo “tengo un dolor de cabeza” como un intento de salvaguardar su posición, significa ceder ante su rival, porque implica básicamente, asumir uno de sus presupuestos tradicionales. Incluso, nos da a entender Sosa, el coherentista equivocaría el rumbo extendiendo la propiedad de infalibilidad a las creencias de la periferia del sistema coherentista, por lo difícil –sino imposible- de probar que todas las creencias poseen dicha propiedad. Sin embargo, agrega que el coherentista, apelando al realismo directo, podría argüir que no todas las creencias periféricas provienen de la experiencia sensorial, lo cual le permitiría -si no hay una objeción mayor- mantener en pie la idea de que no todas las creencias que tenemos se derivan inferencialmente y aun así pueden estar justificadas.²¹ En efecto, Sosa nos muestra ejemplos de creencias no inferenciales que se justifican por su coherencia, tales como: “la mesa es rectangular”, “la mesa rectangular tiene la misma forma que el papel que está sobre ella” y “la forma de la mesa es diferente de la del marco de la ventana que es cuadrado”. Pero lamentablemente para el coherentista,

²¹ Lo cual sigue siendo insuficiente para reafirmar las pretensiones del coherentismo, pues como hemos visto, esta concepción no se basa solo en la afirmación de que hay creencias de ese tipo.

según Sosa, no es difícil elaborar contraejemplos que impliquen conjuntos de creencias justificadas en directa oposición a ese conjunto de creencias, por ejemplo, imaginando una mesa cuadrada, o que la mesa tiene la misma forma que el marco de la ventana, etc., lo cual nos retrotrae al problema inicial.

Vale la pena señalar la manera en cómo queda organizada la relación entre el fundacionismo y el coherentismo a partir de lo visto hasta el momento. En este punto, a pesar de que Sosa haya demostrado las grandes debilidades de la posición coherentista, la marcada oposición o la fuerte contraposición que ambas presentaban parece atenuarse gracias a la agudeza de su análisis. Efectivamente, conocer la distinción al interior del fundacionismo que este realiza y comprender las problemáticas de la concepción de una manera un poco más profunda, nos ha permitido encontrar puntos en común entre ambas. Pues bien, a pesar que en el análisis de Sosa constantemente se señala que el coherentismo se opone al nivel substantivo del fundacionismo, el coherentismo no se opone o no es necesariamente un rival directo del nivel formal de la concepción fundacionista. Esto es así, porque cumple con las condiciones necesarias para ser considerado en algún sentido como un tipo de fundacionismo formal, básicamente porque el coherentismo implica a su manera, la doctrina de la sobrevenida, en el sentido de que en ella la justificación epistémica también sobreviene en propiedades no epistémicas de las creencias, tales como, el nivel de interconexión lógica, explicativa y/o probabilística que mantienen las proposiciones que se relacionan directamente con las creencias que tienen los diversos sistemas. Pero lo más significativo es que, al igual que este nivel de fundacionismo, el coherentismo busca especificar recursivamente las condiciones que justifican las creencias, proporcionando un criterio o un principio para ello. Sosa (1992) comenta al respecto:

Por ejemplo, un coherentista puede sostener que una creencia está justificada si y solo si o *bien* tiene coherencia con un amplio y variado conjunto de creencias sostenidas por el sujeto, o *bien* es deducida por el sujeto a partir de un conjunto de tales creencias. (p. 201).

Por lo tanto, a lo que se opone, tanto el coherentismo como el fundacionismo formal, esencialmente, es a lo que Sosa denomina como pesimismo epistémico, que consiste en un rechazo directo a la posibilidad de especificar en términos no epistémicos lo que hace que una creencia pueda considerarse como justificada (Sosa 1992, p. 13). Este pesimismo se basa en lo que se conoce como el argumento del ascenso dóxico (Sosa 1992, p. 236). Según dicho argumento, la idea de que nuestras creencias básicas surgen de la experiencia

sensorial y no de inferencias a partir de otras creencias, no está debidamente fundamentada, ya que se sostiene en otra creencia, a saber: que nuestros sentidos, en determinados escenarios, son lo suficientemente confiables como para no permitirnos cometer errores. No obstante, esto no implica, según Sosa, que lo que el designa como “hechos no epistémicos”, no esté vinculado circunstancialmente con las creencias justificadas de los sistemas, y mucho menos significa que no las justifiquen, porque de hecho sí otorgan, como hemos visto en la argumentación de Sosa, un estatus de justificación a las creencias fundamentales.

4. El fundacionismo y el dilema de la experiencia sensorial

Ciertamente, la posición de Sosa respecto de las concepciones sobre la estructura de la justificación que se han expuesto no es complaciente. Hasta el momento, el fundacionismo es el que más parece tener el apoyo argumentativo de Sosa, pese a las críticas que se le realizan. No obstante, hay una parte de su tratamiento en su obra más fundamental que termina por socavar las bases de la forma del fundacionismo que nos va quedando. La pregunta pertinente aquí es: ¿con qué fundacionismo estamos lidiando ahora entonces? Básicamente, dado el poco respaldo que tienen los fundacionismos que apelan a creencias autoevidentes, nos quedamos con un fundacionismo que por un lado no rechaza directamente la coherencia como una parte significativa en la justificación, pero que, por otro, aún requiere que la justificación tome como base (en unas circunstancias normales para la atribución de conocimiento), a la experiencia sensorial de los sujetos (Sosa 1992, pp. 243-46).²² Como no es de sorprender, esta visión también tiene graves problemas y su intento de resolución no es para nada alentadora para esta forma de fundacionismo. Para comprender a qué se refiere esto, tomemos en cuenta un ejercicio mental que Sosa (1992) presenta:

- a. Seguramente podemos suponer que seres con mecanismos de observación radicalmente distintos a los nuestros pueden también tener un conocimiento de su medio ambiente. (Esto parece posible aun si la diferencia radical en los mecanismos de observación hace imposible que compartamos sus conceptos o creencias substantivas.).
- b. Supongamos que hay un ser

²² Añadiría aquí que el fundacionismo que queda en pie, de acuerdo a la crítica de Sosa, tampoco necesita ser infalibilista.

para el que la experiencia del tipo Φ (de la que no tenemos noción) desempeña un papel, con respecto a sus creencias de tipo Φ , análogo al papel que nuestra experiencia visual desempeña con respecto a nuestras creencias visuales. (p. 243).

Luego presenta un esquema que compara los escenarios que ambos supuestos prefiguran:

Humano

Experiencia visual

Experiencia de algo rojo

Creencia de que hay algo Rojo

En frente de uno

Extraterrestre

Experiencia Φ

Experiencia de algo F

Creencia de que hay algo F

En frente de uno

La reflexión de Sosa aquí respecto de la experiencia visual del humano es que, generalmente, se asume que dicha experiencia opera en nuestras creencias de lo visual como causa y como justificación. Actúa como causa, porque la creencia, en este caso, de que hay algo rojo en frente produce la creencia de que se está experimentando algo de ese color, y al mismo tiempo aporta con la razón que hace que sepamos que nuestra creencia es cierta. De manera similar, el extraterrestre, por el hecho de tener la experiencia Φ de algo F, justifica su creencia de que tiene ante él algo F. En esto, según nos muestra Sosa (1992, p. 243), puede identificarse un principio epistémico que se halla en lo central de la justificación, según el cual las creencias que tenemos a partir de nuestra experiencia sensorial se asientan sobre dicha experiencia. El asunto es que con esto el fundacionismo se ve envuelto en un dilema respecto de la naturaleza de dicho principio que defiende, el cual está en determinar si consiste en un principio fundamental o una generalización derivada.

Un principio fundamental se distingue de una generalización derivada en el hecho de que el primero es más amplio y permite la posibilidad del segundo, es decir, que permite que se puedan derivar de él algunos tipos determinados de generalizaciones, juicios prácticos y/o máximas (Sosa 1992, p. 244). Así, por ejemplo, del principio de utilidad en la teoría del valor, según el cual:

[e]ntre todas las alternativas posibles en las circunstancias dadas lo mejor es que suceda aquello que introducirá en el mundo el mayor superávit de placer sobre dolor [...], etc. (Sosa

1992, p. 244), se pueden derivar máximas o generalizaciones de “[s]alud pública, nutrición, legislación [...] higiene y otras. (Sosa 1992, p. 244).

Para Sosa, si aplicamos el caso anterior al plano epistemológico, la situación del fundacionista es compleja, pues surge para él un dilema en el que no es posible establecer si el principio mencionado corresponde a uno fundamental o una generalización derivada. Extrañamente, la razón que “explora” Sosa para la posibilidad de que corresponda a lo segundo es muy poco ilustrativa. El epistemólogo señala al respecto: “Si, por ejemplo, sus propuestas se entienden como si tuvieran el carácter de máximas secundarias o derivadas, entonces sería muy poco filosófico detenerse ahí [...]” (Sosa 1992, p. 244). Pero según puede desprenderse de lo que hemos tratado, su rechazo a esta posibilidad estriba en que lo que Sosa requiere aquí es determinar el principio epistémico regulador de lo justificado por la experiencia sensorial, es decir, no un principio secundario al que pueda anteponérsele alguna otra noción.

Ahora bien, como esbocé al inicio de la sección, no se puede establecer tampoco mucho optimismo para determinar con certeza si el principio epistémico para la justificación de aquellas creencias que tienen su origen en la experiencia sensorial posee una condición de fundamental.²³ El argumento de Sosa para esto es que, básicamente, si los supusiéramos como efectivamente fundamentales, entonces no tendríamos un solo criterio unificador para los diversos principios igualmente fundamentales que pueden postularse, como lo serían aquellos que potencialmente se elaborarían para muchos de nuestros sentidos. Es decir, podríamos establecer uno para la visión, otro para el tacto y así sucesivamente, lo cual nos obligaría a aceptar equívocamente a todos como principios cualitativamente idénticos.

A pesar de esta consideración, alguien podría objetar que el criterio unificador de todos los principios epistémico-sensoriales corresponde justamente a la propia noción de experiencia sensorial y las características sensibles –como colores, sonidos, formas, etc.- que ella incorpora (Sosa 1992, pp. 244-45), de manera que se puede establecer el siguiente principio: está justificada una creencia de que se tiene en frente algo con determinada característica sensible, si se basa en una experiencia sensorial que implica tal tipo de característica sensible en condiciones normales (Sosa 1992, p. 245). Sin embargo, esto, de

²³ Incluso, se puede dudar de si estos están en una posición anterior que la de las generalizaciones derivadas que he descrito (Sosa 1992, p. 244).

acuerdo con Sosa, también tiene problemas. Por una parte “[n]o es claro que podamos tener una noción viable de característica sensible sobre la base de ejemplos variados como: colores, formas, tonos, olores, etc. (Sosa 1992, p. 245)²⁴, y por otra “[l]a autoridad de tal principio deriva claramente de ciertas circunstancias contingentes concernientes a la confiabilidad de las creencias producidas por experiencias sensoriales de cierto tipo.” (Sosa 1992, p. 245). Pues, por ejemplo –añade Sosa-, nuestras creencias no podrían estar justificadas siempre si fuesen concebidas en un mundo posible en el que las creencias producidas por nuestra experiencia sensorial fueran falsas la mayor parte del tiempo.

Todo lo anterior lleva a Sosa a poner en duda la idea de que el conocimiento fundamental de la realidad opere de manera necesariamente causal (o de otra manera similar), incluso si se tuviera una noción viable de las características sensibles que he mencionado anteriormente (Sosa 1992, p. 245). Para el caso del extraterrestre -señala- no podríamos, por tanto, circunscribir la forma de obtención de creencias no inferenciales a uno tan reducido como el que aquí se presenta, pues no hay nada que niegue de manera irrestricta que el extraterrestre deba emplear la experiencia sensorial como un mecanismo insuperable para adquirir determinadas creencias. Con todo, ni siquiera tales imaginables principios que el extraterrestre emplee para validar sus creencias sensoriales podrían considerarse exclusivos con éxito, pues tienen que haber principios aún más generales – los verdaderos o los que esperamos que sí cumplan con las expectativas- que pueden servir tanto para que el humano como el extraterrestre puedan derivar otras “máximas epistémicas” (Sosa 1992, p. 246).²⁵ Así, para Sosa, la generalización derivada que el humano usa como principio epistémico de percepción, y los mecanismos que hipotéticamente podríamos llegar a concebir en el mundo del extraterrestre para considerar justificada una creencia no inferencial, tendrían que descansar razonablemente en un principio anterior.²⁶

Pero entonces, cabe preguntarnos, ¿cuál es ese principio que puede prestar un efectivo sustento para el conocimiento?, ¿Cómo tiene que ser ese principio? Para Sosa mucho de la respuesta a ambas preguntas puede hallarse en la ética. Desde esta óptica, el

²⁴ Esto es: que no tenemos razones necesarias ni suficientes para creer en ello.

²⁵ Porque los principios del extraterrestre serían de un modo análogo, una generalización derivada de otro principio más general y omniabarcante.

²⁶ Sosa (1992, p. 246) afirma que los principios epistémicos que rigen al humano y al extraterrestre se asemejarían a los principios de nutrición de un niño y un adulto. Efectivamente, ambos implican diferentes reglas, pero se basan en un principio más fundamental que declara el propósito de la buena salud.

filósofo logra identificar lo que él denomina como una estratificación de la justificación en dos grandes partes. La primaria, considera que la justificación opera sobre las virtudes (habilidades o destrezas) estables para actuar, dado que cuando se las compara con otros competidores viables para aportar valor estas contribuyen de mejor manera para obtener un fin apropiado. La secundaria, por su parte, se aplica puntualmente a las acciones que se originan en dichas virtudes, de modo que las acciones surgidas de las virtudes consisten en justificadores secundarios para otras acciones relacionadas (Sosa 1992, pp. 246-47). Así, por ejemplo, nos muestra Sosa (1992, p. 246), que el doctor que atendió a la madre de Adolf Hitler en el parto está justificado en un nivel primario al haber ayudado a que su hijo naciera, porque basó circunstancialmente su decisión en las reglas a las que sus virtudes morales directamente lo llevaron para que evitara asesinar al bebé o simplemente dejar que este muriera, a pesar de que finalmente -por su desconocimiento del futuro-, esto trajo consigo mucho menos valor que el que hubiese obtenido realizando lo contrario. Por su parte, según infiero, algunas de las acciones posteriores relativas al parto que el médico realizó, pueden estar basadas en las acciones que fueron llevadas a cabo para que el parto ocurriese de la mejor manera posible y que surgieron directamente de sus virtudes. Estas acciones posteriores, tales como, la entrega de un cuidado postnatal inmediato apropiado o una atención médica continua hacia el bebé Hitler, estarían justificadas secundariamente, porque dependen más cercanamente de la acción moralmente valiosa de evitar la muerte del bebé, que de la virtud misma que lo llevó a tal acción protectora. Pero en el fondo, la justificación de todas estas acciones emanaría principalmente de las disposiciones morales del agente en cuanto tal.

Todas las premisas y algunas de las consecuencias de dicha estratificación, según Sosa (1992, p. 247), pueden aplicarse perfectamente en epistemología. Según nos muestra, la justificación primaria en epistemología ya no operaría a partir de virtudes o disposiciones morales estables para actuar, sino desde lo que denomina como virtudes intelectuales, ya que estas nos llevarían con mayor confianza a la verdad. Por su parte la justificación secundaria, puede atribuirse entonces, a determinadas creencias que se originan en creencias provenientes de determinadas virtudes intelectuales.

5. Comentarios finales

He presentado y explorado lo substancial de la crítica que lleva a cabo Sosa referente al tratamiento que las teorías tradicionales realizaron sobre el problema de la estructura de la justificación. Como se puede ver en la parte final de la sección anterior, dicha crítica sienta las bases para la introducción de la idea de virtud intelectual, una noción central en toda la EV de Sosa y en las versiones alternativas de esta. Aunque, por cierto, hay opositores de este enfoque basado en virtudes,²⁷ existe cierto consenso respecto de la significancia y la plausibilidad de la crítica hacia los enfoques coherentistas y fundacionistas tradicionales.²⁸

Es necesario destacar que, con la introducción de la noción de virtudes intelectuales en la discusión sobre la estructura de la justificación, la EV asume cierta forma de fundacionismo. Al reemplazar la noción de creencia autoevidente e infalible por la de virtud intelectual falible pero confiable, la posición de Sosa mantiene lo esencial del fundacionismo substantivo, que dice que los regresos en la justificación tienen un fundamento último, solo que esta vez dicho cimiento está compuesto por facultades intelectuales virtuosas y ya no por la experiencia sensorial o por el supuesto carácter autoevidente de las creencias. Esto puede parecer contraintuitivo para la EV de Sosa, pues si el fundacionismo substantivo no es una teoría viable en su forma tradicional, entonces ¿por qué prestar, por un lado, apoyo a los críticos de los regresos terminales de la justificación y, por otro, terminar por configurar una teoría que termine aceptando dichos regresos? La respuesta reside en que Sosa, básicamente, presta cierto apoyo a la noción de regreso infinito, por el simple motivo de que está atacando una versión de fundacionismo con el que no comulga, a saber, el fundacionismo epistémico, que se basa, particularmente en creencias y no en principios más amplios como el que corresponde al de virtudes. Así que la EV logra lo que el fundacionismo tradicional no pudo, a saber, postular la necesidad de fundamentos, rechazando la posibilidad de reincorporar en su campo alguna discusión respecto de regresiones infinitas, dadas las propiedades de tales fundamentos últimos que presenta.

²⁷ Respecto de los opositores relevantes al enfoque de virtudes, tenemos como ejemplo a Goldman (1963), de quien puede establecerse una aceptación de la idea de que hay una insuficiencia en las teorías tradicionales para explicar la justificación, aunque prefiere emplear la noción de proceso confiable para la formación de creencias que la de virtud intelectual como aquello que las justifica.

²⁸ Efectivamente, son relevantes para la historia de la discusión los antecedentes del abandono de algunos de los postulados tradicionales del fundacionismo por parte de autores como Wittgenstein, Quine, Sellars, Harman, etc. (Sosa 1992, p. 233). Tampoco podemos olvidar el conocido rechazo que realiza Haack (1993) a las posiciones que consideran como una solución del problema, tanto al coherentismo como al fundacionismo por sí solos, (aunque no exactamente por las mismas razones que Sosa).

Ahora bien, la posición de Sosa correspondería, de acuerdo con lo visto, más bien, a la del fundacionismo formal, que se asume como una especie de teoría de la sobrevenida al sostener que lo que hace que una creencia esté justificada es que provenga o tenga su origen en términos no epistémicos como las virtudes intelectuales -términos en los que la justificación sobreviene, de manera que todo aquello que se origine a partir de ellos estará justificado-. Se supone que la teoría que Sosa se propone presentar, debe ser una que explique de la mejor manera posible cómo es que se da la justificación, y es justamente la del segundo tipo de fundacionismo la que lo logra de mejor manera, al menos un poco más específicamente que la del substantivo. Esto es así, ya que los elementos que Sosa adopta de este último, según mi juicio, por sí mismo no logran cumplir con el propósito de especificar qué es aquello que justifica las creencias. El fundacionismo substantivo, recordemos, solo indica una parte del esquema. Por ello es que es aspiracional, pues busca convertirse en un fundacionismo formal, es decir, un fundacionismo que especifique o delimite cuáles son las condiciones fundamentales o los principios formales de los que depende una teoría de la justificación, pero al ser definido como lo es, no puede lograr dicho objetivo. De ahí la necesidad de establecer en términos justificativos, los propósitos y niveles de operación del fundacionismo, particularmente, en lo formal.

Otro aspecto crucial de esta consideración es que, al aceptar Sosa que la justificación tiene un carácter sobreveniente, debe asentar también que su posición es una especie de coherentismo, ya que, como fue expuesto, dicha teoría consiste en una clase de fundacionismo formal. Pero este carácter sobreveniente del coherentismo no será lo único que adoptará de la teoría. Como veremos en lo que resta, la coherencia jugará un papel muy importante en el cuadro justificativo general que intenta mostrarnos Sosa. Esto es algo que no se explica completamente en los primeros trabajos de Sosa, a diferencia de su aceptación de cierta forma de fundacionismo. Pues bien, para mostrar aquellas dimensiones del coherentismo que están presentes en la EV de Sosa, primero debemos profundizar en la noción de virtud intelectual. Cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es la naturaleza de las virtudes intelectuales?, ¿son confiables?, ¿realmente justifican a las creencias a diferencia de otros competidores viables?

El segundo capítulo de esta tesis, estará totalmente enfocado en responder estas y otras preguntas relativas para clarificar la propuesta que se origina a partir del abordaje crítico de las teorías tratadas en este capítulo. Me enfocaré en una exposición y un análisis de lo central de Sosa respecto a la noción de virtud intelectual, en las dificultades que

implican y en las problemáticas relevantes que le son atingentes. Presentaré, finalmente, las bases para una posterior crítica personal hacia la teoría, apoyándome en las consideraciones y puntos de vista que han surgido desde enfoques de la EV posteriores que continúan el trabajo de Sosa.



CAPÍTULO II: VIRTUDES INTELECTUALES Y CONOCIMIENTO PLENO

1. ¿Qué son las virtudes intelectuales?

Sosa y, en general, la mayoría de los que se consideran epistemólogos de la virtud, afirman que, dado el fracaso, al menos parcial, de las teorías fundacionistas y coherentistas, es posible basar una teoría del conocimiento y de la justificación en lo que se conoce en EV como virtudes intelectuales (Sosa 1992; Zagzebsky 1996; Code 1984). Precisamente, uno de los errores principales de la discusión sobre la estructura de la justificación cometido por las concepciones que fueron analizadas en el capítulo I tenía que ver con el excesivo énfasis por establecer cuál es el tipo de relación que debían tener las creencias para considerarse justificadas, dejando fuera gran parte de lo que el sujeto en su estructura o en su naturaleza puede aportar a la discusión (Code 1984, p. 30).²⁹ Lo cierto es que los epistemólogos de la virtud como Sosa, a diferencia de los fundacionistas clásicos y los coherentistas, sitúan a las facultades epistémicas de dichos sujetos en la posición de una condición necesaria para el conocimiento o en aquello que en estricto rigor lo fundamenta (Grimaltos e Irazo 2009, p. 43). Como lo afirma el propio Sosa (1992): “Estar epistémicamente justificado en creer algo equivale a creer debido a una virtud intelectual.” (p. 310). Y complementa: “Podría decirse que la epistemología de virtudes es la concepción según la cual el conocimiento es creencia cuyo éxito es atribuible al agente...” (Sosa 2010, p. 146). Cabe preguntarse entonces, cómo se da esto, si es que efectivamente se da. Con el fin de sentar las bases para una respuesta a la pregunta mencionada, presentaré en este capítulo una exposición detallada de la noción de virtud intelectual elaborada por Sosa, manteniendo una mirada crítica, tanto a los puntos de vista que defiende el filósofo como respecto a su fundamentación. Pero antes, será necesario detenernos para elucubrar algún puente que vincule la noción tradicional de virtud intelectual con la lectura del propio Sosa.

La virtud, según el ampliamente conocido tratamiento que otorga sobre ella Aristóteles (1985), es una propiedad que tiene dos extensiones, a saber, una ética y otra dianoética.

²⁹ Añade Code (1984): “La persistencia de tal énfasis a lo largo de la historia de la epistemología puede, en parte, explicar la impresión de que un proceso complejo ha sido excesivamente simplificado en vistas del conocimiento, donde el conocedor sigue siendo solo una parte implícita de la situación cognitiva: una abstracción descarnada.” (p. 30).

Las virtudes éticas se identifican con el hábito³⁰, en el sentido de que son un resultado de reiteradas acciones o porque son un producto del perfeccionamiento de determinadas actividades llevadas a cabo por los agentes. Nos dice Aristóteles (1985, p. 167), que la virtud es el hábito por el cual, por ejemplo, órganos como el ojo (virtud del cuerpo) o un ser vivo como un caballo (virtud animal), pueden llevar a cabo de manera apropiada alguna función.³¹ Es la virtud del ojo la que lo hace un buen ojo y la virtud del caballo la que lo hace útil en determinadas situaciones como, por ejemplo, cuando se desea correr en él. En el sentido ético, para Aristóteles, un hombre es bueno a causa de una virtud producida por determinadas acciones que mantiene en su vida. Si es considerado bueno porque es valiente, la virtud de la valentía por la que es reconocido debe estar antecedida por acciones o actividades similares que permitan catalogarlo como tal. Desde este punto de vista, entonces, las virtudes éticas pueden comprenderse como disposiciones del carácter de los sujetos no adquiridas por naturaleza, sino por la fuerza de la costumbre (Aristóteles 1985, pp. 158-59). Por otra parte, para Aristóteles (1985, p. 158), las virtudes dianoéticas, a diferencia de las virtudes éticas -según la etimología del término *diánoia*-, pertenecen al campo del conocimiento discursivo, pues son las disposiciones “[p]or las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo [...]” (Aristóteles 1985, p. 270), es decir, son las virtudes que nos permiten conocer la verdad (Aristóteles 1985, p. 275). Estas hallan su fuente y sostén para su desarrollo en la enseñanza, razón por la cual suelen ser conocidas también como virtudes intelectuales (Aristóteles 1985, p. 267).³² Este es, por tanto, uno de los principales antecedentes de los que parte la EV o de los que recoge sus primeros intentos de desarrollo (Greco 2002, pp. 311-15).

En Sosa tenemos un trato de la noción de virtud intelectual que no se desentiende, como veremos a continuación, de lo elemental de la perspectiva de Aristóteles, pero tampoco depende absolutamente de ella. Para comprender su concepción, debemos tener en cuenta lo dicho sobre las virtudes dianoéticas, junto con la idea general de virtud como una propiedad de la voluntad del sujeto, también mencionada. No nos servirá, eso sí, la

³⁰ La traducción que estoy consultando de Aristóteles (1985), en lugar del término hábito, emplea el término “modo de ser”. En algunas instancias Aristóteles emplea el término “habito” y “virtud” como sinónimos, y en otras instancias emplea al primero como una condición de posibilidad para el segundo.

³¹ Las virtudes del cuerpo como las de los animales son un tipo específico de virtud aparte de las virtudes éticas y dianoéticas, que no me interesa tratar en profundidad en este espacio. Están empleadas aquí meramente con un fin pedagógico.

³² No toda disposición es una competencia intelectual, pero toda competencia intelectual es una clase de disposición (Maier 2018, pp. 4-5; Sosa 2010, p. 138).

categorización general de Aristóteles (1985, p. 270) sobre las virtudes intelectuales (que señala que son solo cinco: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto), básicamente, porque no tienen la extensión y el sentido que tienen en Sosa, dado que en este último la virtud intelectual es un elemento central de su obra (no tanto así en Aristóteles –al menos en la *Ética Nicomáquea*-). Ahora bien, quizás el elemento más importante, según considero, que está vinculado con el tratamiento de Sosa y su relación con la de Aristóteles, se halla en la noción de “disposición”, que fue mencionada en la explicación aristotélica de las virtudes éticas, la cual es aplicable también a las otras virtudes. Esta será fundamental para tener una mejor comprensión o, al menos, un acercamiento serio sobre su naturaleza. Finalmente, quiero advertir que lo que resta no es un intento por enfocarnos en los dos autores y establecer puntos de encuentro o desencuentro en cada aspecto que tratan. Menciono en estos párrafos a Aristóteles por la sencilla razón de que nos permite entender la generalidad del concepto que pretendo abordar en este capítulo y no porque el trabajo de Sosa dependa del de Aristóteles.

1.1 Disposiciones

Para Sosa, las virtudes intelectuales son determinadas habilidades o competencias que caben, al igual que en Aristóteles (1985), dentro de la familia de las disposiciones (Sosa 2009, p. 117; 2010, pp. 138-40). Empleo aquí el término “disposición” para referirme a una propiedad que puede ser descrita, entre otras cosas, como una habilidad, una tendencia, una potencialidad o como una proclividad que caracteriza a ciertos objetos (Fara y Choi 2018, p. 2).³³ Son disposiciones de determinados objetos físicos, por ejemplo, la dureza, fragilidad, la solubilidad, etc. (Sosa 2010, p. 138; Mora 1965). Por su parte, son un tipo particular de disposiciones de los sujetos epistémicos, según Sosa (1992, p. 286), virtudes intelectuales tales como: la memoria, la razón inferencial, la percepción sensorial, entre otras. Las propiedades cognitivas de los sujetos entendidas como virtudes son entonces disposiciones, en tanto que corresponden a cierto conjunto de tendencias y/o habilidades de los sujetos para la realización de determinadas tareas cognitivas. Es este, precisamente, el sentido de la noción de disposición que debe interesarnos aquí, -sin que por ello queden necesariamente descartados los demás-, porque es con el cual se definen las virtudes

³³ El sentido que posee la noción en la exposición de Aristóteles sobre las virtudes, según interpreto, es idéntico a este.

intelectuales en la EV de Sosa (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 43). La mayoría de las definiciones que el filósofo presenta sobre tal tipo de virtudes, sugieren algo similar a lo ya señalado, lo cual queda evidenciado en las siguientes líneas: “Una virtud intelectual es una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error [...]” (Sosa 1992, p. 285), o bien, “Una destreza o habilidad que le permite a uno arreglárselas de manera cognoscitivamente eficaz.” (Sosa 1992, p. 324).

Según el punto de vista de Sosa (2010, pp. 138-40), las disposiciones exigen para su manifestación, determinadas condiciones de normalidad que varían de acuerdo al tipo de disposición y al objeto que tengamos como punto de referencia. Por ejemplo, para la fragilidad de un vaso de vidrio, las condiciones apropiadas que la constituyen como término disposicional en acto, exigirán una superficie relativamente firme y una altura lo suficientemente elevada como para que el vaso se rompa. Ahora bien, si establecemos que hay condiciones de normalidad para la manifestación de la disposición o de las disposiciones en general, entonces estamos suponiendo que existe un número limitado de contextos o situaciones para ellas que funcionan como excepciones o espacios en los que la disposición parece ocultársenos o estar ahí de forma meramente potencial. En una situación en donde el vaso está protegido por algún tipo de material blando y que se encuentra en un lugar en el que es muy difícil que se rompa, entonces, decimos que las condiciones para la manifestación de sus disposiciones no son las apropiadas. Lo mismo ocurre con un tenista que puede errar en su golpe con la raqueta por causa de una serie de factores que impidieron que su competencia se presentara de manera apropiada, lo cual no impide que el mismo tenista, en un recinto cerrado -que supongamos es en donde se siente mejor jugando-, pueda ejecutar su golpe de manera óptima, actuando de manera distinta de como lo haría en una situación excepcional (Sosa 2010, p. 140). Casos como estos, según mi juicio, no son suficientes para determinar que la disposición no existe o que el agente no es lo suficientemente virtuoso cuando la virtud no se está manifestando en él. De hecho, esto muestra que hay un peso ontológico en un grado potencial de la disposición de sujetos (que, por supuesto, han evidenciado poseer determinada competencia en algún área), ya que la pura idea de que esta se manifiesta bajo ciertas condiciones favorables, presupone su ocultamiento en algún punto anterior, una no manifestación. De acuerdo con esto, se debe notar que las disposiciones, entonces, pueden darse como potenciales u ocultas, pero también pueden manifestarse o actualizarse, siendo, por tanto, ninguno de los

dos estados por separado, condición necesaria ni suficiente para la realización de un cuadro de lo que entendemos por ellas en términos generales (Mora 1965, p. 474).

1.2 Confiabilidad

Se deja ver en lo tratado hasta el momento, sobre todo en las definiciones anteriormente presentadas, dos aspectos importantes sobre la naturaleza de las virtudes intelectuales. Lo primero es que dichas virtudes tienen una finalidad dada como por defecto. Efectivamente, como podemos observar, su fin es el de establecer un vínculo adecuado con la verdad, es decir, nos permiten conseguir determinadas clases de logros que pueden traducirse en conclusiones que poseen un matiz especial dependiendo del tipo de virtud que estemos tomando como referencia (Grimaltos e Irazo 2009, p. 43).³⁴ Lo segundo y más importante es que las definiciones que he presentado de las virtudes intelectuales, implican que la propiedad determinante de ellas es la eficacia con la que cuentan para conducirnos generalmente más a la verdad que al error, a diferencia de otros medios que podemos emplear para tratar de acceder a ella.

Surge, sin embargo, la posibilidad de un número importante de contraejemplos que podemos imaginar frente a esta consideración, vinculados con la idea de que podríamos fallar empleando facultades intelectuales que pueden considerarse ostensiblemente virtuosas o que podríamos llegar a la verdad por suerte sin que las virtudes intervengan efectivamente para llevarnos a ella, de manera que se hace necesario identificar o señalar algún tipo de característica extra para que las virtudes sean más preferibles que cualquier otro competidor cercano. Pues bien, lo central aquí es que, no solo cada facultad intelectualmente virtuosa -si es comparada con un competidor- tendría que otorgarnos una mejor proporción de verdades sobre error, sino también debería cumplir su fin de conducirnos a la verdad, pero de manera confiable (Sosa 1992, p. 285). Revisemos a continuación qué razones nos presenta Sosa para aceptar esta idea.

³⁴ Si mediante algún razonamiento deductivo llegamos de manera correcta a una conclusión x, entonces se cumple el fin de esa facultad en particular, porque la relación entre la virtud de la razón inferencial y la verdad es apropiada, aun cuando difiere de los mecanismos que puede emplear en algún otro caso, por ejemplo, la memoria para llegar al mismo fin.

2. Transmisión, generación y error

Primero, revisemos una distinción importante. Según Sosa, las virtudes intelectuales caben dentro de dos grandes grupos de facultades. El primero incorpora a las que se denominan facultades de transmisión. Esta clase de virtudes, establece Sosa, corresponde a las que producen creencias basándose en otras creencias. El segundo grupo, en cambio, corresponde a las llamadas facultades de generación, y son aquellas que permiten obtener creencias pero no a partir de otras creencias (Sosa 1992, p. 287). ¿Con qué ejemplos de cada una contamos?

Con respecto a las facultades de transmisión, Sosa sostiene que la memoria cumple dicho rol, fundamentalmente, porque cuando un sujeto *S* recuerda determinadas cosas, como por ejemplo, qué fue lo que comió hace tres días, entonces la creencia de *S* que puede tener en *t*₂ de que comió tal comida (*H*), se basa en la misma creencia *H* producida en *t*₁. Es decir, que cuando tenemos recuerdos de ciertas cosas, estamos en posesión de una creencia actual de aquello que recordamos, pero que se basa en la misma creencia que proviene de otro momento –o lo que es lo mismo: que toda creencia de *S* en *t*₂, depende de la creencia de *S* en *t*₁-. Lo mismo ocurre cuando recordamos proposiciones, pues en esos casos estamos derivando la creencia en la proposición *P* de la creencia pasada en la proposición *P*. Otro ejemplo de facultades transmisoras mencionado por Sosa es el de la deducción. Se puede considerar también que es una facultad de este tipo, ya que las creencias que se infieren correctamente de una o más proposiciones, se siguen necesariamente de ellas.

Por otra parte, Sosa indica que como facultades generadoras de creencias podemos contar a la intuición racionalista y a la percepción sensorial (Sosa 1992, p. 287). La intuición o razón intuitiva entendida, según Sosa, como un poder o una destreza que nos permite captar verdades necesarias simples o determinadas cosas que son muy difíciles de rechazar por su autoevidencia, cabe dentro de dicha categoría, porque no necesita de ningún tipo de vínculo con algún proceso de la razón deductiva o que esté mediado por alguna proposición que exprese una creencia determinada (Greco 2004, pp. 19-20). Similarmente, la percepción sensorial cuenta como una facultad generadora, porque da lugar a creencias a partir de los estados sensoriales de los sujetos, los cuales en sí no son creencias propiamente tales. Las creencias, por ejemplo, en rasgos como: colores, formas,

tamaños o incluso en los objetos mismos, son creencias basadas, según Sosa, en las impresiones que ellos tienen en nuestros sentidos, es decir, se basan en ellos.

Ahora bien, en relación con lo señalado en la sección anterior, ¿son tales facultades lo suficientemente confiables como para que podamos obtener un índice importante de verdades a partir de ellas? A continuación, se presenta la defensa de Sosa sobre posibles críticas hacia las facultades presentadas.

De acuerdo con Sosa (1992, pp. 286-87), la memoria como facultad transmisora nos brinda un alto grado de confiabilidad. Sin dudas, un alto porcentaje de lo que creemos y en lo que descansamos se sostiene en nuestra confianza en los recuerdos que tenemos. Dicha confianza en nuestra memoria puede estar apoyada por un conjunto importante de garantías que demuestran que nuestros recuerdos coinciden con aquello que creímos en el pasado. Ejemplos de tales garantes pueden ser ciertas comprobaciones o corroboraciones empíricas que pueden confirmar recuerdos de ciertas proposiciones que creímos en el pasado. Estas comprobaciones se pueden dar mediante alguna contrastación entre aquello que recordamos sobre tal proposición y lo que dicha proposición expresaba originalmente mediante mecanismos diversos. Por ejemplo, si alguien recuerda de manera errónea la fórmula que expresa la ley de inercia de Newton, puede ratificar en la propia obra del físico si su recuerdo es consistente con la enunciación original de la fórmula (Sosa 1992, p. 286).³⁵ También, si estuviésemos inseguros respecto de, por ejemplo, el contenido exacto de una conversación que tuvimos con alguien en la mañana, normalmente, uno recurriría a alguna nota escrita por uno, el testimonio de un tercero o cualquier evidencia de otra naturaleza que confirme nuestro difuso recuerdo.

La deducción, por su parte, a pesar de ser confiable, como se supone que toda virtud debe ser, no lo es más que la memoria, según Sosa. El filósofo ve un grado mayor de seguridad en la memoria, porque el objeto de esta es el mismo en todos los momentos en que es considerado (pasado y presente), a diferencia de la deducción, que parte de una proposición (una premisa) que nos lleva a una proposición final (conclusión) que es diferente a las proposiciones que nos llevan hasta ella. Considérese simplemente como punto a favor de la memoria la simpleza del proceso que trae al presente un contenido

³⁵ Esta es una referencia sobre el ejemplo del teorema de Pitágoras de Sosa para explicar la seguridad que nos brinda la memoria. Amplié el ejemplo, reemplazándolo por uno un poco más ilustrativo y que tuviera que ver con la idea de corroboración que deslizo brevemente en esta parte y que está presente en esta parte de la exposición de Sosa.

proposicional o algún otro estado mental más básico (que no incorpore alguna actitud proposicional), ante lo complejo que puede llegar a ser un edificio deductivo de algún argumento o razonamiento en particular.³⁶ De cualquier manera, esta es una diferencia muy mínima y no parece ser una razón tan convincente como para atenuar el poder que naturalmente uno le atribuye o le reconoce a los procesos inferenciales, mientras estos sean llevados a cabo cuidadosamente.

Con todo, Sosa (1992, p. 287) acepta una suerte de compatibilidad de ambas virtudes con el error. Podemos, por cierto, concebir sujetos altamente capaces de recordar una serie de cosas complejas o numerosas y aún así aceptar razonablemente la noción de que puedan albergar en sus mentes algunas ideas erróneas como si fuesen recuerdos reales. Similarmente, por diversas razones podemos equivocarnos al realizar inferencias, derivando ciertas premisas e incluso conclusiones que no se siguen lógicamente de aquellas en las que se basan, aun cuando seamos eximios razonadores y tengamos una experiencia que nos avale como tales. En ambos casos -Sosa nos dice-, el error no representa una cancelación de la virtud, o sea, del solo hecho de fallar al intentar reconstruir un recuerdo o razonar equívocamente al no estar lo suficientemente atentos para evitar cometer una falacia en un argumento deductivo determinado, no se sigue lógicamente que la memoria como tal sea dudosa en todos los casos o que la deducción como operación de la razón sea inútil y que por ello tengamos que descartarla.

Hay también una defensa en Sosa (1992, pp. 287-88) de la percepción sensorial y la intuición racional. Nos da a entender que la posibilidad de atacar a la primera es relevante en casos, por ejemplo, en donde nuestros sentidos nos engañan bajo determinadas condiciones o situaciones. Pensemos, entre otras posibilidades, en las alucinaciones como un caso típico de ello. De manera similar, Sosa señala que la intuición racional nos puede llevar a aceptar ciertas cosas como verdades necesarias cuando en realidad no lo son. En efecto, podemos tener un sujeto muy hábil para intuir verdades necesarias simples, como por ejemplo, "Sócrates es hombre", pero que también tenga dificultad en captar otras como "Héspero es Fósforo" (Carpintero 2005, p. 38). No obstante, Sosa insiste en que el error no resta virtud a estas facultades. Según logro inferir, la percepción y la intuición pueden llevarnos a equivocaciones como ocurre con la memoria y con la deducción. Pero así como

³⁶ Un indicio de esto quizás sea que la memoria como operación cognitiva siempre ha sido ubicada en una posición fundamental o en las bases de la jerarquía de taxonomías cognitivas tradicionales como la de Bloom (1990).

el error en la memoria no resulta ser una refutación del éxito de esta facultad en otras instancias –o en todas las demás ocurridas y por ocurrir-, tampoco el error presente en las facultades generadoras las declara inservibles en todos los casos. Así como confiamos cotidianamente en nuestra memoria, confiamos habitualmente en nuestras facultades perceptivas, y así como confiamos en nuestras habilidades racionales-intuitivas, confiamos también en las habilidades deductivas con las que contamos (Sosa 1992, pp. 287-89).

No obstante, cabe preguntarse aquí, ¿qué sucede entonces cuando estamos ante casos en donde un sujeto falla habitualmente en sus veredictos o sentencias basadas en tales virtudes?

Dijimos anteriormente que una virtud intelectual es lo que es, fundamentalmente, porque es capaz de aportar una proporción adecuada de verdad/error, es decir, una buena cantidad de verdades frente a una baja cantidad de falsedades, a diferencia de cualquier otro rival, por supuesto, en condiciones normales del sujeto. Por ello es que, ciertamente, no podemos exigir que todos o la gran mayoría de los veredictos que se basan en facultades intelectuales sean considerados para evaluar la proporción de verdad/error o para determinar si la virtud cumple con maximizar nuestro superávit de verdad sobre error (Sosa 1992, p. 289). Sosa indica, en efecto, que todos los veredictos de un sujeto que emplea sus facultades generativas deben ser considerados para ello. Sin embargo, no piensa que sea justo aplicar el mismo criterio a un sujeto tratándose del empleo de sus facultades de transmisión, pues en este caso, el único compromiso que tienen dichas facultades, según él, se relaciona con los *outputs* que surgen de los *inputs* verdaderos, pero no de los falsos. De este modo, la proporción que se obtiene de tal clase de facultades tiende a verse favorecida por el descarte de los casos en que los *inputs*, por ejemplo, para la memoria, no son correctos (porque corresponden a recuerdos falsos), ya que la virtud no sería responsable de ellos. Pienso en un ejemplo (que Sosa no emplea, pero que ilustra, según mi juicio, su posición): si un sujeto expresa algo a partir de un recuerdo erróneo, lo que está comunicando no puede ser verdadero y la exigencia no puede ser elevada a tal punto de pedirle que exprese una verdad a partir de una falsedad de base. Pero si, por otro lado, el sujeto tiene un recuerdo de acerca de algo que efectivamente ocurrió, entonces se le puede exigir en esta instancia que exprese, no solo el recuerdo, sino también alguna idea relacionada perfectamente con este de manera verdadera, pues lo correcto del recuerdo no podría, en condiciones normales, llevarlo a reconstruir algún otro elemento de su recuerdo que fuera equívoco.

Pienso que la memoria no sería responsable o totalmente responsable del *input* falso, porque muchos recuerdos falsos pueden producirse por factores que pueden involucrar a otras virtudes o procesos sensoriales, no necesariamente cognitivos, pero que tienen alguna incidencia en dicho plano, y que pueden funcionar como causantes relevantes del error. Es posible que alguien pueda sufrir cierto nivel de paramnesia, de manera que albergue ideas que son ligeras o totalmente distintas de las cosas que ocurrieron o de las proposiciones que aprendieron efectivamente en el pasado. En estos casos, se puede establecer que los causantes de lo difuso del recuerdo pueden ser atenuantes, tales como algunas enfermedades que impiden un correcto funcionamiento de las funciones cerebrales que apuntan a logros relacionados con la memoria, otros recuerdos correctos que confunden al sujeto, en donde lo que realmente fallaría es su capacidad de distinguir algunos eventos de otros, etc. A lo que apunta esta consideración es a que cuando la memoria falla, lo hace porque no han sido dadas las condiciones para que esta funcione apropiadamente. Si falla cuando las condiciones externas e internas al sujeto son apropiadas, entonces, todos los recuerdos posteriores deben ser juzgados con la rigurosidad más elevada posible, ya que se exigirá un output acorde al estatus aléptico del input del que surge.

Algo similar ocurre con la deducción, pues cuando partimos de una premisa falsa y aun así llegamos a conclusiones lógicamente válidas -que, en efecto, son falsas-, no podemos atribuirle apropiadamente a la razón inferencial la culpa de tal tropiezo. Fueron otros factores los que intervinieron en la suposición de que la premisa inicial del silogismo era apropiada. Sin embargo, esto de tener en cuenta solo algunos veredictos para la evaluación de la proporción verdad/error, le da a la memoria y a la deducción cierta ventaja que se suma a la de la idea ya mencionada de que el error no disminuye la virtud de dichas virtudes. Incluso, dice Sosa (1992, p. 289) que esto también cuenta para la intuición racional, aun cuando es una facultad generativa, pues, a pesar de que todos los veredictos que de ella surgen deben ser considerados para la cantidad de verdades que nos arrojan, es muy difícil que tengamos una tasa de errores elevados.

Se puede, no obstante, pensar que la percepción y otra virtud de transmisión como la introspección no corren exactamente con la misma suerte y que ninguna de estas puede verse favorecida de tal consideración que aplicamos, por ejemplo, a la intuición, pues suele ocurrir que, a diferencia de la razón intuitiva, estas pueden llevarnos constantemente a errores, o por lo menos a más errores que a esta última. Es decir, a pesar de que, por

ejemplo, el error de percepciones sensoriales en casos particulares no anule nuestra capacidad de percepción en general, podemos, naturalmente, concebir sujetos cuya tasa de errores de veredictos surgidos de dicha virtud sea considerablemente elevada. Pero como Sosa (1992, pp. 289-90) lo demuestra, esto no es necesariamente un problema para tales virtudes. Justamente, para el epistemólogo, la introspección corresponde a “[u]n proceso cognitivo que en condiciones normales refleja el carácter real de los propios estados mentales, y como tal, no puede normalmente causar errores.” (Sosa 1992, p. 290). Pues si, por ejemplo, nos mantenemos más atentos en nuestros ejercicios introspectivos, afirma Sosa, podríamos hacer que la propia introspección pueda darse de mejor manera y así podremos observar con mejor claridad nuestros propios estados mentales, evitando, por supuesto, el error. Por otra parte, la virtud de la percepción, como facultad generativa, a pesar de que pueda llevarnos a muchos errores causados, tal vez, por alucinaciones u otras causas, es una facultad confiable que debe considerarse en términos de veredictos surgidos de ella, a partir de condiciones normales internas y externas a los sujetos, evitando considerar adecuado cualquiera de ellos que surja en condiciones extraordinarias o fuera de lo común. Por lo tanto, a pesar de que podamos considerar vagamente virtuoso a un individuo que falla constantemente en sus juicios perceptivos, el verdadero responsable de dicha falla no es la facultad perceptiva pura, dadas las condiciones que mencioné anteriormente (Sosa 1992, p. 291).

Concluyendo: el error no representa, entonces una amenaza tan destructiva para las virtudes intelectuales. Hay casos en los que una virtud puede llevarnos a juicios erróneos por las condiciones internas o externas de los sujetos, pero esto no nos permite afirmar con razón que las virtudes son virtudes en algunos casos y en otros no, o que la virtud pueda ver restada su propia virtud en ciertos sujetos por determinadas razones. Efectivamente- según infero-, las virtudes intelectuales son universalmente confiables, porque de suyo tienen tal valor y no porque sea el sujeto el que las mejore o que haga en algunos casos más confiables. Por ejemplo, la memoria no es virtud solo en casos de sujetos con excelente capacidad de retención, sino que también lo es en casos donde tenemos sujetos con una capacidad de retención pobre. En estos casos, jamás decimos que es la memoria o la virtud aquello que hace que el sujeto se caracterice como tal. Al contrario, lo que decimos normalmente en estos casos es que el sujeto es virtuoso o poco virtuoso, de manera que cuando se dice que los sujetos tienen “mala memoria”, no se está atacando directamente a la facultad de la memoria, sino al sujeto que no es capaz de emplear adecuadamente –

porque no le ha sacado un rendimiento óptimo- una facultad que es más confiable que otras competidoras, o que está escasamente dotado de una disposición determinada. En cualquier caso, una virtud como la percepción sensorial, siempre será mucho más confiable para llevarnos a la verdad que cualquier supuesta habilidad extrasensorial que algunos afirman poseer, incluso cuando tenemos sujetos que han practicado muy poco para desarrollar sus virtudes perceptivas.

De acuerdo a lo que ha sido presentado en esta sección, Sosa demuestra de manera exitosa que el error no cambia el estatus de fiabilidad de las virtudes intelectuales y de este modo podemos seguir aceptando que tales disposiciones sean confiables, aun cuando tengamos sujetos que tiendan a fallar mucho cuando las están empleando.

3. Confiabilismo, suerte y justificación

A partir de lo expuesto, es correcto afirmar que Sosa defiende una forma específica de lo que se conoce en epistemología como **confiabilismo**. Según la definición más influyente, el confiabilismo es una teoría que dice que nuestras creencias alcanzan justificación cuando son causadas por un proceso cognitivo confiable (Goldman 1979). Aunque la mayoría de los filósofos confiabilistas de la virtud, importantes, como Greco (2010), Pritchard (2012) o el propio Sosa (2015), en general, tienden a preferir la noción de virtud o competencia intelectual confiable en lugar de procesos cognitivos confiables, no parecen estar de acuerdo en si la virtud intelectual puede considerarse como un sinónimo de proceso confiable o si, efectivamente, las virtudes son elementos integrados en dichos procesos de alguna manera particular, aportando confiabilidad (Goldman y Beddor 2016, p. 34). Para Goldman y Beddor (2016, p. 36), las competencias perceptivas visuales que Sosa menciona desde los inicios de su teoría, en general, pueden ser descritas también en términos de procesos cognitivos confiables.³⁷ Incluso afirman que algunos como Greco (2010) son más explícitos cuando señalan directamente la existencia de una identificación de las virtudes intelectuales con tales procesos, argumentando que estos a su vez también están implicados en el carácter epistémico de los sujetos.

³⁷ Identifico algo similar en Sosa (1992, p. 305) y en Grimaltos e Iranzo (2009, p. 38).

Es particularmente llamativa la cercanía que hay entre la explicación confiabilista tradicional de la justificación y la que la propia EV proporciona. Esto queda claro con algunos de los aspectos que engloba la concepción de proceso que emplea el confiabilismo goldmaniano. Para este, un proceso, consiste en una:

[o]peración funcional que genera una creencia –el *output*- a partir de un *input*. Cada proceso opera sobre un *input* característico: el razonamiento sobre creencias, la memoria sobre creencias o experiencias pasadas [...], y la percepción sobre estimulaciones de órganos sensoriales. (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 38).³⁸

Pero, de acuerdo con este enfoque, no cualquier proceso puede aportar una justificación adecuada que asegure la posesión de conocimiento. De manera similar a un confiabilista de virtudes, un confiabilista tradicional diría que consisten en procesos apropiados para la justificación, los que sean más razonables, es decir, procesos correctos de la memoria, la percepción sensorial, la introspección, la inferencia, etc. Esto sería así porque es más fácil obtener una tasa de verdades más alta desde dichos procesos que desde otros menos confiables, como los de adivinación, conjeturas apresuradas, etc. (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 39).

No obstante, hay evidencias suficientes en la aproximación de la EV que lo hacen alejarse del enfoque goldmaniano. En primer lugar, el confiabilismo de Sosa tiene incorporado de suyo, claramente, un preferencia por la noción de facultad intelectualmente confiable en lugar de la de proceso confiable, algo que queda expresado en sus definiciones respectivas. Justamente, con Sosa, pasamos de un confiabilismo que afirma que S sabe que p si:

p es verdad;

S cree que p ;

La creencia de S que p fue producida por un proceso cognitivo confiable, (Jenkins y Steup 2018).

³⁸ Las creencias no solamente pueden ser *outputs*, sino también *inputs*, dependiendo del tipo de proceso que tomemos como referencia. Esto se extrae de las siguientes líneas: “Por otro lado, en el caso de procesos que se aplican sobre creencias (el razonamiento o la memoria, por ejemplo), las creencias resultantes poseen una justificación condicional, esto es, si no están justificadas a su vez las creencias input, la creencia output resultante puede no estarlo tampoco, aunque el proceso de fiable en principio...” (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 39).

a un confiabilismo que dice que S sabe que p sii:

p es verdad;

S cree que p ;

La creencia de S que p fue producida por una disposición intelectual en las circunstancias apropiadas para que dicha virtud opere correctamente.

La segunda diferencia central, según Sosa -dado el campo programático que se abre gracias a la introducción de la noción de virtud intelectual en el área-, se relaciona con el tipo de mecanismos y métodos con los que su enfoque enfrenta los problemas más complejos del enfoque confiabilista tradicional, los cuales quedarán presentados en lo que resta de esta y las siguientes secciones del capítulo II.

Sosa (1992, pp. 302-03), señala que las dificultades de tal confiabilismo, en general, ponen en tela de juicio la supuesta suficiencia y necesidad de la confiabilidad para la justificación. Para Sosa, no basta con que la justificación de una creencia sea causada por un proceso confiable, pues además se necesita descartar que la justificación pueda obtenerse a partir de la confiabilidad sumada a un conjunto de otros recursos epistemológicamente subsidiarios. Comenta Sosa (1992): "Tales métodos alternativos incluirían por supuesto el recuerdo y el uso, mediante el razonamiento, de pruebas relevantes previamente no utilizadas aunque almacenadas en la memoria, incluyendo pruebas acerca de la confiabilidad de las facultades pertinentes del sujeto." (p. 303). Es decir, para que la confiabilidad sea suficiente para la justificación, se requiere que lo sea por sí misma sin el apoyo de otros métodos o recursos. En segundo lugar, se pregunta Sosa respecto de la supuesta necesidad de la confiabilidad para la justificación, ¿podríamos rechazar que estén justificados en creer que p , sujetos que, a pesar de que tienen experiencias idénticas a las nuestras, están siendo víctimas de un genio maligno? y reflexiona que, sin duda, los procesos que producen justificación en un mundo como el que imagina Descartes (2006) son poco o nada confiables, de manera que si le atribuimos algún tipo de justificación a este tipo de sujetos, entonces podemos decir que la justificación sería posible de obtener mediante mecanismos poco o nada confiables.

Ahora bien, el problema más significativo para tal confiabilismo, según Sosa, tiene que ver con que no siempre los procesos confiables ocurren bien, dado que los procesos confiables no son infalibles. Y en este sentido, la consecuencia más fatal para el confiabilista

es que, al fallar los procesos, se puede llegar a la verdad de manera accidental (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 40). Respecto de esto Sosa (1992) comenta: “Aparentemente, aunque una creencia sea causada por un proceso cognoscitivo confiable, ese proceso puede en realidad operar inapropiadamente y causar la creencia verdadera sólo mediante la intervención de algún factor inusitado cuya presencia es meramente un accidente afortunado.” (p. 304)

Desde Gettier (1963), consideramos que un sujeto puede haber justificado una creencia, estar en lo cierto respecto de esa creencia y aun así podríamos legítimamente negarle alguna atribución de conocimiento. Un sujeto puede acertar a la verdad, tal y como un deportista novato o un aficionado puede llegar a tener éxito en la ejecución de algún ejercicio vinculado con el deporte que está comenzando a practicar, por ejemplo, golpeando acertadamente una pelota de tenis y marcando un punto, o anotando un gol a un arquero de fútbol profesional. Según Goldman (1976), ilustra este punto, el caso de los graneros falsos -citado por Sosa (1992, p. 305)-, que nos muestra a un individuo llamado Henry que, mientras conduce en su vehículo por el campo, cree estar viendo a lo lejos un granero que, de hecho, es un granero verdadero; sin embargo, no sabe que la mayoría de los demás graneros existentes en el área cercanos a él no son más que un decorado elaborado por los lugareños, que simula tal paisaje de manera muy fiel. Respecto de dicho caso, Goldman precisa que no es correcto sostener que Henry sabe que está observando un granero verdadero, básicamente, porque no es capaz de darse cuenta de que los demás que le rodean son falsos o, porque no es capaz de dar alguna razón por la cual está al tanto de la diferencia relevante de los dos escenarios. Entonces, ha llegado a la verdad de manera fortuita; tuvo suerte al fijarse justo en el verdadero granero.

Se debe destacar que la posición de Sosa, en lo substantivo, difiere de la conclusión goldmaniana (Kvanvig 2010, pp. 50-51; Jenkins & Steup 2018). Según la perspectiva de Sosa, Henry no solo está en posesión de una creencia verdadera, sino que además, basado en la confianza que tiene en su percepción sensorial visual, Henry tiene una justificación apropiada para creer que está viendo a lo lejos unos graneros y, por lo tanto, sabe de alguna manera que tiene en frente un granero verdadero.

En lo que resta de este capítulo expondré la línea argumentativa que subyace a esta posición defendida por Sosa e intentaré evaluar el grado de logro que presenta. La realización de esto conlleva un objetivo implícito anterior que apunta, como veremos, a

identificar y poner bajo escrutinio algunos conceptos centrales de toda la epistemología de Sosa. Estos, particularmente, corresponden a lo que se conoce como: (1) *The AAA Evaluations* (Jenkins & Steup 2018; Sosa 2007), (2) el concepto de meta-aptitud y aptitud plena, y (3) una distinción entre dos formas de conocimiento. Para que la presentación de lo que considero que Sosa defiende respecto del caso de los graneros falsos u otros de naturaleza similar sea llevada a cabo con claridad y orden, primero señalaré de manera separada lo esencial de (1), (2) y (3), luego realizaré la vinculación de dichos aspectos con el caso citado y, posteriormente, en los comentarios finales del capítulo, expondré los resultados de mi evaluación de la argumentación de Sosa.

4. Éxito, habilidad y aptitud: la evaluación AAA

Para Sosa (2010, pp. 37, 45; 2007, p. 22), algunos procedimientos o comportamientos, tales como ejecuciones relacionadas con algún deporte u otras actividades, pueden considerarse como actuaciones *-performances-*. Pero no solo ellas lo son; las creencias también cuentan como tales o por lo menos es posible concebirlas como un tipo especial de ellas. Además, toda actuación, nos dice el filósofo, se puede evaluar en tres sentidos *-The AAA Evaluations-*: (1) en el grado de éxito gracias a la precisión *-accuracy-*³⁹ de la actuación (si es verdadera o acierta en su objetivo); (2) en la habilidad *-adroitness-* de la actuación (si es competente o diestra) y; (3) en la aptitud *-aptness-* de la actuación (que se identifica en la determinación de si el objetivo es alcanzado mediante la habilidad del agente).

Debe notarse, de acuerdo con esto, que no es suficiente que una creencia supere la evaluación (1) para implicar un logro. Es decir, se puede tener éxito, se puede acertar a la verdad, pero si no se diera en algún caso el hecho de que la competencia es la que condujo al éxito al sujeto y que esto es visible, entonces no podemos atribuirle el mérito del éxito al sujeto, pues podría ser que ha llegado a la verdad por mera suerte. El éxito obtenido solo por suerte, entonces, no puede constituirse como un logro, entendiendo el logro como una meta necesariamente atribuible al sujeto. El éxito, por tanto, en casos donde se llega a la verdad por suerte, es independiente de los constreñimientos que el sujeto en su estructura cognitiva pueda ejercer para llegar a ella.

³⁹ *Accuracy*, apunta a la noción de *precisión*, comprendida como la forma de éxito a la que (1) se refiere.

Sosa (2007, p. 22) ejemplifica lo anterior, con la actuación de un deportista practicante de tiro con arco que es hábil y experimentado. Este al lanzar una flecha acierta en la diana, pero previamente, por las condiciones climáticas su tiro es desviado. El viento, de hecho, ha cambiado momentáneamente la dirección de la flecha, pero sorprendentemente la vuelve a encausar de manera que da en el blanco. Sosa diría que el tiro, infortunadamente, no es apto y, en efecto, no es acreditable para el arquero, a pesar de ser hábil al ser ejecutado y preciso al tener éxito. Es decir, se puede tener éxito para dar en el blanco y la habilidad para lanzar la flecha, pero si no es posible mostrar que ha sido la habilidad del arquero la que lo llevó a obtener dicho logro, entonces, no es posible atribuir aptitud a la actuación. En palabras del propio Sosa (2010): “Un disparo es apto si y solo si el éxito que logra, el que dé en el blanco, manifiesta la competencia de primer orden del agente, esto es, su habilidad como tirador” (p. 47), lo que se traduciría en el plano epistémico del siguiente modo: una creencia es apta para un sujeto si al alcanzar la verdad se demuestra que han sido sus virtudes intelectuales las que lo han conducido a ella y no la suerte.

Vale la pena señalar que también hay casos –que me parecen más comunes que el anterior- en donde las actuaciones son precisas, pero no hábiles, y hay otros en donde las actuaciones son imprecisas, pero hábiles. En los casos del primer tipo, Sosa diría que el responsable del éxito es la suerte o más bien los factores fortuitos que influyeron en el resultado final de la actuación. Son actuaciones que consiguen el éxito deseado, comúnmente por parte de sujetos que no tienen el grado de pericia sugerido para ellas. El segundo, por su parte, corresponde a un caso típico de error, un caso en donde ciertos factores influyen de manera tal que evitan que podamos conseguir el éxito deseado, factores que, generalmente, son independientes del grado de pericia del agente, pues tanto los agentes hábiles y los que no los son pueden llegar a equivocarse eventualmente. La diferencia es que el que es hábil tiende a tener en promedio mejores resultados que el que no lo es.

Con todo lo anterior, es posible notar que la evaluación AAA permite a Sosa determinar la condición que expulsa a la suerte del cuadro que intentamos construir desde el punto de vista epistémico. Según se concluye de lo anterior, en la medida en que dentro de nuestros sistemas de creencias haya una manifestación de una habilidad del sujeto, o en la medida en que las creencias sean sensibles de ser especificadas como aptas, entonces habrá menos suerte presente y podremos hablar, según Sosa, de conocimiento en un grado fundamental. Pero en la epistemología de Sosa hay algo más allá que este grado

fundamental de conocimiento que nos asegura la aptitud de nuestras creencias. Veamos a continuación en qué consiste.

4.1 Aptitud, meta-aptitud y aptitud plena

De acuerdo con Sosa (2010, pp. 46-47), una actuación de un individuo puede ser apta, pero las actuaciones también admiten en ciertos casos algo así como una meta-aptitud. Señalé que la aptitud depende de si se manifiesta o no el hecho de que nuestras creencias verdaderas fueron obtenidas mediante alguna virtud intelectual o que se demuestre que hemos tenido éxito gracias a nuestras propias habilidades. La meta-aptitud, por su parte, implica un par de cosas un poco más complejas. Una actuación como una creencia, según Sosa, puede considerarse meta-apta por la capacidad del sujeto de evaluar los riesgos que están implicados con ella, riesgos contextuales que pueden impedir que las virtudes que el sujeto tiene operen apropiadamente, o que lo conduzcan a la verdad sin ninguna intervención directa de sus competencias intelectuales. Siguiendo el ejemplo del arquero, entonces, podríamos sostener que cualquiera de sus disparos serán meta-aptos si él incorpora en ellos algunas consideraciones racionales que le permitan alcanzar el logro deseado, evitando a su vez los factores que se lo impidan.

Por supuesto, la aptitud y la meta-aptitud no están necesariamente conectadas. Nos dice Sosa, que alguien puede llevar a cabo actuaciones equívocas y por lo tanto no aptas y al mismo tiempo ser meta-aptas, porque, a pesar de no lograr el objetivo, el individuo podría ser un experto evaluador de los riesgos a los que se atiene y de las condiciones que acompañan a sus actuaciones, discriminando entre aquellas que podrían impedir que consiguiera el éxito y las que no. Y agrega, ejemplificando con el caso de un cazador que falla al disparar, pero que ha evaluado previamente con rigurosidad su tiro: “En este supuesto, el disparo sería meta-apto sin ser apto.” (Sosa 2010, p. 47). Pero lo verdaderamente interesante ocurre cuando la situación es a la inversa, justamente cuando estamos ante casos en donde suponemos que la suerte ha sido determinante para el éxito. En la situación del cazador a la inversa, es decir, en el caso de que su tiro sea manifiestamente hábil y certero, pero que no ha incluido algún tipo de evaluación del peligro que pudiese evitar su éxito, nos dice Sosa (2010), que “[e]l disparo sería apto sin ser meta-apto” (p. 47).

Ténganse en cuenta las ideas que presento a continuación, aplicadas a un caso imaginario, que llamaré CAMP⁴⁰, que resumen lo presentado anteriormente en Sosa⁴¹ y presentan mi comprensión de esto y lo que sigue:

- (1) A es una creencia de primer orden de un sujeto S.
- (2) Una creencia del tipo A siempre es apta por la manifestación de alguna virtud intelectual de primer orden de S como la memoria o la deducción.
- (3) A es meta-apta solo cuando S ha evaluado el campo atingente para evitar cometer errores justificativos respecto de A y cuando su aptitud es gracias a dicha evaluación.
- (4) Cuando la aptitud de A es producto de su meta-aptitud, entonces A es apta y meta-apta aunque sea una creencia de primer orden. Por lo tanto, una creencia del tipo A, si está correctamente justificada en última instancia por la meta-aptitud, nunca será solamente meta-apta o solamente apta; será necesariamente apta y meta-apta.
- (5) Sin embargo, las consideraciones evaluativo-reflexivas de S sobre A, además de permitirle a A considerarse como meta-apta en ciertos casos, constituyen otras creencias –creencias sobre A-, que aquí serán representadas en B.
- (6) B es un ejemplo de meta-creencia, es decir, una creencia de segundo orden, cuyo contenido es una creencia de primer orden.
- (7) Supongamos que B incorpora, entre otras, la siguientes proposiciones: (a) “El objeto X que tengo enfrente aparentemente es azul”. (b) “No hay nada en el contexto que haga que mi percepción visual esté alterada o manipulada”. Y (c) “Por lo tanto X es azul”.
- (8) En (7) B no solo es meta-apta, por versar sobre una creencia perceptiva de primer orden, sino que es apta, por provenir de su razón reflexiva, una virtud

⁴⁰ Creencia, aptitud, meta-aptitud y plena aptitud.

⁴¹ Y lo que está presente en Sosa (2010, p. 51).

intelectual que le permite lograr tal nivel evaluativo (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 47).

- (9) Por lo tanto, de acuerdo con (3) y (6), tanto A como B pueden ser meta-aptas, pero cuando A es apta porque es meta-apta, entonces, según Sosa, A es plenamente apta.

Cabe preguntarse qué quiere decir que una creencia sea plenamente apta en Sosa. Para Sosa (2010, p. 51), las creencias constituyen conocimiento pleno o son plenamente aptas, cuando son aptas en el nivel apto y meta-apta, pero tal constitución implica que la aptitud se dé gracias a la meta-aptitud implicada con ella o que el meta-nivel determine el nivel de base, tal y como señala Sosa (2010), al sostener que una actuación, como un tiro de flecha es “[m]ás razonablemente atribuible al sujeto, cuando, además de apto y meta-apta, es plenamente apto, apto por ser meta-apta.” (p. 47). Entonces, de acuerdo con el filósofo, se dan estos casos cuando la aptitud de determinadas actuaciones de los agentes son lo que son, porque manifiestan ciertas meta-virtudes en ellos o porque se derivan de ellas. En este sentido, ejemplifica Sosa (2010): “[e]l disparo, y su aptitud, también puede manifestar la meta-competencia del agente para elegir blancos y seleccionar disparos.” (p. 49). En casos como estos, obviamente, se puede atribuir más mérito a un sujeto que el que puede obtenerse en casos en donde solo la aptitud es la que permitió el éxito de una creencia, o en donde la meta-aptitud fue desacreditada por el factor suerte en el éxito de ella (Sosa 2010, p. 52).

A partir de lo señalado, considero que B no puede ser plenamente apta, a menos que su aptitud sea producto de su propia meta-aptitud, pero el problema, según alcanzo a notar, es que cuando se tiene B, S no está reflexionando sobre B y, por tanto, no podría saber que B corresponde a un juicio reflexivo apropiado respecto de A, pues no ha incorporado una consideración directa de cómo es que la virtud que produce B está operando en condiciones óptimas. De hecho, uno podría sostener que, para estar seguros de que B corresponde a una evaluación apropiada, uno debería haber reflexionado sobre ella y podría seguir extendiendo el ejercicio de comprobación del estatus de seguridad de las creencias, sobre la reflexión de la reflexión y así sucesivamente hasta el infinito.

De acuerdo con lo visto, esto último no es necesario. Si la reflexividad cuenta como una virtud intelectual, entonces, basta con que una vez se haya dado con la identificación

de las condiciones que se vinculan con el correcto funcionamiento de las virtudes intelectuales, y con que seamos conscientes del porcentaje de verdades a las que las virtudes de segundo orden nos conducen, como para preferir a la reflexividad en la mayoría de los casos en lugar de otros mecanismos de seguridad, tales como la adivinación, percepción extrasensorial u otros de poca confiabilidad. Creo que no tiene sentido extender la reflexión a un tercer o cuarto orden, porque tales órdenes no pueden existir si todas las virtudes que los producen son de la misma naturaleza.

Justamente, considero que, cuando la razón reflexiva entra en juego para evaluar si las condiciones son o no las apropiadas para las creencias de primer orden, además está aplicando implícitamente dicha evaluación a sí misma, dado que la razón reflexiva constituye una virtud intelectual de segundo orden que requeriría de las mismas condiciones que una de primer orden para su correcto funcionamiento. Señalo esto último, pues si las condiciones de normalidad de un sujeto consideradas para el correcto funcionamiento de sus competencias perceptivas visuales requieren, por ejemplo, la no ebriedad o la no somnolencia, estas también deberían aplicarse a virtudes del tipo reflexivas, pues la lucidez mental no es una propiedad que diríamos que amplía solo la confiabilidad de virtudes de primer orden, sino también de segundo orden al permitirles realizar razonamientos apropiados.

En este sentido, mi posición es que, aunque las creencias del tipo B no consistan en una reflexión directa sobre las condiciones de la correcta operación de la virtud que produjo creencias del tipo B, dicha reflexión sí puede influir en el correcto empleo de cualquier virtud que operaría en un contexto en el que se producen creencias aptas del tipo A. Como señalé, dicho contexto sí es posible de ser compartido por una virtud de segundo orden como la que produce creencias B cuando la aptitud de creencias A es gracias a la aptitud de creencias B. Entonces, las condiciones de seguridad que implica dicho escenario para creencias del tipo A pueden aplicarse para una clase de virtudes que producen creencias del tipo B. Por lo tanto, es posible que las creencias del tipo B sean plenamente aptas.

Los conceptos de aptitud, meta-aptitud y aptitud plena, están estrechamente relacionados con dos tipos de conocimiento que Sosa considera que existen, que hasta el momento no he explorado. A simple vista, gracias a las definiciones que el filósofo provee, uno podría establecer que ambos tipos de conocimiento consisten en una manera distinta de referirse a lo mismo que se refieren los conceptos de aptitud y meta-aptitud. Sin

embargo, las relaciones categoriales internas y externas que mantienen ambos pares de conceptos no son del todo análogas ni tan simples. A continuación, presento las definiciones y caracterizaciones de dichos tipos de conocimiento y realizo un contraste de estas con las dos nociones centrales de esta sección.

4.2 Dos niveles de conocimiento

Sosa plantea que es posible postular la existencia de al menos dos tipos o formas de conocimiento que, como veremos, son claves para lograr una mejor comprensión de la evaluación AAA, los aspectos particulares que subyacen a ella y, principalmente, sobre los problemas que pueden ser tratados bajo dicho marco. En efecto, el filósofo lleva a cabo una distinción entre lo que se conoce como conocimiento animal y conocimiento reflexivo. Para Sosa (1992, p. 307), el primero se entiende como la manifestación de una respuesta de nuestra cognición a la influencia que ejerce en ella el ambiente en el que nos rodeamos, nuestra experiencia particular, entre otros. Tal respuesta cognitiva consiste en creencias o juicios, producidos por virtudes como la memoria o la percepción sensorial. El conocimiento reflexivo, en cambio, implica estar en posesión de una comprensión de las creencias que se obtienen, la posición que ocupan las creencias propias de los sujetos (es decir, comprender en qué conjunto de estas se encuentra), y un entendimiento respecto de cómo se obtienen estas. Veamos que implica esto.

Los seres que pueden llegar a este último tipo de conocimiento están dotados de la virtud intelectual de la razón reflexiva, una facultad que, como esboqué anteriormente, les permite examinar y evaluar la pertinencia de la información que proviene de los estímulos externos, la memoria o incluso de la propia introspección. Dicha facultad le permite al agente optar por alguna de las conjeturas alternativas que elabore como respuesta a los estímulos que se le presentan, incluso si son contrarias a aquellas que podría estar inclinado a creer *prima facie* de forma meramente animal. Por ejemplo, si un sujeto A afirma estar observando a lo lejos una persona, pero recibe el testimonio cierto de un sujeto B que lo niega argumentando que en realidad se trata de un árbol que simula muy bien las extremidades de un humano por sus ramas, el sujeto A puede llegar a cambiar su creencia si considera que lo que el sujeto B menciona es más coherente o plausible que lo que él creía inicialmente, basándose en la información que tiene de su alrededor. Si el sujeto A decide no aceptar el testimonio verdadero de B o de un posible testimonio igualmente cierto

de un sujeto C, entonces se pone en peligro la coherencia del sistema que incorpora todas las creencias que están vinculadas con la creencia de que ahí hay un humano, porque si no es cierta, entonces no podemos decir que es la alternativa más racional y mucho menos podemos decir que tiene una justificación apropiada (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 46; Sosa 1992, pp. 307-08). Por lo tanto, la razón reflexiva funciona, vista de esta manera, como un apoyo para las demás virtudes, en tanto que busca la o las hipótesis más coherentes para el sistema de creencias que se tenga como referencia, o si se quiere, busca resguardar la consistencia lógica de los sistemas que un sujeto tiene.⁴² En este sentido, la razón reflexiva ubica a los sujetos y sus creencias en una perspectiva epistémica (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 47), es decir, los coloca en una posición para juzgar la presencia o ausencia de legitimidad en las creencias que surgen de facultades intelectuales virtuosas (Sosa 1992, p. 393), o en la posición de “[e]valuar la calidad de su aparato cognitivo [...]” (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 45). De aquí surge la noción de *perspectivismo virtuoso* o *perspectivismo de la virtud* que representa, como veremos, lo central para la EV de Sosa.

Ahora bien, ¿de qué manera se vinculan ambos niveles de conocimiento con la nociones de aptitud, meta-aptitud y aptitud plena presentadas en la sección anterior?

De acuerdo con Sosa (2010, p. 51), el tipo de creencias que componen al conocimiento animal son las del tipo apto, es decir, creencias de primer orden, justificadas en y por la competencia intelectual de la que surgen, o porque la precisión de dicha creencia manifiesta que la virtud del sujeto ha sido la que lo ha llevado a ella. Por otro lado, a pesar de que el conocimiento animal siempre es apto, no siempre la aptitud está relacionada solo con la posesión de un conocimiento animal. De hecho, según infiero, el propio conocimiento reflexivo, además de concebirse como un meta-nivel o como una dimensión meta-apta, al permitir reflexionar y evaluar determinadas condiciones relacionadas con las creencias, puede considerarse siempre como un conocimiento apto.⁴³ La razón que apoya esta idea tiene que ver con que, al consistir el conocimiento reflexivo en un conocimiento de segundo

⁴² Buscar la coherencia global es una de las cosas principales que la perspectiva epistémica permite. Pero por la definición que menciono de ella en el comienzo del párrafo anterior, sus poderes van un poco más allá. Pues, como señalamos, es dicha perspectiva epistémica la que nos permite determinar, además de lo anterior, si las condiciones para la formación de creencias son las apropiadas o si, efectivamente, el sujeto ha realizado un buen empleo de sus virtudes.

⁴³ Es posible sostener que lo que es llevado a cabo por el meta-nivel cognitivo, a saber, considerar y evaluar escenarios contextualmente relevantes para determinadas creencias, es análogo a aquello que la razón reflexiva realiza, es decir, entre otras cosas, buscar la coherencia global, considerar en qué contexto se sitúa una creencia, etc. Esto es así, porque ambas cosas implican evitar errores lógicos y asegurar la legitimidad de las creencias en un sistema dado.

orden, cuyo contenido versa sobre otras creencias que posee y que surgen de virtudes de primer orden (tales como la memoria o la percepción sensorial), depende de una virtud intelectual como la de la razón reflexiva. Y si esto es así, entonces, a cualquier creencia que provenga de dicha virtud se le puede exigir que cumpla el principio que rige a todas las creencias que surgen de otras virtudes como las de primer orden para ser consideradas como creencias aptas. Como señalé anteriormente, una creencia apta necesita, para considerarse como tal, el que se haya alcanzado la verdad y que esto es ostensiblemente atribuible a las virtudes intelectuales del sujeto. Por lo tanto, el conocimiento reflexivo, además de meta-apto, también debe ser un conocimiento apto al ser sensible a dicha aproximación; una creencia producida por una virtud de segundo orden como la razón reflexiva tiene una doble naturaleza, a saber, es apta porque proviene de una virtud intelectual y es meta-apta, porque se permite reflexionar, entre otras cosas, sobre creencias producidas por otras virtudes.

Por cierto, cuando Sosa (2010, p. 47) afirma que la meta-aptitud puede, en ciertos casos, no incorporar un nivel de aptitud para constituirse como tal o que una actuación puede ser meta-apta sin ser apta, está sugiriendo que el éxito de una creencia (lo verdadero de esta) puede ser independiente de la capacidad reflexiva-evaluativa del sujeto, ya que podemos fallar cuando reflexionamos; en este tipo de escenario no podemos decir que hay aptitud, sino solo una meta-aptitud que no cumple su objetivo apropiadamente (la reflexión por sí sola es una meta-aptitud). Pero cuando hablamos de conocimiento reflexivo, estamos presuponiendo que el sujeto está de hecho en posesión de una justificación en y por sus virtudes intelectuales manifiestas de primer orden, y que su meta-virtud de la reflexión lo ha llevado a evitar errores de diverso tipo, provocando la aptitud de la creencia de primer orden. De este modo, cuando hablamos de que un sujeto solo tiene creencias meta-aptas, estamos diciendo que es un individuo que posee cierto grado de reflexividad, pero no necesariamente que sus reflexiones lo llevan normalmente a resultados correctos o al conocimiento. Pero cuando decimos que un sujeto tiene conocimiento reflexivo, estamos afirmando que no solo ha reflexionado sobre sus propias creencias de primer orden, sino que, además, sabemos que dicha reflexión cumplió su propósito de manera exitosa.

Ahora bien, a propósito de la noción de aptitud plena o conocimiento pleno. Para Sosa, el único tipo de conocimiento que cumple con los requisitos de conocimiento pleno es el conocimiento reflexivo, ya que es el único que puede incorporar las dos formas de aptitud dentro de sí, la aptitud y la meta-aptitud, pero entendiendo que la primera es un resultado

de la segunda.⁴⁴ Dicho de otro modo, el conocimiento reflexivo es pleno conocimiento, porque es un conocimiento que permite que las creencias animales constituyan un conocimiento apto solo gracias a la reflexiones meta-aptas con las que se involucran. En este sentido, comenta Sosa (2010):

[e]l conocimiento reflexivo, es mejor que la mera creencia apta o simple conocimiento animal, especialmente cuando el conocimiento reflexivo supervisa a la creencia de primer orden de modo que esta sea apta. En dicho supuesto, la creencia es plenamente apta, y el sujeto sabe con pleno conocimiento. (pp. 52-53).

Nótese primero que, de acuerdo con la cita, el conocimiento reflexivo se tiene solo cuando la creencia de primer orden sobre la cual versa, es apta por ser meta-apta. De otra manera, cuando la reflexión no puede acreditarse el éxito, no hay conocimiento reflexivo, solo hay reflexividad que no consigue su propósito. En efecto, una creencia puede ser meta-apta o simplemente reflexiva, pero no tiene por qué consistir necesariamente en una creencia plenamente apta o en un conocimiento reflexivo propiamente tal, pues se requiere, además, que la aptitud de una creencia que constituye conocimiento animal, lo sea gracias a que la reflexividad incorporada en el caso fue la que llevó al sujeto a emplear mejor sus virtudes que producen creencias de primer orden.

En segundo lugar, téngase en cuenta lo tratado en el caso CAMP de la sección anterior, en donde infero que tanto las creencias (A) de primer orden como las de segundo orden (B) pueden ser aptas y/o meta-aptas en la nomenclatura de Sosa. Lamentablemente, Sosa no es claro al respecto y no se toma la molestia de explicar de manera directa que existe esa distinción. Particularmente –y de acuerdo a lo señalado en CAMP-, noto que A puede ser apta -en primer lugar- cuando está manifiestamente justificada por un virtud intelectual y puede ser meta-apta -en segundo lugar- cuando el sujeto ha reflexionado y evaluado el campo atingente de A para que la virtud que la produce funcione correctamente.⁴⁵ Pero como señalé, las virtudes de segundo orden, como la razón reflexiva, producen creencias del tipo B, que por naturaleza –o en primer lugar- son meta-aptas, pero también –en segundo lugar- son aptas por el solo hecho de provenir de una virtud intelectual como la razón reflexiva, siempre que cumplan su objetivo. Por lo tanto, ¿qué está señalando

⁴⁴ Entre otras cosas, esto es una muestra de la superioridad que Sosa (1992, p. 307; 2010, p. 52) identifica en el conocimiento reflexivo.

⁴⁵ Esto lleva al asunto a otro nivel de complejidad cuando notamos que si una creencia A es apta por ser meta-apta, entonces, para Sosa, A necesariamente debe ser plenamente apta.

directamente Sosa (2010) cuando afirma -respecto de una creencia de tipo A- lo siguiente?: “[l]a creencia es plenamente apta, y el sujeto sabe con pleno conocimiento.” (p. 53), y que esto se da “[c]uando el conocimiento reflexivo supervisa a la creencia de primer orden de modo que esta sea apta.” (p. 52). Básicamente, se está refiriendo a los casos en los que las creencias aptas del tipo A se transforman en meta-aptas gracias a que el sujeto ha reflexionado sobre ellas.

A partir de todo lo discurrido, estamos en condiciones de poder abordar de una manera apropiada la posición que toma Sosa respecto de casos del tipo Gettier como el de Henry los graneros falsos. A continuación, intentaré presentar dicha postura y luego la evaluaré a la luz de la propia terminología y herramientas que el propio Sosa ha puesto a nuestra disposición. Las preguntas que se deben tener en consideración para orientar el ejercicio expositivo / crítico que será llevado a cabo –obviamente, considerando los subtemas que implica-, serán las siguientes: ¿es el tipo de casos como el de los graneros falsos un caso de conocimiento o de obtención de la verdad por suerte? Si es lo primero, ¿es el conocimiento de Henry un conocimiento meramente animal o es propiamente un conocimiento reflexivo –un conocimiento pleno-?

5. Los graneros falsos y el caleidoscopio

Regresemos al caso de los graneros falsos. Como este es un caso que, hasta donde alcanzo a ver, Sosa no discute directamente, revisaré otro caso con el que el filósofo sí trata, a saber, el caso del caleidoscopio. De acuerdo con Sosa (2007, pp. 32, 96), este es un modelo que puede servir para enfrentar el caso de los graneros falsos y otros de naturaleza similar, de manera que a través del caso del caleidoscopio comprenderemos el tipo de respuesta que Sosa elaboraría frente al de los graneros falsos.

En este ejemplo, Sosa (2007, p. 31) nos invita a imaginar un plano que se ve rojo, pero que en realidad es una superficie de un caleidoscopio que otro sujeto está manipulando sin que nos demos cuenta. El bromista tiene dos posibles combinaciones para presentarnos: superficie roja / luz blanca y superficie blanca / luz roja, de manera que no sabemos cuál de las dos es la que efectivamente ha mostrado. Sosa nos pregunta ¿realmente podemos saber que la superficie es roja cuando se presenta la combinación correcta, aunque no sepamos que el bromista no nos ha presentado en realidad la combinación superficie

blanca / luz roja? La respuesta de Sosa es que estamos ante un caso de conocimiento propiamente tal. Justamente, para el filósofo, la creencia de que la superficie es roja corresponde a una creencia apta: “Se diría que el perceptor tiene una creencia adecuada, y un conocimiento animal, de que la superficie vista es roja.” (Sosa 2007, p. 32).

Recordemos que el principio que Sosa (2007) plantea como requisito para la aptitud dice que:

[l]a exactitud de esa creencia es atribuible a una competencia solo si se deriva del ejercicio de esa competencia en las condiciones apropiadas para su ejercicio, y que en el ejercicio en esas condiciones no se habría emitido fácilmente una falsa creencia.” (p. 33).

En este sentido, a lo que apunta directamente Sosa es a que las creencias que pueda formar cualquier sujeto que se enfrente ante casos similares a este estarán justificadas en sus facultades cognitivas, siempre y cuando no haya ningún factor que intervenga en la situación de manera tal que hiciera que sus facultades o virtudes intelectuales no funcionen apropiadamente. Y lo mismo podríamos decir de Henry y el granero que él observa al pasar por el lugar, básicamente, porque en ambos casos la competencia visual que interviene y que parece estar en condiciones normales para la atribución de conocimiento es la que sostiene su creencia perceptual. En el fondo, la creencia de Henry o la de cualquier sujeto que se enfrente al bromista del caleidoscopio, de acuerdo con la EV de Sosa, es una creencia justificada por la virtud de primer orden que produce la creencia de que lo que se tiene enfrente es el caso. Por lo tanto, Sosa cree que Henry no ha accedido a la verdad simplemente por suerte, sino que ha sido conducido a ella por sus competencias intelectuales manifiestas.

Sin embargo, la presencia del bromista -o los bromistas en el caso de los graneros falsos- sigue siendo un impedimento para que aceptemos tan fácilmente dicha respuesta. De hecho, lo poco convincente que parece la tesis de Sosa a este respecto tiene que ver con el aparente bajo grado de seguridad que tiene la creencia del sujeto en la superficie roja al seguir estando presente la figura del bromista. Lo que se debe tener en cuenta, entonces, es que aparentemente no basta con que en el caso de los graneros o el del caleidoscopio, las virtudes perceptivas estén funcionando apropiadamente.

Pero ¿es en realidad necesaria la seguridad para que nuestras creencias admitan algún grado de conocimiento? Distingo que en Sosa hay dos respuestas posibles para esto. La primera, asume un sentido de la seguridad que, en el contexto de Sosa, básicamente, “[r]equiere que una creencia se haya mantenido solo si es probable que sea cierta [...]” (Kvanvig 2010, p. 53), lo que indica que “si *S* creyera que *p*, *p* no sería falso.” (Jenkins y Steup 2018, p.). Llamémosla aquí *seguridad contextual*. Bajo esta idea, en el caso del caleidoscopio, un veredicto razonable diría que la creencia del sujeto en que la superficie que tiene enfrente es roja es insegura, pues, dada la intervención del bromista, “[l]a creencia fácilmente podría haber sido falsa [...]” (Kvanvig 2010, p. 53). En efecto, en esta misma línea, la primera respuesta posible que tendríamos, de acuerdo con Sosa, es que la seguridad es irrelevante si las virtudes operan correctamente. Es decir, lo mínimo que requieren nuestras creencias para consistir en conocimiento es que sean aptas. Comparando el escenario del caso del caleidoscopio con el de un sueño, el propio filósofo comenta al respecto:

Sin embargo, incluso la seguridad de las creencias perceptivas se pone en duda por la proximidad del escenario del sueño. Si mientras soñamos mantenemos creencias basadas en experiencias sensoriales como las de la vida de vigilia, entonces cualquier creencia perceptiva podría fácilmente haber sido falsa, aunque se haya mantenido sobre la misma base sensorial, mientras soñamos. Es por eso que el conocimiento no requiere seguridad sino aptitud. (Sosa 2007, p. 98).

La segunda respuesta de Sosa implica otro sentido de la noción de seguridad, que denomina *seguridad relativa a la base*, la cual es levemente distinta a la definida anteriormente. Kvanvig (2010) -citando a Sosa (2007, p. 26)-, la presenta del siguiente modo: “[l]a seguridad relativa a la base es la propiedad de una creencia de tener una base tal que probablemente hubiera tenido solo si es verdadera” (p. 53). En todas las menciones de Sosa (2007) respecto de esta base, se aprecia una identificación de esta con el soporte que proporciona la estructura cognitiva de los sujetos en condiciones normales para el empleo de sus virtudes. Bajo esta idea, entonces, nos dice Kvanvig (2010, p. 53) interpretando a Sosa -ya sea en el escenario del caleidoscopio o el de los graneros falsos- que, a pesar de que la creencia de *S* que *p* es insegura por la presencia del bromista, es segura respecto a la base relativa cognitiva que el sujeto incorpora. Dicha seguridad depende de la operación óptima de las competencias perceptivas del sujeto, que incluyen,

de acuerdo con Sosa (2007), “[s]u estado de alerta con los ojos abiertos, el medio bien iluminado, la proximidad y el tamaño de la superficie no oculta, etc.” (pp. 99-100).

Por lo tanto, de acuerdo con Sosa, la inseguridad contextual no constituye ningún problema para la creencia de Henry o cualquiera de nosotros frente a un bromista como en el caso del caleidoscopio, porque la seguridad relativa a la base, que determina la aptitud de las creencias, supera cualquier amenaza que un bromista esté incorporando para engañarnos. Entonces, “Nuestras creencias perceptivas son aptas, a pesar de lo fácilmente que pudimos haber estado soñando, siempre y cuando sean correctamente atribuibles al ejercicio de una competencia perceptiva en sus condiciones apropiadas.” (Sosa 2007, p. 89).

A pesar de lo desconcertante que puede resultar la argumentación de Sosa a este respecto, parece estar muy seguro de que su distinción entre conocimiento animal y reflexivo puede hacer el truco de explicar el cuadro completo que desea presentarnos. Según Sosa, cualquier bromista o cualquier factor imaginable que nos coloque en una situación similar a la de los casos tratado, no nos puede privar sino únicamente de conocimiento reflexivo; el conocimiento animal sigue intacto. Como el propio filósofo afirma: “Lo que le falta, podemos agregar ahora, es el conocimiento reflexivo, ya que esto requiere una creencia adecuada de que cree acertadamente que la superficie es roja [...]”. (Sosa 2007, p. 32). Por lo tanto, a pesar de que un sujeto en casos como el del caleidoscopio no posea un conocimiento pleno, igualmente, estos son casos en los que se sabe, pero “No son casos en los que se sabe que se sabe” (Kvanvig 2010, p. 51). Y esta es una respuesta decisiva, ya que, si hay casos en los que es posible que el conocimiento meramente apto se mantenga intacto, entonces no es tan fácil elaborar una argumentación respecto de la supuesta falta de pericia de un sujeto que se encuentra en un escenario semejante, en tanto que no hay nada en él que le impida elaborar juicios correctos. Comenta al respecto Sosa (2007):

Análogamente, el conocimiento perceptivo que los sueños amenazan con excluir está en el nivel reflexivo y no en el animal. Por consiguiente, la relación del perceptor del caleidoscopio

con la posibilidad de mala luz debe distinguirse de la relación del perceptor ordinario con la posibilidad de sueño igualmente próxima. (p. 100) ⁴⁶

Tenemos, entonces, respecto de este tipo de casos, dos escenarios: uno apunta a una situación en donde los sujetos no están siendo engañados y otro en el que sí lo están. Respecto del primer escenario, se puede concluir que la creencia del sujeto -Henry- sobre el granero que observa, está justificada de la misma manera en que nuestras creencias perceptuales ordinarias lo estarían. Nadie podría negar con justa razón que estamos justificados en creer que p , si basamos dicha creencia en nuestras percepciones sensoriales, en condiciones normales para ello, y si p es verdad, aun cuando alguna condición externa pudo haber sido modificada para hacernos creer equívocamente que p era el caso. Esto apunta a que la figura del bromista es irrelevante cuando este u otras condiciones externas no afectan a nuestras creencias. Es más, en ambos casos tratados, ningún sujeto está al tanto de la presencia del bromista o del engañador; desde luego, Henry no sabe que justo se ha encontrado frente al único granero verdadero y el sujeto del caleidoscopio no sabe que la combinación que se le ha presentado es la correcta.

En el escenario de un engaño realizado, en donde –supongamos- el sujeto está en las condiciones normales para el funcionamiento de sus virtudes, pero que produce una creencia falsa, nadie podría afirmar con propiedad que el sujeto tiene conocimiento, a pesar de que sus virtudes intelectuales sean las que lo lleven a dicha creencia, básicamente, porque no es el caso que p . Sucede que no siempre que una virtud intelectual ha funcionado correctamente, p es el caso. Esto es así, pues cada vez que la presencia del engañador o del bromista es efectiva (y no solo una amenaza potencial), nuestra confianza en nuestras virtudes de primer orden para nuestros juicios debería atenuarse. Para la elaboración de un juicio correcto, se requiere la presencia de una virtud de segundo orden que permita evaluar el contexto en donde la creencia de primer orden tiene lugar.

Por lo tanto, es pertinente establecer que se requiere para un funcionamiento correcto de las virtudes intelectuales -además de condiciones internas adecuadas del sujeto, tales como: sobriedad, lucidez, etc.-, que sus condiciones externas sean apropiadas, es decir, que quede descartada la influencia fáctica de bromistas u otros factores impersonales que

⁴⁶ Y añado: "La mayoría de las veces, cuando uno acepta las deliberaciones de los sentidos a su valor nominal, lo hace en condiciones apropiadas para hacerlo, y esas deliberaciones son seguras, porque nada atenta contra la adecuación de las condiciones (Sosa 2007, pp. 101-102).

puedan influir en nuestros juicios de manera tal que podamos estar siendo engañados. Si las condiciones internas al sujeto están alteradas, podría darse el caso de que el sujeto sea conducido a la verdad por suerte y no por sus virtudes, y si las condiciones externas no son apropiadas, el sujeto podría creer que algo es cierto cuando en realidad no lo es, a pesar de que sus virtudes operan en condiciones normales. Tal y como fue expuesto, en el caso de los falsos graneros, Henry no fue conducido a la verdad por suerte, pues sus virtudes funcionaron apropiadamente, y al no estar siendo engañado respecto de lo que observaba, tampoco podríamos decir que su juicio era incorrecto. Por lo tanto, no se dio ninguna de las condiciones adversas que pudieron influir nocivamente en sus juicios.

Es importante preguntarse, finalmente, si dichas condiciones también se aplican para creencias surgidas de otras virtudes. Hasta donde alcanzo a ver, a pesar de que Sosa no realiza el ejercicio virtud por virtud, de acuerdo con los criterios que nos presenta es posible transferir las propiedades de la virtud de la percepción a gran parte de las virtudes. De ahí uno podría establecer que lo que se aplica para la percepción en casos de bromistas, podría aplicarse también a virtudes tales como la razón inferencial o la memoria. En ambos casos uno podría establecer que se requiere que las condiciones internas del sujeto sean apropiadas para el funcionamiento de dichas virtudes y que es ideal que un bromista u otra condición externa no intente confundirnos en nuestros razonamientos inferenciales. Obviamente, cada virtud tiene sus particularidades, pero creo que podrían ser abordadas con facilidad desde los criterios que Sosa nos ha entregado.

6. Comentarios finales

De acuerdo a lo tratado hasta el momento, es posible establecer que, para que los casos como el de Henry y el del caleidoscopio cuenten como casos de conocimiento, se requiere que se acepte la distinción entre conocimiento animal y reflexivo. Sin embargo, no todas las teorías del conocimiento aceptan la distinción que Sosa nos presenta. En estos casos, cualquier representante del tipo de teorías que no necesariamente asumen la distinción podría exigir que nuestras atribuciones de conocimiento impliquen que lo que se sabe, se sepa total y no parcialmente como ocurre con el conocimiento animal, es decir, podrían exigirnos que lo se puede considerar como conocimiento no puede serlo a medias. En efecto, si nos ubicamos en la posición de que la distinción entre ambos niveles de conocimiento es equívoca, entonces es muy difícil aceptar que en casos como el de Henry

podamos saber algo; a lo sumo diríamos que nuestra cognición ha respondido a los estímulos externos, pero con una baja probabilidad de corrección de los veredictos que surgen a partir de ellos. También, si partimos, como ocurre con Kornblith (2004), de la negación de dicha distinción mediante la unificación de ambas formas de conocimiento -en el sentido de que estas son partes de un continuo-, entonces podríamos llegar a la conclusión de que, si un caso no presenta reflexividad, entonces, tampoco podríamos decir que la entrega de una respuesta animal a los estímulos que se presentan a nuestra cognición implica alguna clase de conocimiento. Si partimos, por otro lado, de una negación de la distinción que indique que el conocimiento requiere únicamente la reflexividad de los sujetos para constituirse como tal, entonces, cualquier intento de mostrar que la mera aptitud ostensible de los sujetos es conocimiento (o que la mera respuesta de nuestra cognición a los estímulos que se le presentan constituye conocimiento), sería un ejercicio evidentemente equívoco.

Si aceptamos la distinción, entonces es posible afirmar que Henry o cualquier sujeto en una situación como la del caleidoscopio, tiene al menos un nivel básico de conocimiento, esto es, una respuesta mínima de parte de su cognición, y esta es, en efecto, la conclusión que estoy inclinado a aceptar. Pero para que esto evidencie el peso que asume tener, se debería presentar una defensa de la distinción entre ambas formas o niveles de conocimiento que fortalezca dicha posición. Sin embargo, en la mayoría de los trabajos citados anteriormente, Sosa da por sentada su posición y no se toma mucho espacio para discutir algunas ideas que la pondrían en duda. No obstante, hay razones, me parece, suficientes para mantener dicho punto de vista intacto. Como esta discusión no es el objetivo de este capítulo, dejaré espacio en el siguiente capítulo de esta tesis para dar cuenta cómo es que Sosa sustenta dicha distinción, lo cual terminará por confirmar lo esencial de lo tratado en la segunda mitad de este capítulo, a saber, que el confiabilismo de virtudes es superior al confiabilismo de procesos, al menos en el hecho de que puede tratar con mejores armas algunos casos que aparentan ser casos de obtención de la verdad por suerte y no por mérito del sujeto. Esto es así, pues su argumentación nos permitirá confirmar la idea de que los casos de éxito epistémico por suerte siempre involucrarán la idea de que una virtud intelectual no ha funcionado correctamente, o bien que ha existido un factor tal que ha suprimido toda clase de seguridad para el sujeto en sus deliberaciones, de manera que este se ha demostrado incompetente.

CAPÍTULO III: VIRTUDES DEL PERSPECTIVISMO

1. Consideraciones iniciales

A continuación, me haré cargo de algunas de las observaciones críticas que, Goldman, Kornblith y Greco (Greco 2004), han elaborado frente a las dimensiones que, a mi juicio, son centrales en la EV de Sosa. Intentaré proporcionar una respuesta a cada una de ellas, a partir de lo presentado por Sosa. Me referiré, también, tanto a los puntos que me parece que no quedan bien resueltos por el filósofo como aquellos que sí, de manera que dejaré un espacio de conclusiones particulares por cada sección que servirá de evaluación del estatus en que la EV de Sosa queda tras estos ataques. Por supuesto, hay muchos más aspectos en los que la teoría puede ser criticable, pero selecciono particularmente los que voy a tratar porque se involucran con lo fundamental del planteamiento de Sosa, y me refiero con ello a todo lo que tiene que ver directamente con la noción introducida por el filósofo, conocida como *perspectivismo virtuoso*, y a la serie de conceptos y subtemas que subyacen a ella.



2. ¿Es relevante la coherencia para la justificación?

En secciones del capítulo II de esta tesis se han señalado algunas de las características que diferencian al conocimiento reflexivo del conocimiento animal de acuerdo con Sosa. El que está en posesión del primero, según el filósofo, en la medida en que manifiesta una comprensión del lugar que ocupan sus creencias en un conjunto de estas y al presentar un entendimiento respecto de cómo se obtienen ellas (esto es, al tener creencias sobre sus creencias de primer orden), se sitúa en una posición evaluativo-crítica respecto de su propia cognición y/o de las creencias surgidas de sus propias virtudes intelectuales. Estar en dicha posición, en el fondo le permite al sujeto proteger la lógica de los sistemas de creencias que puede albergar, considerando si las creencias que puedan irse incorporando a él se relacionan de una manera apropiada o son coherentes con el conjunto en que se sitúan. Esto es algo que a Goldman (2004) le llama profundamente la atención y lo destaca cuando señala que Sosa “[i]ncorpora un fuerte requisito de coherencia en su noción de conocimiento reflexivo, y también en su concepción del perspectivismo de la virtud.” (pp. 86-87). En efecto, lo anterior, según Goldman (2004), apunta a una manera de interpretar

la posición de Sosa, que dice que la coherencia se instala en el campo de las creencias que constituyen el conocimiento reflexivo como un requisito central para la justificación. Es decir, Goldman considera que hay una forma de leer a Sosa en donde parece ser que la coherencia es un factor tan relevante, al punto de hacer posible la justificación epistémica, pero considera que hay buenas razones para pensar que tal lectura es equívoca. Exploremos a continuación, la argumentación de Goldman respecto de esta posición incorporada en la lectura descrita.

Pienso que Goldman estaría de acuerdo con Sosa en que la existencia de conjuntos de creencias totalmente opuestos o diferentes, pero internamente coherentes, demuestran la hipótesis de la poca relevancia de la coherencia en la justificación. Pero esta no es la única razón para tal desconfianza. Goldman nos hace pensar en el caso que trata Sosa (2003), en el que alguien llamado Mónica observa una gallina con 48 motas y afirma observar dicho número certeramente solo por medio de una conjetura fortuita, sin contar ni subitizar⁴⁷ las motas. En el caso, a pesar de que se cumple el requisito de coherencia, que implica una correspondencia entre creencias y los contenidos de las experiencias, Mónica no está justificada en creer lo que cree. Por lo tanto, la coherencia por sí misma no puede servir de mucho para la justificación (Goldman 2004, p. 88). Y si esto es así, en términos del conocimiento reflexivo, ¿para qué insistir con la coherencia?, ¿acaso no basta solo con la confiabilidad del proceso de producción de creencias? Como comenta Goldman (2004):

Mi pregunta para Sosa es por qué parece pensar que se necesita un ingrediente adicional más allá de la confiabilidad para un conocimiento "superior", y por qué considera la coherencia como tal ingrediente. Después de todo, él mismo parece apreciar el tipo de dificultades para el coherentismo descrito en los párrafos anteriores. (p. 88).

Para Goldman, como lo he señalado anteriormente, lo verdaderamente importante, o lo necesario en términos de la justificación, son los procesos confiables de formación de creencias y los procesos confiables superiores, es decir, aquellos en los que se puede detectar, por ejemplo, confiablemente si hay coherencia en los procesos de formación de creencias de primer orden (Goldman 2004, p. 88).⁴⁸ Suponiendo que en determinados

⁴⁷ La subitización consiste en la identificación inmediata del cardinal de un conjunto determinado o "La habilidad de numerar cantidades pequeñas de forma rápida [...]". (Formoso, Injoque-Ricle y Barreyro 2014).

⁴⁸ No es que Goldman rechace que la coherencia tenga algún papel en los procesos de obtención de conocimiento. Como señala el propio Sosa: "Para Goldman, la coherencia ayuda a la justificación epistémica, pero solo a través de su papel en un proceso confiable de formación de creencias..." (Sosa 2004, p. 311).

casos los sujetos fuesen conscientes sobre la coherencia entre sus creencias y sus experiencias- a diferencia del caso de la gallina moteada-, ¿contribuiría esto para que la coherencia fuese considerada como lo determinante en términos justificativos? Para Goldman, dado que la propia detección de la coherencia implica un proceso, sería esto último –el proceso- lo que llevaría a cabo el trabajo justificativo relevante y primario. Como el mismo filósofo comenta: “Lo que es necesario para una mayor justificación, entonces, es que el sujeto debe llegar a creer en la coherencia de su sistema mediante algún tipo de proceso confiable de detección de coherencia, presumiblemente algún tipo de proceso de razonamiento.” (Goldman 2004, p. 88). Entonces, para Goldman, incluso en el conocimiento de nivel superior al meramente animal, se requiere que sea un proceso el que lo ha justificado.

Goldman (2004, p. 89) señala que Sosa considera que la coherencia añade valor epistémico cuando trabaja en conjunto con otras virtudes, como la razón inferencial para incrementar el rendimiento general de las creencias verdaderas, o para tener, como establece Sosa, una mejor comprensión de la verdad. Justamente, nos dice Goldman que, según Sosa, virtudes de transmisión como la razón inferencial o la memoria retentiva, no tienen por sí mismas más valor que el que podrían otorgarnos cuando la razón reflexiva, que trae consigo el factor coherencia, está ausente del cuadro. Entonces -interpreta Goldman-, según Sosa, todo lo mencionado nos lleva a la idea de que es posible acceder a más verdades gracias al trabajo asociado de la coherencia con otras virtudes intelectuales, y la obtención de semejante tasa de verdades debe entenderse, evidentemente, como algo separado de la propia confiabilidad.

No obstante, enfatiza Goldman (2004, p. 89), la capacidad de la coherencia para que obtengamos una mayor cantidad de verdades –apoyada por las demás virtudes que eventualmente involucra-, no es un garante para la justificación y, por lo tanto, tampoco lo será para la obtención de un conocimiento superior, el conocimiento al que Sosa denomina como reflexivo. Dicho de otro modo, por el hecho de generar una tasa más alta de creencias verdaderas, la coherencia no incorpora necesariamente algún aporte significativo para la justificación. Podemos pensar, nos dice Goldman, como un argumento para esto, en dos procesos de formación de creencias parecidos. El primero (A) es más cauteloso que el segundo (B), de manera que, en determinadas situaciones, por ejemplo, de procesos perceptivos visuales, A suspende el juicio y B genera normalmente una creencia. En este escenario diríamos que B es más audaz y arriesgado que A. Ahora supongamos que B

obtiene una mayor cantidad de creencias verdaderas que A, a pesar de que no fue lo suficientemente circunspecto para evitar cometer errores en sus juicios. Ciertamente, dice Goldman, la balanza de la fiabilidad se inclinaría más por procesos del tipo A, pues no hay nada que nos asegure que los procesos del tipo B nos vuelvan a arrojar una buena cantidad de verdades en otras instancias tal y como en este caso.

Lo atractivo de este experimento mental es que revela que, a pesar de que los procesos del tipo B conducen a más verdades, son los procesos A los que generan una mejor justificación. De esta manera, se confirma la hipótesis inicial de Goldman respecto de que la cantidad de verdades arrojadas por un proceso no implica necesariamente que haya un valor distintivo en aquello que nos lleva a ella. Así que, sobre la coherencia: o simplemente no aporta nada especial para la justificación, o bien, su verdadero valor es otro. Si es otro, entonces Sosa está equivocado. Pero, Goldman acepta que puede estar realizando una interpretación no tan certera como quisiera, pues Sosa probablemente esté señalando en el fondo que la coherencia contribuye más directamente a la confiabilidad que a la justificación. Sin embargo, señala Goldman, tal contribución no sería una labor exclusiva de la coherencia, pues puede haber otros procesos cognitivos capaces de llevar a cabo tal misión. Por lo menos Goldman (2004) no menciona cuáles serían, pero lo que sí queda claro es que cree que Sosa no parece presentar buenas razones por las cuales debemos aceptar que la coherencia es el único requisito para aumentar la confiabilidad, modificando el estatus del conocimiento animal convirtiéndolo en conocimiento reflexivo.

Ahora bien, considero que Goldman se equivoca al interpretar que, en Sosa, aquello que eleva el estatus de las creencias para transformarlas en un conocimiento reflexivo es la coherencia lógica, y aquí tiene mucha importancia una distinción que Sosa hace entre lo que denomina como coherencia lógica y coherencia explicativa. Esta distinción, hasta donde puedo ver, no es un aporte solo a propósito de la crítica de Goldman, sino que es una dimensión que queda perfectamente explicada para otros propósitos en algunos pasajes de Sosa (como el de la definición de aquello que la perspectiva reflexiva de los sujetos supone para ser considerada como tal). Aunque dichas explicaciones no sean lo suficientemente explícitas o directas, nos muestran que lo que hace más interesante a la perspectiva epistémica virtuosa de los sujetos va más allá de la identificación de la coherencia lógica. Si fuese este el único tipo de componente requerido para la constitución de la perspectiva, entonces, las propias críticas que Sosa efectúa en contra del coherentismo radical perderían todo peso y se volverían contra él mismo. Pero considero

que en este apartado Sosa es muy coherente consigo mismo, de manera que no hay suficientes razones, según puedo notar, que permitan sostener que Sosa proporciona a Goldman una respuesta *ad hoc*. Revisemos dicha distinción.

Como queda claro en la exposición del tratamiento del coherentismo en el capítulo I de esta tesis, Sosa considera que el hecho de que ciertas creencias cuenten con la coherencia o sean meramente coherentes, no contribuye mucho a su justificación. Así pues, nos dice Sosa (2004, p. 312), como no es suficiente que una conclusión se derive correctamente de determinadas premisas para la justificación de nuestra creencia en ella, tampoco es suficiente que exista un vínculo de consistencia lógica entre las proposiciones de los sistemas de creencias. Justamente, las exigencias mínimas -además de la existencia de la consistencia lógica- en cada caso incluyen, según su juicio, que el sujeto tenga una creencia en las proposiciones que están en juego.⁴⁹ Pero en el caso deductivo, sugiere Sosa, se necesita además de la creencia en las proposiciones involucradas que, dadas ciertas premisas, el sujeto sea capaz de derivar la conclusión. De manera similar, en la coherencia no solo se necesita además que se crea en algunas de las proposiciones que componen un conjunto coherente, sino también "... se debe creer a cada miembro al menos en parte sobre la base de las otras creencias en el conjunto coherente" (Sosa 2004, p. 312).

Esto último es importante, pues cuando Sosa habla de coherencia, no parece solo referirse a la mera consistencia lógica entre proposiciones, como Goldman interpreta equívocamente. La coherencia epistémicamente relevante, señala Sosa, que denomina como coherencia explicativa, se entiende como aquel tipo de coherencia que aporta una comprensión acerca de las razones por las cuales se cree lo que se cree. Tengamos en cuenta, según muestra Sosa, dos creencias: B_p y B_q . Lo que aportaría, según él, un componente en virtud del cual ambas creencias se pueden vincular apropiadamente para la justificación de creencias en un sistema dado, viene a ser:

[u]na creencia adicional de la forma B (p porque q) o B (q porque p). Y tal creencia implicaría cierto grado de comprensión de por qué p o de por qué q . Por lo tanto, el valor de tal coherencia, coherencia explicativa, se alía al valor de la comprensión. (Sosa 2004, 312).

⁴⁹ Todo esto es algo a lo que ya he apuntado en otros momentos en esta tesis. Dije anteriormente, siguiendo a Sosa, que la razón reflexiva cumple varias funciones. La relacionada con la coherencia lógica, tiene que ver con examinar y evaluar la información que llega como input a las facultades cognitivas de los sujetos para evitar errores de razonamiento, lo que permite, finalmente, validar nuestras creencias. Esto implica una comprensión acerca de las creencias y su posición en el conjunto de estas en el que se encuentra.

Esto indica que cuando aportamos razones por las cuales creemos que p , estamos introduciendo un tipo de consistencia especial distinto del de la lógica que, finalmente, cuenta como una coherencia en el sentido de que intenta resguardar la correcta vinculación entre las proposiciones de un sistema. Interpreto, entonces, que la coherencia de un nivel elemental solo se encarga de cuidar la solidez lógica del conjunto y/o de las proposiciones particulares, mientras que la coherencia explicativa busca relacionar de manera argumentativamente correcta a los componentes del conjunto, basado en las propias proposiciones que lo componen y/o en otras que sean paralelas.⁵⁰ La posición epistémica reflexiva de Sosa, por lo tanto, no solo se ve extremada, como apunta Goldman, por el potenciamiento que la coherencia lógica otorga para evaluar las creencias que componen un sistema, sino que, como menciona Sosa, también requiere para ella una comprensión patente de aquello que es creído y, además, algunas consideraciones racionales de los peligros de las condiciones externas o internas que impidan que la virtud pueda alcanzar los logros deseados (Sosa 2010, p. 47).

El papel de la coherencia, sin embargo, no queda totalmente explicado solo en estos términos, en primer lugar, porque Sosa (2004) intenta responder a varios críticos con distintas motivaciones en solo una sola sección, lo cual hace poco específica su respuesta. En segundo lugar, el papel de la coherencia no se explica tan profundamente, porque Sosa, en lugar de solo explicar las razones por las que considera que la coherencia que Goldman aduce que Sosa tiene en mente son imprecisas, debió haber apuntado también directamente a señalar cuál es el papel global que la coherencia cumple en su epistemología. En otros trabajos es más directo y específico. Por ejemplo, Sosa (1992), profundiza en la importancia de la coherencia, en relación con los conceptos de validación y corrección. Sosa señala allí que la validación de una creencia, se da “[s]i y solo si al sustentar esa creencia [...] el sujeto ostensiblemente razona correctamente, sin ninguna falacia obvia de ninguna clase, de manera que hace esa creencia ostensiblemente correcta.” (Sosa 1992, p. 275). Por cierto, en el mismo párrafo, Sosa descarta que la validación sea un requisito absoluto para la corrección de cualquier creencia, pues hay algunas creencias que pueden obtenerse de manera inmediata, es decir, no como resultado de un razonamiento. Por lo tanto, nos dice Sosa (1992, p. 275), no debemos considerar que la coherencia sea una exigencia para creencias que surgen de toda clase de virtudes, pues,

⁵⁰ Esto es consistente con Sosa (1992, p. 307), en donde se señala que la razón reflexiva demanda un entendimiento respecto de cómo se obtienen las creencias.

por ejemplo, la razón intuitiva, al no requerir de una mediación racional deductiva, no requiere para su validación a la propia coherencia.

Como puede notarse, es obvio que en la definición de validación de Sosa está presupuesta una necesidad de coherencia que, aunque aquí parece enfocarse exclusivamente en la versión deductiva o lógica, Sosa (1992, p. 276) se encarga de ampliar, y apunta a que consideremos otros modos de coherencia que sirven para la validación, tales como la probabilística y la explicativa. Pero ¿ocurre que la coherencia es manifiesta en el caso de la corrección en el mismo nivel que en la validación? Según Sosa (1992), una creencia es correcta para alguien “[s]i y solo si está cognoscitivamente justificada para él [...]” (1992, p. 275) y recordemos que es la virtud intelectual la que, en el esquema de Sosa, la que puede realizar ese movimiento de manera apropiada. En este sentido, por necesidad, si una creencia está validada, entonces debe ser correcta. Si el sujeto no ha transgredido los límites de cualquiera de las formas de coherencia que tenemos a nuestra disposición, entonces no podemos decir que ha empleado equivocadamente sus virtudes intelectuales. Podemos decir, por ejemplo, que un sujeto que opera en condiciones normales, que ha empleado una virtud como la percepción visual, no cometiendo errores y no habiendo ninguna circunstancia que entorpezca sus razonamientos, debe estar justificado en creer que p con base a que su virtud es la que lo justifica. Por lo tanto, a cierto nivel, la coherencia contribuye para la justificación. Pero esto último no es algo que incorpore directamente Sosa en su respuesta a Goldman. Es cierto que Sosa (2004) clarifica a qué se refiere cuando habla de coherencia, pero no realiza la conexión con el elemento más relevante de su posición, a saber, la virtud intelectual, el cual está implícito en la definición de corrección que nos presenta Sosa.

Sin embargo, la crítica de Goldman no es una crítica única y exclusivamente sobre la coherencia. En efecto, consiste en una defensa de su propio confiabilismo, en el que como consecuencia lógica se intenta alzar a la fiabilidad de procesos sobre la coherencia, como si fuesen nociones- en lo relevante- dicotómicas o que compiten por una posición particular en la justificación. Pero lo cierto es que, tanto la confiabilidad procesual como la coherencia son propiedades, que aunque de distinta naturaleza, cumplen un papel que tributa a las virtudes intelectuales en su labor justificativa última. En este sentido, como las relaciones de la coherencia con las virtudes intelectuales son tan cercanas, estoy inclinado a pensar que es difícil sostener con éxito la irrelevancia de la coherencia para la justificación, o que la sola confiabilidad es el ingrediente determinante para la justificación. Suponer la posición

de Goldman, entre otras cosas, nos llevaría a realizar afirmaciones tales como que la confiabilidad por sí misma tiene un valor superior, lo cual ya ha sido refutado por Sosa. Pero la posición de Sosa tampoco rechaza a la confiabilidad como un factor de un peso determinado para la justificación. De hecho, como el mismo lo afirma, es la confiabilidad de las virtudes intelectuales - entre otras cosas- la que permite que estas tengan un papel central para la justificación, de lo contrario no nos servirían para los fines epistémicos que, de acuerdo con Sosa, consideramos que lo hacen.

Más allá de la coherencia o la confiabilidad procesual, Sosa, a diferencia de Goldman, considera que lo que verdaderamente importa en términos justificativos, son las virtudes que están involucradas con nuestras creencias. Una de ellas es la razón reflexiva, cuya posición epistémica es tal que permite detectar no solo la presencia o ausencia de la coherencia en los conjuntos de creencias que un sujeto posee, sino que incluso las condiciones en las que las propias virtudes intelectuales operan confiablemente. Esta virtud parece ser anterior o cumplir un trabajo más fundamental que el que les correspondería a los procesos, suponiendo incluso que la reflexión implica un transcurso de tiempo. Por su parte, para Goldman:

Lo que es necesario para una mayor justificación⁵¹, es que el sujeto debe llegar a creer en la coherencia de su sistema mediante algún tipo de proceso confiable de detección de coherencia, presumiblemente algún tipo de proceso de razonamiento. (Goldman 2004, p. 88).

No obstante, las confiables –pero falibles- virtudes intelectuales tienen ventajas sobre los procesos confiables en el sentido de que es por medio de una virtud que se identifica la coherencia. Es cierto que este ejercicio puede tomar un poco de tiempo –lo cual es un requerimiento para un proceso-, pero dicha identificación no puede ser un patrimonio exclusivo de los procesos o del proceso con el que está involucrada la virtud, ya que, si la virtud estuviese ausente del sujeto, entonces el proceso que incorpora tal virtud no podría darse. Para refutar tal idea, sería tal vez interesante poder demostrar la existencia de procesos cognitivos confiables sin el soporte de una facultad intelectual, esto es, que sucedan independientemente de ella. Sin embargo, me parece que esto es absurdo. No resulta admisible que, por ejemplo, un proceso perceptivo pueda darse sin una virtud

⁵¹ Es decir, una justificación para un conocimiento superior.

perceptiva de un sujeto, o que un proceso deductivo de un sujeto pueda ocurrir sin que el sujeto cuente con una facultad de tal naturaleza.⁵² Si un sujeto realiza un proceso inferencial sin ser cognitivamente apto, entonces no podríamos atribuirle el crédito del éxito y, por lo tanto, no podríamos concebirlo como un sujeto virtuoso, aun cuando llegue a conclusiones apropiadas. Nuevamente, diríamos que solamente ha acertado a la verdad y no que sabe que su conclusión es cierta. Entonces, no es el proceso confiable en sí mismo el que hace que tengamos una explicación apropiada de la justificación, ni la coherencia lógica y explicativa, sino la virtud, o si se quiere, la meta-virtud que implica la perspectiva epistémica. Tan fuerte es la posición de tal tipo de virtud, que nos permite detectar tanto la presencia como la ausencia de la coherencia de las creencias que componen nuestros sistemas (como también la confiabilidad de las demás virtudes de primer y/o segundo orden que se involucran con determinados procesos cognitivos), algo que simplemente desde el confiabilismo goldmaniano no es posible.

3. Conocimiento animal y reflexivo: ¿una distinción ilusoria?

Trato en esta sección, algunas de las objeciones de Hilary Kornblith (2004) a la separación que Sosa realiza entre el conocimiento animal y el conocimiento reflexivo. Kornblith aduce que esta escisión no está debidamente motivada y que, en el fondo, ambas formas de conocimiento corresponden a un mismo tipo. Exploremos las razones que subyacen a estas ideas y las consecuencias que tendrían para la teoría de la justificación de Sosa. Discuto esto último en la respuesta de Sosa a Kornblith.

Para Kornblith (2004, p. 127), Sosa se encuentra en una posición intermedia entre aquellos filósofos que consideran que los animales no humanos no poseen conocimiento alguno y los que sostienen que sí. Como hemos visto en el capítulo II de esta tesis, Sosa admite que solo los humanos poseemos el conocimiento de tipo reflexivo, un conocimiento de orden superior que nos diferencia de los demás seres vivos, pero no descarta la posibilidad de que los animales no humanos posean algún tipo particular de saber. De

⁵² De hecho, en Goldman (1979) la noción de proceso aparece como asociada a una facultad de determinados sujetos en la mayoría del tiempo.

hecho, para él, estos sí lo tienen, y tal tipo de conocimiento de corte más instintivo viene a ser una nota común entre ambas clases de seres.⁵³

Bajo este marco, Kornblith se arriesga a presentar una interpretación personal de las implicancias centrales que la separación entre ambas formas de conocimiento deja ver. Considerando la distinción que presenta Sosa (1992, p. 403), tal interpretación señala, por un lado, que los animales no humanos no pueden tener conocimiento reflexivo y, por lo tanto, su conocimiento, a grandes rasgos, no es más que una respuesta innata ante ciertos estímulos que recibe. Por otro lado, la interpretación de Kornblith señala que uno podría afirmar que los seres humanos tienen la capacidad de obtener tal conocimiento reflexivo, pero en ciertos casos pueden llegar solo a tener conocimiento animal. Sin embargo, nota Kornblith, Sosa en realidad apunta a una cosa bastante distinta. Efectivamente, a este respecto, Sosa parece querer decir que los seres humanos poseemos conocimiento animal, pero que éste nunca está solo y que la razón reflexiva siempre estará allí para supervisarlo, es decir, jamás tendremos un mero conocimiento animal que no tenga alguna perspectiva reflexiva incorporada. El propio Sosa (1992) comenta: “[l]a razón es siempre al menos un socio silencioso en la vigilancia de otros datos relevantes, un compañero silencioso cuyo silencio es una causa que contribuye al resultado de la creencia.” (p. 307).

No obstante, plantea Kornblith (2004, p. 128), hay una posibilidad de que el conocimiento humano, extrañamente, no requiera de un enfoque excesivamente reflexivo para constituirse como tal. Esto quiere decir que no se requiere para el conocimiento reflexivo que llevemos a cabo una consideración explícita de todo lo que rodea nuestras creencias. Básicamente, señala el filósofo que, en algunos casos de creencia, uno podría exigir para lo que llamamos conocimiento reflexivo que se satisfaga solo una condición contrafactual, a saber, que los sujetos entreguen de manera apropiada una respuesta

⁵³ Otra posición intermedia en la que la EV de Sosa se ubica, según Kornblith, es la que hay entre el internalismo y externalismo radical, siendo este último frecuentemente emparentado con el confiabilismo (Kornblith 2004, 127 y Grimaltos e Iranzo 2009, 39). El internalismo, respecto de la justificación epistémica, es la tesis que sostiene que la justificación responde a ciertas exigencias internas, como la coherencia o –a otro nivel- la introspección (Kornblith 2004, p. 127). En este sentido: “[e]l internalismo se caracteriza por considerar que sólo aquello a lo que el sujeto tiene, o puede tener, acceso cognitivo puede ser un justificador.” (Grimaltos e Iranzo 2009, p. 34). Por lo tanto, desde este punto de vista, la justificación depende de aquello que se halla dentro de la perspectiva epistémica del sujeto. El externalismo, por el contrario, no requerirá para la justificación a la reflexión propia, sino una aceptación de factores externos a la mente del sujeto que finalmente aportan con la nota determinante (Sosa 1992, p. 257). Kornblith, asocia con esta perspectiva a los procesos del confiabilismo, en tanto que no dependen exclusivamente de la subjetividad de los agentes para que estos estén justificados en creer que p. No obstante, la posición de Sosa implica un poco de ambos elementos, nos dice Kornblith, porque asume que la justificación requiere que se cumpla con los estándares -internos- de coherencia mínimos, pero también procesos –externos- confiables de formación de creencias verdaderas. Grimaltos e Iranzo (2009, p. 45) señalan algo similar sobre la posición de Sosa (1992, p. 376).

directa frente a la evidencia que sus creencias pueden llegar a tener en contra en determinados casos. Kornblith (2004) complementa:

El conocimiento humano nunca desciende al nivel del conocimiento animal, porque incluso si no reflexionamos sobre una creencia en particular, e incluso si no entendemos en absoluto su lugar en nuestro cuerpo más amplio de creencias [...], todavía satisfacemos una cierta condición contrafactual: si tuviéramos que llegar a tener una contraevidencia relevante, deberíamos responder a ella. Y es la satisfacción de esta condición contrafactual la que hace que todas nuestras creencias, sin embargo [...], sean casos de conocimiento reflexivo. (p. 128).

Pero si el conocimiento reflexivo, para ser considerado como tal, ha de reducir sus expectativas de búsqueda de coherencia –entre otras cosas- para consistir, simplemente, en una respuesta innata a la contraevidencia que ciertos datos aportan cuando el sujeto mantiene en juego sus facultades intelectuales⁵⁴, entonces se abre la extraña posibilidad de que los animales no humanos puedan tener conocimiento reflexivo y que lo tengan siempre –tal y como los humanos-, porque, como afirma Kornblith (2001, p. 129), estos también tienen una sensibilidad natural hacia la contraevidencia. Bajo esta comprensión, se rebaja, por tanto, el estatus del conocimiento reflexivo, al exigir ciertas condiciones que pueden ser alcanzadas también por los animales no humanos. Pero Kornblith (2004, p. 129) es consciente de que Sosa piensa que las respuestas a la contraevidencia que los sujetos humanos aportan deben ser diferentes a las de los animales. De hecho, Sosa recalca que incluso dichas respuestas involucrarían en los humanos algún tipo de consciencia que no estaría presente en los animales, a saber, un proceso de monitoreo que implique algún grado de reflexión superior y no una mera reacción al campo externo epistémicamente atingente a su cognición. Sin embargo, sugiere Kornblith, a pesar de que el monitoreo funcione como un tipo de reflexión contrafáctica de la que el sujeto podría ser consciente en algunas ocasiones, tenemos muchos casos en los que esta se da de manera inconsciente. Incluso muchas veces, nos dice el filósofo, una respuesta humana ante la contraevidencia puede darse correctamente, pero sin que este se dé cuenta de aquello, es decir, sin que reflexione sobre ello, tal y como podría ocurrir con los animales.

⁵⁴ Condición que, por cierto, se cumpliría cuando el sujeto tiene en cuenta los posibles escenarios opuestos al que una creencia inicial prefigura y que podrían incorporar creencias adecuadas o verdaderas que él podría verse tentado por escoger de manera innata, aun cuando no es la elegida en primera instancia.

Por lo tanto, desde el punto de vista de Kornblith, se podría interpretar que, a pesar de que en los casos de reflexión plena y consciente de los humanos sean cualitativamente diferentes a los casos, ahora considerados como reflexivos, de respuestas a la contraevidencia que los animales entregan, siguen siendo similares en el sentido de que ambos comparten un grado mínimo de reflexión, de consideración de ciertos datos que pueden contrastar con lo que se puede llegar a creer. Pero en este sentido, de manera desafortunada para la posición de Kornblith, el conocimiento reflexivo de los animales sigue siendo inferior al que podemos alcanzar los humanos, y dicha conclusión no parece ser tan opuesta a lo que Sosa podría establecer si este aceptara que se puede denominar como reflexión –al menos en un grado básico- a las respuestas instintivas de los animales a la contraevidencia que se les presenta.

Sosa piensa que vale la pena seguir separando ambas formas de conocimiento y sugiere que una comprensión de que hay una diferencia cualitativa al interior del conocimiento en general es la que nos permite separarlo en dos (Kornblith 2004, p. 129). En primer lugar, dice Kornblith que, en Sosa, un criterio de delimitación de superioridad de un conocimiento sobre el otro es la confiabilidad. Y dice, citando al propio Sosa:

[p]odemos distinguir de manera más general el conocimiento animal, que requiere solo que una pista rastree la realidad, por un lado, y el conocimiento reflexivo, por el otro, que además requiere conocimiento de cómo se sabe, de una manera que excluye la falta de fiabilidad de las facultades de uno. Aquí, simplemente se estipula que, si algo cuenta como conocimiento reflexivo, entonces uno debe haber reflexionado de una manera que sea especialmente confiable. (Kornblith 2004, p. 130).

Kornblith (2004, p. 130) nota hábilmente que, dado que tanto el conocimiento reflexivo como el animal varían en confiabilidad o que ciertos procesos cognitivos animales son más confiables que otros y algunos procesos reflexivos, naturalmente, deben ser más o menos confiables que otros, entonces la reflexión no garantiza mayor confiabilidad que la no reflexión, pues pueden haber procesos reflexivos de un nivel poco confiable, tales que no estén en condiciones de superar los niveles de confiabilidad más elevados de ciertos procesos cognitivos no-reflexivos.

Pienso que la supermemoria del Funes de Borges (1984) explica este punto. Este personaje de la imaginación del autor argentino era un joven que, después de un accidente

sufrido al caer de un caballo, adquiere una habilidad especial para recordar absolutamente todo lo que se le presenta a sus sentidos. El cuadro hipermnésico que lo aqueja, no le permite ni siquiera seleccionar aquellas imágenes o sensaciones que quiere recordar. Simplemente, recuerda todo de manera tal que es capaz de comparar la forma de las nubes de hace muchos años atrás con las del presente. Funes posee una memoria infalible. Lo interesante de esto es que dicha memoria parece ser más confiable que una memoria reflexiva común y corriente. Así que, a pesar de que sus recuerdos no implican una comprensión explícita o consciente del lugar de sus creencias, es capaz de llegar a más verdades que los demás que sí reflexionan sobre si sus creencias son correctas o no, o que tienen más cuidado de que sus recuerdos sean coherentes con las cosas que ocurrieron. Funes, en cambio, no puede reflexionar sobre ello, porque sus recuerdos lo abruman tanto que parecen ser lo único para lo que su mente tiene espacio. Cada detalle mínimo se transforma en un dato grabado en su memoria sin que Funes en el futuro conscientemente note su coherencia con otros recuerdos. Su memoria es automática, más confiable que la de quienes reflexionan y que memorizan poco, pero menos reflexiva que la de ellos.

Pero el hecho de que la reflexión sea poco confiable en ciertos casos, no la hace menos confiable que el conocimiento animal. De acuerdo con Sosa, no nos interesa que solo lleguemos a la verdad, sino que se llegue a esta con pleno conocimiento. Por lo tanto, un sujeto está en una mejor posición si además de llegar a la verdad lo ha hecho reflexivamente, puesto que es consciente de que sabe (sabe que sabe). Ambos tipos de conocimiento son confiables, pues se justifican por virtudes intelectuales, y aunque podamos fallar empleándolas, incluso cuando reflexionamos, la mayor parte del tiempo podemos identificar y corregir mediante la reflexión los errores para no cometerlos la próxima ocasión. Así, desde este punto de vista, Kornblith falla.

Otro criterio de superioridad del conocimiento reflexivo sobre el animal, que Kornblith atribuye en Sosa, tiene que ver con el aporte relevante de la reflexión. Según interpreta Kornblith, la reflexión entrega lo que denomina como comprensión integrada y corresponde a aquello que resulta de la reflexión que busca obtener creencias coherentes. Y comenta:

No hay duda de que reflexionar sobre las creencias de uno y los procesos mediante los cuales se producen puede conducir no solo a un conjunto de creencias que son ampliamente coherentes, sino también a una comprensión más amplia de las cosas de lo que uno hubiera tenido sin reflexión. (Kornblith 2004, p. 130).

Ciertamente, apunta Kornblith, una persona que reflexiona sobre su creencia en que p , está en posesión de una información mayor a la que no reflexiona sobre ella. Pero esto nos lleva a algo similar a lo que ocurre con el criterio de confiabilidad. Kornblith sugiere que Sosa no logra entregarnos razones suficientes por las cuales estar conscientes de cómo se forman nuestras creencias o saber si son coherentes con el conjunto al que pertenecen, representa un posicionamiento superior desde el punto de vista epistémico. De hecho, si una creencia irreflexiva correcta puede ser producida de manera más confiable que una creencia cierta reflexiva, a pesar de que la reflexiva incorpora más información, entonces podemos preguntarnos junto con Kornblith, ¿realmente aporta algo significativo que el sujeto haya reflexionado sobre ella?

Para ilustrar su postura, Kornblith propone que la distinción entre conocimiento animal y reflexivo no difiere en lo substantivo de la posible distinción entre lo que él llama conocimiento consultivo y no consultivo, los cuales de manera similar, pueden ser reducidos a uno solo. El primero consiste, básicamente, en creencias que provienen de otro sujeto y que están justificadas en última instancia por las virtudes o, si se quiere, por los procesos en los que ese sujeto está involucrado, y que incorporan creencias que pueden ser privilegiadas en lugar de las nuestras. Lo relevante aquí es que el conocimiento consultivo y el no consultivo -digamos aquí, producto de nuestra reflexión personal-, no difieren en lo substantivo, pues el conocimiento consultivo de un sujeto A puede ser el conocimiento no consultivo de B, de modo que la supuesta diferencia se hace presente solo por una cuestión de perspectiva. Aunque Kornblith considera esta distinción un tanto ilusoria, no lo es más que la distinción de la que trata esta sección de la tesis. Con el conocimiento consultivo y el no consultivo, al menos, hay un sujeto que es capaz de notar que posee una forma de saber que en un grado relativo es diferente a la de otro, aunque en conjunto pertenezcan a la misma clase. Pero, como hemos visto aquí, con el conocimiento animal y reflexivo no parece suceder algo parecido. Ambos operan para él en un mismo nivel de tal manera que no parece tan claro que consistan en dos realidades cualitativamente diferentes. A lo sumo, corresponderían a dos dimensiones de una misma cosa, pero nunca algo con existencia independiente.

Esto último tampoco parece mostrar una interpretación adecuada de lo que Sosa quiere decir. Sosa no solo demuestra que la distinción entre conocimiento reflexivo y animal está mejor justificada, sino también que la reflexión es superior que el conocimiento consultivo, pues a pesar de que el conocimiento consultivo de uno puede ser el conocimiento reflexivo

de otro, la reflexión de uno siempre será mejor que la mera confianza en el testimonio ajeno, pues nos puede llevar a corregir errores que provengan del testimonio de esos otros. A continuación, profundizo en esto.

En su breve respuesta a Kornblith y a otros críticos, Sosa (2004, pp. 290-93) afirma algunas cosas importantes, aunque lamentablemente, de manera muy general. La primera es que él no tiene la intención de que el conocimiento animal sea atribuible únicamente a los animales no humanos y el reflexivo, únicamente a los humanos. Efectivamente, un deportista -nos dice- cuenta con excelencias o virtudes reflexivas y no reflexivas relativas al deporte que practica que puede o no combinar para la ejecución de alguna acción en particular. Así, un tenista puede ser animalmente virtuoso, siendo rápido, hábil para saltar o reaccionar en el momento apropiado, y puede ser reflexivamente virtuoso si es capaz de emplear adecuadamente sus capacidades animales, considerando debilidades del rival, condiciones atmosféricas que pueden incidir en su acción, etc. Me parece que tal tipo de inteligencia es algo que no es difícil de distinguir en ciertos casos en los animales. Algunos son considerados más astutos o precavidos que otros por su capacidad de medir distancias apropiadas para alcanzar una presa o lograr huir de un depredador, de manera que, como Sosa señala, podemos dejar un espacio en el campo de la reflexión a los animales no humanos sin problemas.

Lo anterior es algo que parece ser muy distinto a lo que Sosa afirma en otro momento y Kornblith lo nota muy bien. Sosa (1992), afirma: “Tenga en cuenta que ningún ser humano bendecido con la razón tiene meramente un conocimiento animal del tipo que pueden obtener las bestias [...]” (p. 307). La idea del párrafo anterior a esta cita es notoriamente incoherente con esta cita, probablemente por la falta de claridad que el mismo Sosa se atribuye en su trabajo (Sosa 2004, p. 290), pero muy consistente con lo que fue tratado en el capítulo 2 de esta tesis, respecto de que las creencias de los seres humanos alcanzan aptitud si, al menos, se puede atribuir a alguna de nuestras facultades intelectuales, y por tanto a los sujetos, un logro. Efectivamente, el Sosa posterior al del 2004 admite y/o corrige su idea, afirmando que el ser humano puede tener meramente un conocimiento animal y estar justificado en creer que *p* sin incorporar algún nivel reflexivo en la situación en la que se haya. El caso de Henry y los graneros falsos nos recuerda esto. Según Sosa, su justificación residía, no en sus facultades reflexivas superiores, sino en el nivel mínimo de cognición que poseía. Henry sabía que tenía un granero en frente, solo que no estaba consciente de que sabía eso (Kvanvig 2007, p. 51).

Con esto Sosa puede afirmar que la distinción entre conocimiento animal y reflexivo es por lo menos pertinente. Sin embargo, me parece que la cita que discute Kornblith muestra una incoherencia importante de Sosa que entorpece bastante la interpretación que podamos hacer de su trabajo. Normalmente -aquí coincido con Goldman (2004)-, Sosa es muy consistente a lo largo de toda su obra, de manera que cuesta trabajo identificar alguna contradicción relevante en su teoría. Desafortunadamente, la cita presentada es una que puede llevarnos a una seguidilla de errores y malos entendidos importantes, si es que no somos lo suficientemente detallistas o no estamos al tanto de los últimos desarrollos de la teoría. Como ejemplo de lo anterior, téngase en cuenta la manera en cómo quedaría interpretada la argumentación de Sosa sobre casos como el de los graneros falsos si aceptáramos las afirmaciones de Sosa (1992, p. 307). Si consentimos que el ser humano no puede tener mero conocimiento animal, entonces Henry no sabe que tiene en frente un granero verdadero y probablemente Goldman tenía razón en que su éxito fue producto del azar.

Ahora bien, Sosa cree tener buenas razones para recalcar que el conocimiento reflexivo es de un nivel superior al lado del conocimiento animal, pero destaca por qué, por ejemplo, no ha considerado como buenos candidatos para tal escisión a otros tipos de conocimiento, como podría serlo el conocimiento consultivo. Parece ser, nos dice Sosa, que este último pertenece a una clase propia, distinta del que proviene de alguna virtud intelectual común o incluso distinta de la reflexión. Pero si es posible distinguirlo así, entonces ¿por qué postular al conocimiento reflexivo como algo superior? Sosa (2004) responde:

Aquí hay una razón adicional: no importa cuánto valoremos la consulta, no estamos dispuestos a ceder nuestra autonomía intelectual, lo que nos obliga a evaluar el lugar de la consulta a la luz de toda nuestra otra información relevante y desiderata reconocida. Pero, valorarlo así, es evaluarlo a la luz de la reflexión. Por supuesto, la reflexión misma podría beneficiarse de la evaluación consultiva [...] En parte, me parece, porque las entregas de la consulta deben evaluarse a la luz de la reflexión de una manera diferente a la forma en que la reflexión se evalúa a través de la consulta. Al final, la reflexión tiene una influencia más cercana y más determinante en las creencias que formamos, y las deliberaciones de la consulta solo se llevan a cabo adecuadamente a través de la selección y el equilibrio de la reflexión. Reflexión consciente sobre el terreno.” (p. 291).

Lo que hace importante a la reflexión, para Sosa, finalmente, es la capacidad que tiene de evaluar lo que el sujeto tiene a su favor o en contra, cuando se ve involucrado con determinadas creencias. Sin reflexión de nivel elevado que incorpore la búsqueda de la coherencia y una comprensión del lugar y una explicación de las creencias en su conjunto, es probable que la tasa de verdades que se obtengan no sea tan elevada como la que se obtendría a partir de dicha reflexión, aun cuando las virtudes intelectuales más animales intervengan. La razón reflexiva permite, entonces, que el empleo de estas virtudes sea el mejor posible y que su rendimiento arroje el superávit deseado.

Me parece que esto último revela lo consistente que es la distinción en Sosa y lo poco justificada que resulta ser la crítica kornblithiana. Falla Kornblith cuando sostiene que el conocimiento animal y el reflexivo son lo mismo, y que la razón de ello es que, si aceptamos la distinción, estos nunca parecen estar operando independientemente. El problema es que no por el hecho de que podamos asociar algún tipo de relación de necesidad como esta, vamos a considerar que los dos elementos de la relación estén, además en relación de identidad. No veo por qué el principio de relación necesaria implique un principio de identidad que finalmente tienda a opacar al primer principio. Señalo esto, porque, en el fondo, Kornblith acepta que hay dos formas en que el conocimiento se muestra. Independientemente de que considere que ambas formas no son mutuamente excluyentes, llega, a mi juicio sin notarlo oportunamente, a estar de acuerdo en que al menos ambos tipos de conocimiento son dos caras distintas de una misma moneda. Así, la moneda es el conocimiento en general y las dos caras son dos formas de exposición de este, dos formas muy distinguibles y con su propia identidad, la cual no queda atenuada por la mutua dependencia y que evidencian cada vez que las tenemos en cuenta.

Esto es tan importante para la noción de justificación de la EV de Sosa que, si la distinción se diluye, se diluye con ella la muy bien justificada distinción entre virtudes intelectuales de primer orden o animales, y virtudes de tipo reflexivas como la introspección o la propia razón reflexiva. Sin duda, la percepción sensorial y la memoria jamás podrían considerarse con justa razón como algo idéntico o muy parecido a la razón reflexiva. Tampoco podríamos afirmar con certeza que ambas virtudes cumplen una misma función, aunque califiquen dentro de la categoría de facultades epistémicamente virtuosas. Por lo tanto, la distinción de ambos tipos de conocimiento, en Sosa, es vital para su teoría, de tal modo que no parece sobrevivir del mismo modo si la suprimiéramos exitosamente. Afortunadamente para Sosa, la crítica de Kornblith no alcanza a realizar dicho movimiento,

pero esto no parece ser un mérito de la respuesta directa que Sosa otorga. Ciertamente, como lo he mostrado en estas últimas dos secciones, podemos hallar esbozos y notas implícitas para una respuesta mejor en otros pasajes del filósofo que en la propia respuesta directa hacia Kornblith. Pero el trabajo de resolver los problemas que presenta dicha crítica está cumplido por parte de Sosa.

4. ¿Una EV sin perspectivismo virtuoso?

El perspectivismo de la virtud, tal y como lo señalé en el capítulo II de esta tesis, corresponde a la propuesta principal de la EV de Sosa. Greco (2004, p. 96), resume lo central de esta alternativa en dos ideas. Señala, por una parte, que tal noción implica la idea de que las virtudes intelectuales, en tanto que disposiciones estables para llegar a la verdad bajo ciertas condiciones favorables, son la base del conocimiento, o lo que es lo mismo, son aquello que justifica nuestras creencias. Lo segundo es que, a partir de la identificación de la existencia del conocimiento reflexivo, los sujetos cuentan con una perspectiva especial respecto de sus virtudes intelectuales que les permite tener ciertas creencias sobre las propias creencias producidas por virtudes de primer orden. Como podemos notar, esta es una interpretación coherente con el planteamiento de Sosa y no será difícil notar esto si revisamos algunos aspectos de su trabajo más actual, que he presentado en el capítulo II de esta tesis.

Sin embargo, Greco (2004, p. 97) observa dos cosas que lo llevan a considerar que hay una tensión en Sosa respecto de su distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo. Ambas son cosas que Sosa afirma en diferentes momentos, tal y como vimos en la sección anterior en la crítica de Kornblith. Greco señala que: (1) Sosa está de acuerdo con que el conocimiento humano es irreflexivo muchas veces, pero que en ciertas ocasiones muy especiales y dadas ciertas condiciones, los humanos pueden adquirir un conocimiento reflexivo. Y (2), el conocimiento reflexivo debe entenderse, en términos simples, como un sinónimo de conocimiento humano, lo que nos lleva a la conclusión de que el conocimiento no reflexivo no puede ser considerado nunca como un conocimiento atribuible a los humanos. Si bien es cierto que para Greco la posición predilecta de Sosa es la (2), considera que está mejor motivada la posición (1), pues admite que en algunos casos los humanos permanecen solo en el nivel no reflexivo, tal y como nos lo muestra Sosa con

su respuesta sobre el caso de Henry y los falsos graneros. Obviamente, esto entra en conflicto con (2), que niega que los humanos puedan tener solo conocimiento animal.

Aunque no considero correcta la observación de Greco, en el sentido de que la posición (2) está bien documentada en la obra de Sosa, pienso que su error puede estar motivado por la falta de claridad o por la contradicción que Sosa (2004) presenta y que el mismo reconoce cometer. Justamente, la idea de que la posición predilecta de Sosa es la (2) es cierta hasta que el filósofo la corrige en trabajos posteriores, pero también es posible determinar en trabajos contemporáneos a la crítica de Greco que la posición que Sosa defiende es la (1). Así que si es cierto que la posición (1) está mejor motivada, entonces no solo Greco tiene puntos a su favor, sino también Sosa. ¿Pero en qué consiste dicha motivación? Según Greco, básicamente, tiene que ver con la manera en que Sosa enfrenta dos problemas para el confiabilismo genérico (CG)⁵⁵, que “[m]uestran que se debe agregar algo a las condiciones que la confiabilidad genérica establece para el conocimiento.” (Greco 2004, p. 97), es decir, que en la especificación confiabilista tradicional de los requerimientos para el conocimiento, la confiabilidad por sí misma no parece representar una condición suficiente. Estos problemas corresponden al problema de la generalidad y al problema de la meta-incoherencia. Justamente, Sosa (1992) señala que “[l]as exigencias del perspectivismo epistémico pueden ayudar también con el famoso problema de la generalidad y con el nuevo problema del genio maligno.” (p. 398).

El problema de la generalidad se debe considerar teniendo en cuenta la descripción del confiabilismo genérico, que dice que un sujeto sabe que p , si p es verdadera y si dicha creencia ha sido formada de manera confiable (Greco 2004, 98). Con base en esto, Greco señala que el problema del CG,⁵⁶ “[e]s que cualquier *token* de proceso es una instancia de varios tipos de proceso, y no está claro qué tipo de proceso es relevante para evaluar la confiabilidad en el contexto de CG.” (Greco 2004, p. 98; García 2007). Entonces, el problema de la generalidad es una dificultad, porque no es claro qué propiedades son aquellas en virtud de las cuales un proceso es un proceso confiable.⁵⁷ Respecto de esto Greco (2004) comenta:

⁵⁵ Con *genérico* quiere decir que está hablando del confiabilismo tradicional goldmaniano.

⁵⁶ CG, o confiabilismo genérico.

⁵⁷ Para ejemplificar esta idea, podemos pensar en el mismo problema, pero trasladado al confiabilismo de las facultades. Para el confiabilismo de la EV la tarea sería que se debe explicar en qué sentido las virtudes intelectuales serían más confiables que otros mecanismos justificadores no confiables que en muchas ocasiones nos llevan a la verdad. La EV, como hemos a lo largo del capítulo II, lo hace muy bien.

Considere que para cualquier creencia verdadera $B(p)$, podemos describir tanto (a) un tipo de proceso que dio lugar a $B(p)$ y que es perfectamente confiable, y (b) un tipo de proceso que dio lugar a $B(p)$ y que no es confiable. (p. 98).⁵⁸

Greco dice que la manera en cómo Sosa intenta resolver este problema tiene que ver con la incorporación de la perspectiva epistémica, y señala que, si dicha perspectiva intenta resolver tal dificultad, obviamente, su especificación de lo que requiere el conocimiento, no puede ser de carácter general como lo es en el confiabilismo tradicional. Es decir, no puede solamente decir que se requiere la confiabilidad para estar justificados en creer que p , pues como el mismo Greco lo señala: “Por el contrario, una perspectiva debe ser lo suficientemente específica para seleccionar disposiciones que sean lo suficientemente confiables como para fundamentar el conocimiento.” (Greco 2004, p. 99). Entonces, la especificación que dicha perspectiva otorga, consistiría, por parte del sujeto, en una determinación y en una definición del campo y las circunstancias que hacen que una virtud intelectual sea confiable y relevante para el conocimiento, lo que le permite evitar al sujeto el error y la suerte con mayor frecuencia a diferencia de cómo ocurre con el CG. Sosa (1992) comenta al respecto:

El perspectivismo de la virtud resuelve nuestro problema de la generalidad concibiendo las atribuciones de conocimiento animal como vinculadas mediante índices a un contexto. Si S atribuye a A el conocimiento animal de que p , entonces S supone que la creencia de A de que p es apta porque deriva del ejercicio de una facultad que detecta la verdad de una manera suficientemente buena en un campo de proposiciones F en circunstancias C , donde p está en F y A está en C . (p. 404).

En este sentido, Greco (2004) señala que, según Sosa:

“Para que la noción de la memoria realice cualquier trabajo (apropiado) en el contexto presente, debe definirse independientemente de la confiabilidad, de modo que uno pueda pensar de manera útil que la creencia de la persona B tiene su origen en la memoria y que la memoria es confiable en las circunstancias actuales.” (p. 99).⁵⁹

⁵⁸ Identifico una idea similar en García (2007).

⁵⁹ El paréntesis es mío.

La cita parece ser contradictoria. Justamente, si la confiabilidad no puede ser un aspecto definitorio para el conocimiento, entonces, ¿por qué Sosa parece suponer que, para el conocimiento, además de que la creencia deba surgir de una virtud, la virtud de la cual proviene deba ser confiable? ¿No permite esto que nuevamente situemos a la confiabilidad en un puesto primordial? Una respuesta directa sería que, básicamente, la confiabilidad es solo una consecuencia de que la virtud del sujeto opere en condiciones apropiadas, porque su atribución como propiedad a una virtud de primer orden depende de que una virtud reflexiva haya dado con las condiciones en las que la virtud de primer orden funciona apropiadamente.

La idea es, por tanto, que las circunstancias y el campo en el que las virtudes intelectuales se desempeñan deben ser accesibles a la perspectiva epistémica virtuosa de los sujetos para que tenga lugar una especificación del contexto en donde las virtudes son confiables.

Para Greco, sin embargo, esto no está exento de dificultades. Greco (2004, p. 100) cuestiona la plausibilidad de la idea de que el conocimiento tenga siempre asociada una perspectiva detallada para determinar qué tipo de virtudes intelectuales son confiables, en qué campos y bajo qué circunstancias. Es decir, al no tener en todos los casos una consciencia o una comprensión patente del campo en donde nuestras virtudes intelectuales operan adecuadamente, no podemos tener siempre creencias reflexivas sobre nuestras creencias no reflexivas, y si esto es así, la perspectiva epistémica no es necesaria para el conocimiento, o por lo menos para algunos casos de conocimiento.⁶⁰ Pero Greco cree que esto no es un problema tan grave para la EV de Sosa, pues, para él, el confiabilismo de la virtud de Sosa está en posesión de recursos necesarios con los cuales resolver ambos problemas sin invocar la idea de una perspectiva epistémica. El problema sería, según infiero, que Greco no cree que Sosa esté consciente de esto, dada la interpretación que el primero tiene sobre el perspectivismo virtuoso del segundo, que he señalado al comienzo de esta sección.

⁶⁰ Sin embargo, podría bastar para refutar la idea de la prescindibilidad de la perspectiva virtuosa, según Greco, al menos en todos los casos de conocimiento animal, que se tuviese una comprensión implícita mínima sobre nuestras creencias no reflexivas como para justificar la idea de que la mayor parte del tiempo o todo el tiempo tenemos una perspectiva epistémica un poco más moderada que acompaña al conocimiento animal. Pero como vimos anteriormente, esto no es viable. Ya demostré, desde Sosa, que el conocimiento animal sí es posible por sí mismo, constituyéndose, al menos, como un conocimiento apto que no requiere algún tipo de reflexión por parte del agente.

Pero no ocurre que Sosa (2004) no tenga en cuenta esta idea que excluye de algunos casos dicha perspectiva, pues como puede notarse en lo presentado sobre su teoría en el capítulo II de esta tesis -y en su respuesta directa a Kornblith y a Greco-, él considera que hay una posibilidad de especificar el tipo de condiciones apropiadas para el conocimiento de una facultad intelectual que no invoque una perspectiva reflexiva. Es cierto que la teoría de Sosa, sin requerir una perspectiva epistémica, explica muy bien cómo han de ser las virtudes confiables y en qué circunstancias operan de mejor forma como para clasificarlas en el campo de lo epistémicamente confiable. La confusión que tiene Greco, al dar a entender que esto es algo no previsto por Sosa, se deriva de lo que él piensa que Sosa cree respecto de la distinción entre conocimiento animal y reflexivo. Pero, como lo sabemos, Sosa piensa que no en todos los casos se requiere de una perspectiva virtuosa, respecto de la especificación de las condiciones justificativas que las virtudes poseen para el conocimiento, pues, como he señalado, basta para la obtención de un tipo mínimo del conocimiento, nada más que la mera aptitud de las creencias de los sujetos, y no se requiere que este haya reflexionado para que sepa que p . Es decir, Sosa no estaría en desacuerdo con la idea de que, para resolver el problema de la generalidad se puede prescindir de la perspectiva virtuosa de los sujetos.

Tal suspensión de la utilidad de dicha perspectiva también puede ser aplicada para resolver el problema de la meta-incoherencia. A continuación, desarrollo con más detalle cómo, a partir de Sosa se puede resolver ambos problemas, y contrasto la lectura que Greco hace de Sosa con la de la propia posición de Sosa.

¿Cuál es el planteamiento del problema de la meta-incoherencia que se utiliza para cuestionar la confiabilidad como un requisito apropiado para la justificación? Greco emplea para explicar su punto la formulación del mismo problema, pero bajo el rótulo de “El nuevo problema del demonio maligno”. Como Greco (2004) no se molesta en especificar o hacer alguna mención detallada de por qué se daría una meta-incoherencia en él, en los términos más claros de Goldman y Beddor (2016), el problema consiste en lo siguiente:

Imagina un mundo donde un demonio maligno crea percepciones no verídicas de objetos físicos en la mente de todos. Todas estas percepciones son cualitativamente idénticas a las nuestras, pero son falsas en el mundo en cuestión. Por lo tanto, sus procesos de formación de creencias perceptivas (según lo juzgado por los hechos en ese mundo) no son confiables; y sus creencias así causadas son injustificadas. Pero dado que sus experiencias perceptivas

[...] son cualitativamente idénticas a las nuestras, ¿no deberían justificarse esas creencias en el mundo de los demonios? Evidentemente, entonces, la confiabilidad debe emitir el veredicto incorrecto en este caso. (p. 11).

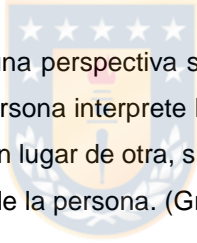
Desde esta formulación, según extraigo del planteamiento de Greco, la meta-incoherencia se daría entre creencias de los dos tipos de mundos que se presentan. En principio, bajo el supuesto de que los procesos que intentan llevar a la verdad tanto a los sujetos de un mundo como del otro, son idénticos, debería haber consistencia entre el valor veritativo de las creencias resultantes de los procesos en los que está involucrado un sujeto que está siendo engañado por el demonio y las creencias verdaderas de un sujeto que vive en nuestro mundo. Sosa (1992) amplía esta inferencia del siguiente modo y nos permite comprender que el problema de fondo aquí es que la confiabilidad por sí sola sigue siendo insuficiente para el conocimiento. En este caso, G equivaldría a un sujeto engañado por el demonio maligno y S corresponde a un sujeto que vive en nuestro mundo:

Mientras que el marco coherente de S es verdadero en medida suficiente como para contener no solo justificación, sino también una gran cantidad de conocimientos, el sistema de G igualmente, coherente y comprensivo difiere dramáticamente porque está invadido de falsedad respecto de las supuestas virtudes [...] en nombre de las cuales G explica sus creencias. Por lo tanto, S depende de cierta falsedad para la justificación de muchas creencias particulares que por tanto están impedidas de constituir conocimiento. (p. 399).

Nuevamente, como para Greco, la respuesta que Sosa otorgaría a este caso, implicaría, según su interpretación, una invocación de su perspectivismo virtuoso, entonces podríamos señalar que Sosa diría al respecto algo como lo siguiente: el perspectivismo virtuoso es superior al CG, al enfrentar el nuevo problema de genio maligno, pues al poder establecer reflexivamente, gracias a la perspectiva virtuosa, cuáles son las condiciones en las que las virtudes intelectuales operan mejor, entonces las conclusiones a las que nos deberían llevar los procesos, en cualquiera de los dos escenarios, deberían ser las mismas. Esto es así, porque los procesos que involucrarían ambos deberían ser igual de confiables si se ha logrado determinar que las virtudes están operando de la mejor manera posible. Y si son iguales, entonces no debería haber ninguna diferencia relevante que lograra resultados tan diferentes. Esto implica que, además, el perspectivismo virtuoso nos permitiría identificar a cierto nivel, si estamos viviendo o no en un escenario manipulado por alguien, ya que si en un mundo posible las conclusiones a las que las virtudes nos van a

llevar siempre son erróneas, a pesar de que provengan de fuentes virtuosas en sus condiciones más favorables, entonces será patente para nosotros que debe haber algún tipo de bromista o engañador cercano a nosotros, que no está permitiendo que nuestras virtudes sean las que nos conduzcan a la verdad.

Pero lo que nos interesa aquí -y lo que le interesa a Greco-, es presentar la respuesta que Sosa podría elaborar a este problema y al de la generalidad, pero sin recurrir a la perspectiva epistémica señalada. Pues bien, su respuesta implica que, en nosotros, en tanto que sujetos epistémicos, hay cierta familiarización con nuestras facultades intelectuales virtuosas de primer orden, o bien, una especie de aceptación inherente de su empleabilidad confiable en determinado campo. Y esto no implica necesariamente una invocación de ningún tipo de perspectiva reflexiva mínima, pues la fiabilidad de nuestras virtudes intelectuales de primer orden es innata; nuestra experiencia interna o externa nos otorga una confianza tal sobre ellas que normalmente aceptamos las creencias que producen en nosotros. Greco resume la idea general en las siguientes palabras:



Incluso si normalmente no hay una perspectiva sobre las disposiciones confiables de una persona, el hecho de que una persona interprete la experiencia de una manera en lugar de otra, o que haga una inferencia en lugar de otra, sugiere un conocimiento de la confiabilidad de los fundamentos probatorios de la persona. (Greco 2004, p. 103).

Esto implica, con respecto al problema de la generalidad, según infiero, que basta con que sepamos que ha sido una virtud intelectual confiable la que ha justificado alguna de nuestras creencias, para que podamos sostener que ya hay un mínimo de especificación puntual de lo que se requiere para el conocimiento, y sostengo que es puntual, porque para cada caso de creencia hay una virtud que estaría operando como fuente de justificación e implicando unos procesos y una serie de otros factores atingentes que contribuyen con su labor. Incluso, a pesar de que podamos equivocarnos eventualmente en el empleo de estas, no hay, de acuerdo con Sosa, otros competidores viables que puedan llevarnos con mayor confiabilidad a la verdad. Es decir, la EV de Sosa, al señalar como fuente confiable para la justificación a las virtudes intelectuales, ya estaría especificando cuál es el requisito para el conocimiento sin necesidad de tener que apelar a nuestras creencias sobre las virtudes de primer orden y las creencias que surgen de ellas; el conocimiento meramente apto es un ejemplo de esto, en el sentido de que estamos justificados cuando lo tenemos, solo porque ha provenido de una virtud de primer orden y no de una virtud de orden superior.

Hasta ahora, considero que Greco tiene a su favor un punto importante; aunque la perspectiva reflexiva sea requerida en ciertos casos para la especificación de las condiciones de aplicabilidad correcta de las virtudes, dicha perspectiva no es necesaria para que las virtudes cumplan una labor especificativa de lo que es o no justificado y, por tanto, conocimiento. Ahora, bien ¿ocurre lo mismo con la respuesta que Greco diría que Sosa podría dar al problema de la meta-incoherencia sin apelaciones al perspectivismo virtuoso?

Con respecto al problema de la meta-incoherencia, considero, sin embargo, que es más complejo suprimir dicha perspectiva. Hasta donde puedo ver, no existe mención explícita y suficientemente clara en Greco (2004) que termine por socavar definitivamente la posibilidad de una perspectiva epistémica como un elemento valioso para resolver este problema, o en donde gracias a la sola aptitud no reflexiva de un sujeto, se le permita a este obtener una especificación de lo requerido para el conocimiento en un sentido fundamental. Cuando Sosa plantea su perspectivismo bajo la idea de que este puede realizar el truco que el CG no pudo respecto de ambos problemas (Sosa 1992, pp. 398-399), lo hace apuntando implícitamente a las dificultades que un enfoque basado meramente en la aptitud tendría para lograrlo. Es decir, Sosa construye, entre otras cosas, una teoría respecto de dicho perspectivismo, con el propósito de superar las dificultades del CG que, sin embargo, podría asimilarse mucho a él al apelar a que la sola confiabilidad de las virtudes intelectuales de primer orden que no exigen reflexividad, sean las que especifiquen lo requerido para la justificación (del mismo modo como el confiabilismo de procesos apelaba a la propia confiabilidad para dicha especificación). Es decir, si Sosa no incorpora dicho perspectivismo, su solución hubiese sido muy del estilo del CG, al enfocarse -en el caso del problema del genio maligno- solo en un factor como el de la confiabilidad, que por sí solo no le permite a uno como sujeto involucrado en ciertos casos, tener una comprensión sobre las condiciones que rodean las situaciones con el fin de confirmar o negar la hipótesis de algún engañador o demonio presente. Ciertamente, para este tipo de problemas, se requiere de una meta-perspectiva, pues el problema es uno que involucra cuestiones referentes a un segundo orden, que se relacionan, entre otras cosas, con tener una comprensión de las fuentes de las creencias o la claridad de si las condiciones, eventualmente, son apropiadas para que las virtudes que las producen son o no las mejores. Así que, no me parece aceptable que podamos prescindir de dicho perspectivismo en todos los casos.

Para cada problema presenté una respuesta que requiere perspectivismo. En el problema de la generalidad, lo requería en ciertos casos, pero en el de la meta-incoherencia, parece requerirlo siempre. Pero esto no implica, como aduce Greco, que en Sosa haya algo así como una negación de la posibilidad de que, en ciertos casos como en el problema de la generalidad, no se requiera algo menos sofisticado que un meta-nivel que ayude a orientar el proceso con el que una virtud se involucra para conducir al sujeto al conocimiento.

Como se puede notar, la posición teórica de Sosa respecto a la presencia o ausencia de perspectiva virtuosa es más abierta de lo que Greco piensa. De hecho, tal y como lo apunté al comienzo de la presente sección, Sosa está de acuerdo con que el conocimiento humano es irreflexivo muchas veces, y que, en ciertas ocasiones muy especiales, es reflexivo. La implicancia más importante de esto, según mi juicio, es que el conocimiento humano no solo es reflexivo, sino que también es animal, de manera que la interpretación de Sosa que hace Greco, de que el conocimiento no reflexivo no puede ser considerado nunca como un conocimiento atribuible a los humanos, es equivocada y poco afortunada.

Mi conclusión difiere de la de Greco, en el sentido de que considero que en Sosa la especificación de lo relevante para la justificación y, por lo tanto, para el conocimiento, tiene no solo uno, sino dos ámbitos de aplicación, a saber, uno que incorpora una perspectiva epistémica virtuosa cuando es necesario, y otro que no hace cuando el nivel reflexivo no es necesario. Y ya he dicho que esos casos incorporan situaciones del tipo de los graneros falsos, en donde para la justificación no se requiere que el sujeto haya reflexionado sobre sus creencias de primer orden y/o algunas de las circunstancias que las rodean. Por lo tanto, no es cierto que la perspectiva epistémica no es necesaria para la especificación de lo que es relevante para la justificación o de aquello que especifica las condiciones de confiabilidad de nuestras virtudes intelectuales. Dicha perspectiva es necesaria para casos en los que se requiere determinar el lugar de las creencias en un conjunto, si son coherentes, si hay contraevidencia que tener en cuenta, etc., pero no es suficiente, pues hay muchos casos en los que está ausente y lo que se requiere es que sea la propia virtud intelectual de primer orden que está en juego la que diga qué es lo que se necesita para obtener la confiabilidad deseada y, por lo tanto, lo que es relevante para la justificación.

CONCLUSIONES GENERALES

Esta tesis se dividió en tres secciones, que presentan las tres dimensiones temáticas más representativas de la propuesta de Sosa respecto del problema de la justificación epistémica. Lo central del capítulo I, tuvo que ver con la elaboración de toda una argumentación que le sirve a Sosa como antecedente metodológico y sustento teórico para todo lo que involucra el desarrollo de una epistemología basada en virtudes intelectuales. Consiste, justamente, en un conjunto de ideas que evidencian en sentido propio, la necesidad y centralidad de tales facultades para la justificación. Aunque, por cierto, todo lo que implica esta dimensión de la EV no está exento de ciertas debilidades o poca claridad -como las que menciono críticamente cada cierto momento en algunos pasajes de esta tesis-, considero que estas son irrelevantes si se considera la tesis central de Sosa. Su tesis dice que la justificación proviene en última instancia de principios anteriores a las relaciones entre creencias, como lo indicaban los fundacionistas y los coherentistas, es decir, proviene de virtudes que producen tales creencias. Esto, a mi juicio, es muy afortunado, pues, de acuerdo con toda la argumentación presentada, hay suficientes razones para poner el énfasis de la justificación en la estructura cognitiva del sujeto y no en los productos de sus procesos intelectuales. Las creencias como producto de las virtudes, entonces, siguen siendo relevantes, pero su estatus no depende de sí mismas, sino de las fuentes virtuosas de las que provienen.

En definitiva, la sentencia de Sosa en este sentido es determinante y radical; el fundacionismo tradicional no puede justificar un regreso terminal bajo sus propios términos y el coherentismo no puede sobrevivir de la manera tan radical como es presentado. El resultado de esto, como notamos, no significó para Sosa el abandono de todas las pretensiones esenciales de cada posición, más bien implicó una redefinición y una adecuación al nuevo marco que se abre gracias a la EV. El rechazo, por tanto, de Sosa al tratamiento tradicional de la justificación, se suma al que ya habían tenido -como el mismo lo declara-, por parte de varios defensores de las teorías predominantes, como Wittgenstein, Sellars, entre otros (Sosa 1992, p. 233).⁶¹

En el segundo capítulo, vimos que hay dos cosas a nivel general que se enfatizan en la propuesta de la EV al argumentar la pertinencia que la noción de virtud intelectual tiene

⁶¹ Menciono esto a pie de página en la página 27.

para una teoría de la justificación. En primer lugar, Sosa intenta demostrar la fiabilidad de las virtudes, a partir de una descripción de la manera en que enfrentan, tanto el problema del error como el de la suerte epistémica, siendo el segundo el principal. Esto reveló, como lo destacué en dicho capítulo, que, en el fondo, lo que el filósofo intenta realizar, es una distinción entre su EV y el confiabilismo tradicional, a partir de la idea de que la virtud intelectual es una noción que reemplaza a la de proceso confiable, en el sentido de que le antecede en términos justificativos. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de la justificación, los procesos tienen un lugar secundario y las virtudes un papel fundamental. Desde esta base, notamos que la controversia se trasladó a los dos tipos de confiabilismo, a saber, el de procesos y el de virtudes. La labor de Sosa en este aspecto parece ser más compleja y difícil. A diferencia de la solución que Sosa presenta respecto de la disputa entre el coherentismo y fundacionismo, la que opone a los dos tipos de confiabilismo es más difícil de aceptar directamente, porque su EV se enfrenta a una teoría relativamente vigente que está representada en Goldman y otros defensores de teorías causales de la justificación.

Pero ¿en qué sentido puede ser menos convincente o más difícil de aceptar esta dimensión de su teoría que se enfrenta a una alternativa similar en lo fundamental? Primero, considero que la inclusión de la noción de virtud y su capacidad de tratar con el problema del error, es la parte menos cuestionable; su argumentación es bastante razonable y plausible, teniendo en cuenta toda la base que fue presentada en el capítulo I. Sin embargo, lo dificultoso aparece cuando Sosa intenta demostrar en qué sentido un enfoque basado en virtudes intelectuales puede resolver o enfrentar el problema de la suerte epistémica. Respecto del tratamiento de Sosa, se pueden establecer dos niveles de alcance. Primero, se concluye de su propuesta que la suerte es inevitable cuando la atribución de la justificación no puede asignarse a una virtud. Segundo, hay ciertos casos en los que normalmente decimos que la suerte es la que nos ha conducido a la verdad, como el de los graneros falsos, en donde, gracias a este enfoque, se abre un nuevo campo de situaciones en el que ahora podemos reclamar como casos de conocimiento, lo que es favorable para el conocedor en tanto tal. Y es justamente aquí en donde se encuentra lo dificultoso, ya que no es sencillo aceptar, como lo indiqué en el capítulo II, que alguien pueda estar justificado en creer algo si al mismo tiempo existe algún factor contextual que potencialmente pudo haber intervenido en el caso. Aun con lo contraintuitivo que pueda resultar, considero que

se presentaron los argumentos claves para sustentar lo apropiado de tal idea y, como vimos, en esto es clave la distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo.

Tener una comprensión de tal distinción entre ambos niveles de conocimiento y su relación no lineal con las nociones de aptitud, meta-aptitud y aptitud plena, es fundamental para el lector de Sosa en su intento de profundizar en su propuesta en torno a la justificación. Esto marca el punto de inflexión que puede llevarnos a tener una claridad y una orientación relevante sobre cualquier otro aspecto que el filósofo trata en algunos de sus trabajos. Efectivamente, considero que, si se logra comprender esta dimensión de la misma, no solo será más fácil abordar otros aspectos de la teoría de Sosa, sino también será posible identificar errores o imprecisiones presentes en las observaciones de los críticos de la teoría. Esto conecta con la tercera sección o espacio que es posible advertir en la teoría de Sosa. Básicamente, es un nivel de la teoría que consiste, de acuerdo a mi lectura, en una reinterpretación y aclaración de algunas de sus tesis centrales que se prestan para ciertos malos entendidos, tal y como lo demostré en el tercer capítulo de esta tesis. Sosa, en efecto, tiende en muchos aspectos a evadir el ejercicio de entregar una explicación de la comprensión que tiene sobre ciertas ideas, conceptos complejos o problemáticas en las que sería recomendable ser más directo para obtener una claridad mayor sobre sus contenidos. Sin embargo, no considero necesario este tipo de aclaraciones para saber en qué consiste lo central de la EV de Sosa, pues, como ha sido demostrado, tanto en sus trabajos iniciales como en los más actuales, es posible notar una cantidad importante de elementos que pueden aclarar ideas que en algunas de sus secciones son oscuras o poco claras, como por ejemplo, cuando aborda su distinción entre conocimiento animal y reflexivo, uno puede tener un cuadro completo cuando coteja lo que Sosa aduce respecto de ella, con lo que presenta al enfocarse en la distinción entre la noción de aptitud y meta-aptitud.

Por otro lado, respecto de los objetivos indicados al inicio, considero que se logró alcanzar un nivel apropiado de cumplimiento de la mirada crítica que me propuse respecto de la argumentación de Sosa. Esto es posible gracias a mi intención de exponer y examinar los compromisos y/o los principios de la teoría de la manera más fiel posible a la manera en cómo Sosa lo hace. Queda claro que, a partir de la fidelidad de la exposición presentada con lo que el filósofo efectivamente aduce, las críticas presentes en el capítulo III de esta tesis, son más fáciles de asimilar. Respecto de las observaciones de los críticos de Sosa que se presentan en dicho capítulo, presento una línea argumentativa que cubre el objetivo

propuesto de manera plena, al presentarse con evidencias concretas las fallas de dichos enfoques críticos, los cuales, como señalé, no comprenden a cabalidad aquello que Sosa intenta decirnos con su perspectivismo virtuoso.

En este sentido, esta tesis se presenta como un aporte para dos tipos de lectores de Sosa y de las temáticas que se tratan en su obra respecto de la justificación. Para el lector que se inicia en la investigación de la obra del epistemólogo, el capítulo I y II constituyen guías honestas respecto de los compromisos esenciales de la EV que además le permitirán profundizar en otras dimensiones de la teoría que por motivos de prioridad aquí han sido abordadas superficialmente. Para el lector de un nivel un tanto más avanzado, será útil lo tratado en el capítulo III, ya que presuponen un nivel de comprensión importante de lo esencial de su teoría y, porque posee un nivel de exigencia mayor al hacer entrar en diálogo la EV de Sosa con otros enfoques, en tanto que se requiere comprender no solo las observaciones críticas de tales autores, sino que también las motivaciones teóricas que subyacen a sus ideas.

Finalmente, se puede establecer que el principal mérito de la EV no es el de cerrar discusiones que manifestaban un cierto nivel de insuficiencias o superar definitivamente algunos enfoques tradicionales, sino el abrir exitosamente posibilidades de ampliar discusiones que parecían estar destinadas a la aporía, incorporando los aportes que considera relevantes para su epistemología y en muchas ocasiones, como hemos visto a lo largo de esta tesis, reorientarlos plausiblemente para que podamos tener una mejor comprensión sobre el problema del conocimiento en general.

BIBLIOGRAFÍA

- Abril, P. S. (2001). *La Ética de Aristóteles*. Albacete: Dipualba.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea - Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- Battali, H. (2008). "Virtue Epistemology". *Philosophy Compass*.
- Beddor, A. G. (2016). "Reliabilist Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reliabilism/>>.
- Bekoff, C. A. (1997). *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bennett, B. M. (2011). "Supervenience". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/>>.
- Bloom, B. (1990). *Taxonomía de los objetivos de la educación*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Borges, J. L. (1984). *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Carpintero, M. P. (2005). *Filosofía del Lenguaje*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Code, L. (1984). "Toward A 'Responsibilist' Epistemology". *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. XLV, No. 1, September, 29-50.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (1960). *Discourse on Method*. New York: Anchor Book.
- _____. (2006). *Meditaciones Metafísicas/Discurso del Método*. Madrid: Espasa Calpe S.A.
- Ewing, A. C. (1934). *Idealism: A Critical Survey*. London: Methuen.
- Fara, S. C. (2018). "Dispositions". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dispositions/>>.
- Formoso, J., Injoque-Ricle, I., & Barreyro, S. J. (2014, vol.21, n.2). "Subitización y conteo: ¿se basa la numeración de pequeñas y grandes cantidades en procesos diferentes?" *Anu. investig. [online]*, 253-260.
- Fumerton, A. H. (2016). "Foundationalist Theories of Epistemic Justification". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 52, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/>>.
- García, C. (2007). "El problema de la Generalidad en la Epistemología Confiabilista". *Praxis Filosófica [online]*, 11-17.
- Gettier, E. L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, Vol. 23, No. 6., 121-123.

- Goldman, A. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge". *Journal of Philosophy*, 771-91.
- _____. (1979). "What Is Justified Belief?" En G. Pappas, *Justification and Knowledge* (págs. 171-192). NJ: Philosophical Studies Series in Philosophy, vol 17. Springer, Dordrecht.
- _____. (2004). "Sosa on Reflective Knowledge and Virtue Perspectivism". En J. Greco, *Ernest Sosa and his Critics* (págs. 86-95). Malden: Blackwell Publishing.
- Greco, J. (2002). "Virtues in Epistemology". En P. Moser, *Oxford Handbook of Epistemology* (págs. 287-315). New York: Oxford Handbook.
- _____. (2004). *Ernest Sosa and his Critics*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- _____. (2009). "The Value Problem". En M. a. Haddock, *Epistemic Value* (págs. 313–322). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2010). *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Hunter, D. (2011). *Essentials of Discrete Mathematics*. Ontario: Jones and Barlett.
- Iranzo, T. G. (2009). "El debate externismo/internismo en la Justificación Epistémica". En D. Quesada, *Cuestiones de teoría del conocimiento* (págs. 33-76). Madrid: Tecnos.
- John Turri, M. A. (2017). "Virtue Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1-53, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epistemology-virtue/>>.
- Kornblith, H. (2004). "Sosa on Human and Animal Knowledge". En J. Greco, *Sosa and his Critics* (págs. 126-134). Malden: Blackwell Publishing.
- Kvanvig, J. (2010). "Sosa's Virtue Epistemology". *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* Vol 42, No. 125, 47-62.
- Lewis, C. I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Illinois: Open Court.
- _____. (1952). "The given element in empirical knowledge". *Philosophical Review*, 61.
- Maier, J. (2018). "Abilities". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/abilities/>>.
- McLaughlin, B. a. (2014). "Supervenience". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/>>.
- Mora, J. F. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Olsson, E. (2017). "Coherentist Theories of Epistemic Justification". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence/>>.
- Price, H. H. (1964). *Perception*. Londres: University of Oxford .
- Pritchard, D. (2012). "Anti-Luck Virtue Epistemology". *Journal of Philosophy*, 109(3), 247–279.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* . Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1992). *Conocimiento y Virtud Intelectual*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2003). "Beyond Internal Foundations to External Virtues". En L. B. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Malden, MA: Blackwell.
- _____. (2004). "Replies". En J. Greco, *Ernest Sosa and his critics* (págs. 275-325). Malden: Blackwell.
- _____. (2007). *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*. New York: Oxford University Press.
- _____. (2009). "Causalidad y Epistemología". En D. Quesada, *Cuestiones de Teoría del Conocimiento* (págs. 111-23). Madrid: Tecnos.
- _____. (2010). *Con Pleno Conocimiento*. Zaragoza: UNE.
- _____. (2013). "Epistemic Agency". *The Journal of Philosophy*, 1-25.
- _____. (2015). *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Steup, J. J. (2018). "The Analysis of Knowledge". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>>.
- _____. (2018). "Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>>.
- Zagzebski, L. (1996). "Virtues of the Mind". *Cambridge University Press*. Obtenido de Stanford Enciclopedia of Philosophy.