



**TEORÍA DE LA VIRTUDES: UN NUEVO ENFOQUE DE LA
EPISTEMOLOGÍA (PARTE II).
DESAÍOS EXTERNOS Y LUCHA INTERNA¹**

DIANA HOYOS VALDES
UNIVERSIDAD DE CALDAS

RESUMEN ABSTRACT

El artículo muestra la forma en que la epistemología de las virtudes puede resolver algunos de los problemas epistemológicos clásicos, y la manera en que puede lograrse una concepción integrada de las variantes confiabilista y responsabilista de la epistemología de las virtudes.

This paper shows the way in which Virtue Epistemology can solve some of the classical epistemological problems, and the way in which an integrated approach of the Reliabilist and Responsibilist variants of Virtue Epistemology can be achieved.

PALABRAS CLAVE KEYWORDS

Epistemología de las Virtudes, casos Gettier, fortuna epistémica, escepticismo, bienes epistémicos, Confiabilismo, Responsabilismo, Sosa, Zagzebski, Greco. Virtue Epistemology, Gettier Counterexamples, Epistemic Luck, Skepticism, Epistemic Goods, Reliabilism, Responsibilism, Sosa, Zagzebski, Greco.

¹ Agradezco a los profesores Carlos E. García y Pablo R. Arango, por varias discusiones fructíferas sobre los tópicos de las dos partes de este artículo; y a un evaluador anónimo de Discusiones Filosóficas por varias sugerencias para mejorar la formulación de algunas ideas. Desde luego, ninguno de ellos es responsable por lo que se dice en el texto.

Recibido el 7 de junio y aprobado el 6 de julio de 2005.

I TEORÍA DE LAS VIRTUDES Y PROBLEMAS CLÁSICOS

En la primera parte de este artículo², se mostró que algunos de los filósofos responsabilistas han sugerido que el énfasis en las virtudes intelectuales puede implicar una reforma drástica de las investigaciones tradicionales. En particular, se ha sugerido que los problemas centrales de la epistemología tradicional pueden descartarse, para ser sustituidos por los problemas relativos a las virtudes epistémicas (e.g., si puede darse una explicación unificada de las responsabilidades moral y epistémica). Algunos de estos filósofos (e.g., Lorraine Code) tienden a rechazar los problemas clásicos porque les parecen, por así decirlo, extravagantes, alejados de nuestras prácticas epistémicas, y basados únicamente en la posibilidad lógica. Sin embargo, otros epistemólogos de la virtud asumen una actitud más moderada, y tratan de enfrentar los problemas clásicos con las nuevas herramientas provistas por la noción de virtud intelectual. Considero que esta segunda actitud es más ventajosa, por la simple razón de que la primera puede verse sencillamente como un cambio de tema. En otras palabras, si la noción de virtudes intelectuales puede ofrecer algo novedoso para las investigaciones epistemológicas, considero que eso se muestra más convincentemente si se expone la manera en que dicha noción puede utilizarse para tratar los problemas epistemológicos tradicionales. Por esta razón, esta sección intenta mostrar la manera en que la epistemología de las virtudes puede enfrentar dos de los problemas epistemológicos clásicos.

LOS PROBLEMAS GETTIER

La teoría filosófica del conocimiento que ha gozado de mayor popularidad en la historia de la epistemología es la que se conoce como la definición tripartita. Según esta concepción, que se remonta hasta Platón³, el conocimiento es creencia verdadera justificada.

Una forma de comprender la objeción planteada por Gettier en sus famosos contraejemplos consiste en considerar las razones por las que

² Hoyos (2005).

³ Cfr. Platón, "Teeteto o de la ciencia", sobre todo la sección comprendida en 200d-210c. En el diálogo, Sócrates llega a la concepción tripartita después de examinar y rechazar otras dos definiciones (una, según la cual conocimiento es igual a sensación, y otra según la cual el conocimiento es juicio verdadero). Finalmente, Sócrates también rechaza la definición tripartita. Aunque el acuerdo más general es que la primera versión identificable de la definición tripartita está en el *Menón*, entre 97a y 98b.

la justificación es un requisito del conocimiento. Para nuestros propósitos, podemos relacionar esta razón con la noción de fortuna epistémica, de la siguiente manera. La justificación sirve para distinguir entre el conocimiento y la mera buena suerte epistémica. Por ejemplo, yo podría utilizar como procedimiento de decisión doxástica el tirar una moneda cada vez que me encuentre en una circunstancia de incertidumbre, de tal forma que, si cae sello, adopto una creencia, y si cara, su negación. Es probable que, si utilizo el procedimiento con cierta frecuencia, en varios casos llegue a creer verdades. Pero nadie diría que en esos casos afortunados yo *sabía*⁴. El problema es que yo carezco de justificación para lo que creo, aun si esto resulta verdadero. Pues bien, el planteamiento central de los contraejemplos de Gettier es que, incluso si uno tiene justificación, y además su creencia es verdadera, es posible que uno no conozca. Para introducir sus contraejemplos, Gettier expone primero los dos supuestos en los cuales se basan:

Primero [...] es posible para una persona estar justificada en creer una proposición que es, de hecho, falsa. En segundo lugar, para cualquier proposición P, si S está justificada en creer que P, y P implica Q, y S deduce Q de P y acepta Q como resultado de tal deducción, entonces S está justificada en creer que Q. (Gettier, 1963. Aquí cito de la edición de 2000: 58. En todas las citas, los corchetes y las cursivas son agregados míos).

Hay dos razones a favor del primer presupuesto⁵: i) si “creencia justificada” y “creencia verdadera” fueran expresiones coextensivas, entonces todo caso de creencia justificada sería un caso de creencia verdadera y, por tanto, el conocimiento sería solamente creencia justificada, y la adición de la verdad sería redundante; ii) la asimilación

⁴ Hay filósofos que rechazan la concepción tripartita por razones distintas a las de Gettier. Por ejemplo, en cierto sentido, Popper niega que la justificación sea una condición necesaria del conocimiento, aunque con calificaciones importantes. Él piensa que, estrictamente, ninguna teoría científica puede ser verificada. Sin embargo, argumenta que una teoría puede ser ‘corroborada’, un término que utiliza para designar las teorías que, después de haber sido sometidas a severas pruebas refutatorias, han salido airosas, aunque, desde luego, no verificadas. Para Popper, el conocimiento científico es “un juego de *conjeturas* y refutaciones”. (Cfr. Popper, 1994). Popper también parece negar que la creencia sea una condición necesaria del conocimiento. Él propone una “epistemología sin sujeto cognoscente” con una ontología de tres mundos, en uno de los cuales existe un conocimiento objetivo independientemente de las creencias humanas (Cfr. Popper, 1988).

⁵ Sin embargo, algunos de los intentos más populares durante el período inmediatamente posterior a la publicación del artículo de Gettier, parecen implicar un rechazo de este supuesto. Por ejemplo, lo que se denomina en la literatura “*Defeasibility theories of knowledge*”, parece involucrar una sutil negación del presupuesto de los ejemplos originales de Gettier. Tales teorías agregan a la

entre justificación y verdad lo compromete a uno con una versión fuerte e implausible de infalibilismo, según la cual sólo las justificaciones concluyentes son realmente justificatorias. Para simplificar, podemos asumir el segundo supuesto en su valor superficial, ya que parece bastante plausible desde un punto de vista intuitivo. Con base en ambos supuestos, Gettier elaboró originalmente dos contraejemplos. A continuación reconstruyo el primero.

Suponga que Juan y Pedro son candidatos para un empleo. Pedro tiene una fuerte evidencia de que la siguiente proposición es verdadera: "1) Juan es quien recibirá el puesto y, además, tiene diez monedas en su chaqueta". La evidencia de Pedro es que el Jefe de la compañía le dijo a él que seguramente Juan será elegido, y que él mismo -Pedro- contó las monedas en la chaqueta de Juan. Pedro, entonces, hace la siguiente inferencia con base en 1): "2) Quien obtendrá el puesto tiene diez monedas en su chaqueta". Según Gettier, Pedro está justificado en creer 2). Sin embargo, sin que Pedro lo sepa, él también tiene diez monedas en su chaqueta y, además, es él quien obtendrá el puesto y no Juan. Así, Pedro tiene una creencia verdadera -i.e., 2)-, para la cual tiene justificación, pero, con todo, no puede decirse que dicha creencia sea un caso de conocimiento⁶.

Algunas de las respuestas a Gettier han consistido en negar una de sus presuposiciones, o en afirmar que los ejemplos no cuestionan realmente la definición tripartita. Pero evitaré estas salidas aquí, puesto que me interesa examinar la forma en que puede contestarse desde la

concepción tripartita una condición adicional ("the defeasibility condition"), que consiste en un requerimiento especial para que la evidencia cuente como justificación, según el cual "la evidencia *e* debe ser lo suficientemente completa como para que ninguna adición posterior a *e* resulte en una pérdida de justificación y, por tanto, en una pérdida de conocimiento" (Pappas, G. & Swain, M., 1978: 27). Por su parte, Robert Almeder (1974) sostiene que las condiciones de justificación y de verdad deben coincidir, ya que, según él, para establecer que una creencia está justificada se debe establecer también que es verdadera. En un breve pero iluminador artículo, Catherine Lowy (1978) argumenta que la mayoría de las respuestas a Gettier que modifican las condiciones de justificación pasan por alto la propia concepción de justificación de Gettier. Uno de los objetivos de su artículo es precisamente explicar dicha noción.

⁶ Es interesante notar que Bertrand Russell ya había adelantado una intuición similar a la que subyace a los casos Gettier. En el capítulo "Conocimiento, error y opinión probable" de su célebre *Los problemas de la filosofía*, plantea el siguiente ejemplo: "Si un hombre cree que el segundo apellido del difunto primer ministro empezaba con B, cree lo que es verdad, ya que el difunto primer ministro fue sir Henry Campbell Bannerman. Pero si cree que mister Balfour fue el difunto primer ministro, seguirá creyendo que el segundo apellido del difunto primer ministro empezaba con B y, sin embargo, esta creencia, aunque verdadera, no puede considerarse que constituya conocimiento" (Russell, 1973: 1128).

epistemología de la virtud⁷. Antes, sin embargo, es conveniente señalar una dirección que ha tomado la teoría del conocimiento en la epistemología contemporánea, debido precisamente a la influencia de los casos Gettier. Una de las moralejas generales que se ha sacado a partir del análisis de tales casos es que, *en un sentido importante*, el conocimiento es incompatible con la fortuna epistémica. En otras palabras, que la relación entre el agente y la verdad de la creencia relevante no puede deberse a la buena suerte. Esto ha dado lugar a una concepción general del conocimiento según la cual el conocimiento requiere que el agente en cuestión merezca crédito por, o sea responsable de, la verdad de la creencia en cuestión. Por ejemplo, Linda Zagzebski, comentando el caso general de alguien que cree la verdad aunque no está motivado por el deseo de alcanzar la verdad, dice: “[En tal caso] el que yo llego a creer la verdad es un asunto de suerte en un cierto

⁷ Clark, por ejemplo, sostiene que la evidencia involucrada en los ejemplos Gettier no constituye realmente una justificación, puesto que, según dice, una justificación no puede incluir ninguna falsedad en ninguno de sus pasos (Cfr. Clark, 1963). Sartwell, por su parte, argumenta que el conocimiento se define adecuadamente únicamente en términos de creencia verdadera (Cfr. Sartwell, 1991, 1992). La propuesta de Sartwell es equivalente a la tesis de que el agente de los ejemplos Gettier *conoce efectivamente*, pero porque redefine ‘conocimiento’ de tal forma que inmuniza su concepción contra el veneno Gettier. Hetherington, en cambio, acepta en cierta medida la concepción tripartita y argumenta que los agentes de los ejemplos Gettier tienen efectivamente el conocimiento relevante. Lo hace introduciendo la noción de grados de conocimiento: dice que la supuesta víctima de los casos Gettier tiene un “conocimiento *menos-que-ideal*” (Cfr. Hetherington, 1999). No examino ninguna de estas respuestas porque, por un lado, estoy interesada en la forma que la epistemología de la virtud puede asumir el desafío y, por el otro, me parece que, por lo menos las salidas que he enumerado, o bien son puramente verbales (las de Sartwell y Hetherington, en particular, parecen casos flagrantes de falacia de redefinición), o bien tienen resultados contraintuitivos patentes (la de Clark, por ejemplo, que a su vez ha recibido una andanada de contraejemplos tipo Gettier (Cfr. Lehrer, 1965 y Feldman, 1974). Por otra parte, muy pocos enfrentan a Gettier objetando sus ejemplos. En un interesante artículo inédito, el profesor Carlos E. García (2002) lo hace, por un lado, utilizando la teoría russelliana de las descripciones definidas, para mostrar que Gettier hace sustituciones indebidas en sus ejemplos originales y, por otro lado, argumentando que Gettier se aprovecha de una confusión entre validez sintáctica y verdad semántica. Desde luego, también hay quienes extraen la conclusión de que los contraejemplos de Gettier son devastadores. Luciano Floridi, por ejemplo, dice que el análisis de los casos Gettier muestra que “la concepción tripartita no es solamente inadecuada tal como se formula normalmente, como lo muestran los contraejemplos tipo Gettier, sino que es demostrablemente irreparable en principio, de tal modo que los esfuerzos por mejorarla están condenados al fracaso” (Floridi, 2004: 61). Por su parte, Duncan Pritchard dice: “Los ejemplos Gettier [...] tienen el prestigio que tienen no simplemente porque sean contraejemplos a la concepción tripartita [...] sino porque hacen algo mucho más devastador: mostrar cómo una cierta concepción del conocimiento resulta, a la luz de una inspección cuidadosa, completamente implausible” (Pritchard, 2006: 17). Y Linda Zagzebski, en un tono menos pesimista para la concepción tripartita, pero definitivamente pesimista para cualquier otra definición del conocimiento, concluye que “los problemas Gettier son inevitables, virtualmente, para cualquier análisis del conocimiento que sostenga, al menos, que el conocimiento es creencia verdadera más alguna otra cosa” (Zagzebski, 1994: 65). La descripción más concisa y completa de las distintas clases de respuestas a Gettier ha sido publicada recientemente por William Lycan (2006).

sentido de suerte [...] No merezco crédito por alcanzar la verdad. Sospecho que esto es suficiente para privarme de conocer” (Zagzebski, 2003: 151). Por su parte, John Greco dice que “cuando atribuimos conocimiento a alguien, implicamos que merece el crédito por ello. No es gracias a que la persona es afortunada que cree la verdad –sino más bien, gracias a sus propias habilidades cognitivas” (Greco, 2003: 123). Y Wayne Riggs resume muy bien este punto de vista cuando escribe: “Estar en el estado de ‘conocer que *p*’ entraña para una persona el que tenga una creencia verdadera por la cual la persona merece cierto grado de crédito epistémico. Creer algo verdadero por accidente no entraña crédito de ninguna clase para la persona” (Riggs, 2002: 94).

Tenemos, entonces, como uno de los resultados del análisis de los casos Gettier, que el conocimiento es incompatible con la fortuna epistémica. Sin embargo, este resultado debe explicarse, ya que si se lo asume de esa forma escueta y general, conduce a resultados indeseados. Para retomar un planteamiento de Peter Unger (1968), si, por pura suerte, salgo viva de un serio accidente, todas mis creencias posteriores serán en gran medida un asunto de suerte, puesto que es pura suerte el que siga viva y teniendo creencias. En pocas palabras, no puede ser que el conocimiento sea incompatible con la fortuna *simpliciter*. Por eso, es necesario distinguir las clases de fortuna epistémica que son incompatibles con el conocimiento.

FORTUNA

Normalmente, la clasificación de la fortuna epistémica se hace en relación con dos de las principales tendencias generales de la epistemología contemporánea: el externalismo y el internalismo. Duncan Pritchard resume muy bien la idea básica del internalismo, cuando dice que “para los internalistas, el principal objetivo epistémico es la validación de los juicios propios acerca de la propia posición epistémica, utilizando únicamente recursos accesibles de manera reflexiva” (Pritchard, 2005: 229). El externalismo, en este nivel de generalidad, puede entenderse simplemente como la negación del internalismo: para el externalismo, los factores que producen la justificación de una creencia son ‘externos’ al agente, en el sentido de que no tienen por qué ser inmediatamente accesibles a la introspección o reflexión. Para el externalismo, la justificación requiere fundamentalmente una conexión externa apropiada entre la creencia y la verdad o probabilidad objetivas.

Estas explicaciones generales nos sirven para identificar dos clases relevantes de fortuna epistémica. La primera, que es el tipo de fortuna que envenena a las concepciones externalistas del conocimiento, es fácilmente perceptible en ejemplos que John Greco denomina “casos de irresponsabilidad epistémica”, de los cuales el propio Greco elabora uno. Se trata de una mujer, María, quien, sin saberlo, tiene un mecanismo corporal inusual y altamente confiable para detectar tigres cuando hay uno cerca. Así, a pesar de que toda la evidencia que María obtiene de sus demás facultades confiables contraría la creencia de que hay un tigre cerca, ella cree firmemente que lo hay. Greco dice: “la creencia de María [...] no tiene un estatus epistémico positivo, a pesar de que la creencia es causada por facultades que funcionan apropiadamente en un ambiente adecuado” (Greco, 200: 471)⁸.

Podemos caracterizar entonces este tipo de fortuna epistémica en los siguientes términos: un agente es afortunado si, a pesar de que forma su creencia mediante un proceso confiable, y la creencia en cuestión es verdadera, el agente es incapaz de explicar su verdad mediante los recursos que le son accesible sólo por la reflexión. Es esta clase de fortuna epistémica la que resulta neutralizada por la concepción internalista, pero que resulta problemática para el externalismo. Sin embargo, esto no significa que el internalismo sea inmune a los azares de la fortuna. De hecho, la segunda clase de fortuna epistémica que resulta relevante aquí es justamente aquella que el internalismo no parece poder cancelar. Porque una persona puede tener sus habilidades reflexivas en perfecto estado, pero su creencia relevante puede ser el resultado de un afortunado accidente (como en el ejemplo original de Gettier). Wayne Riggs define esta segunda clase de fortuna epistémica en los siguientes términos: “el que S llegue a sostener una creencia verdadera, P, es un asunto de fortuna epistémica para S en la medida en que P sea improbable, dado que fue producida por el proceso R” (Riggs, 1998: 465). Un ejemplo clásico de esta clase de fortuna es el de una persona que tiene un reloj que no le ha fallado desde que lo adquirió y, al salir en la mañana, lo mira y, en consecuencia, forma la creencia de que son las 7 a.m. Lo que ella no sabe es que el reloj está parado desde las

⁸ Aunque en este ejemplo la creencia todavía no está ‘gettierizada’. Habría que modificarlo de la siguiente forma. María cree que hay un tigre cerca, pero su creencia es causada por el hecho de que, en las inmediaciones, hay una especie muy rara de felino que el mecanismo especial de María no distingue de los tigres. Sin embargo, por un afortunado accidente, resulta que también hay un tigre en las inmediaciones (puede agregarse todo lo que se requiera: por ejemplo, que el tigre está tras una pared de plomo o un campo electromagnético que impide que el mecanismo detector de María lo registre, etc.).

7 de la noche del día anterior. Pero, por una feliz coincidencia, son efectivamente las siete de la mañana. En este caso, también se alega que ella tiene una creencia verdadera que está justificada y, aún así, no tiene conocimiento⁹.

Ahora podemos, como lo propone Riggs (1998), entender las dos vertientes principales de la epistemología de la virtud en términos de estas dos clases de fortuna epistémica. La teoría confiabilista de las virtudes, en la medida en que es una variante del externalismo, busca neutralizar la segunda clase de fortuna epistémica, ya que exige que la creencia relevante sea el resultado de un proceso confiable¹⁰. El responsabilismo, por su parte, intenta neutralizar la primera clase de fortuna, ya que exige la relación interna apropiada entre la creencia y el proceso por el cual se forma.

Dado esto, se puede ver el perspectivismo de Sosa como un intento por integrar ambos aspectos (el externalista y el internalista) en la teoría de las virtudes intelectuales. En particular, al hacer la distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo, Sosa ha avanzado en una dirección que parece prometedora para hacer frente a las dos clases de fortuna epistémica. Sosa dice que una de las moralejas que puede extraerse de las distintas versiones de externalismo (confiabilista o no) es “la idea [...] de que uno puede conocer algo de manera no inferencial en la medida en que no sea accidente o mera coincidencia que uno esté en lo cierto” (Sosa, 2000: 278). Aquí entra la noción de virtud intelectual como un proceso estable de formación de creencias verdaderas. Esto evita la segunda clase de fortuna epistémica y define el primer elemento de la distinción: el conocimiento animal. Éste es el tipo de conocimiento que se tiene gracias a la aptitud y estabilidad de nuestras facultades ‘externas’. Por otra parte, está lo que Sosa denomina “conocimiento

⁹ He tomado el ejemplo de Duncan Pritchard (2003), quien a su vez lo adaptó de Russell.

¹⁰ Pritchard define un proceso confiable de formación de creencias como un proceso que “capacita a un agente para formar creencias verdaderas no solamente en el mundo actual, sino también en, aproximadamente, todos los mundos posibles cercanos en los cuales el agente forma sus creencias de la misma manera que en el mundo actual” (2003: 112). En el artículo, Pritchard argumenta que la estrategia adoptada por los teóricos de la virtud (él se refiere específicamente a John Greco) no logra suprimir completamente los casos de “fortuna epistémica”. Aquí no considero sus objeciones, porque, en primer lugar, lo que me interesa es mostrar la forma general en la que la teoría de las virtudes puede hacer frente a los problemas Gettier y, en segundo lugar, porque la epistemología de la virtud puede adoptar la sugerencia de Linda Zagzebski en el sentido de que los problemas Gettier son ineludibles, y aún así elaborar un enfoque interesante y sustantivo de las relaciones entre el conocimiento y la fortuna epistémica.

reflexivo”, el cual se obtiene mediante un “ascenso epistémico”, en el que ponemos en perspectiva nuestro conocimiento animal. Este tipo de conocimiento, más rico y comprensivo que el primero, requiere el ejercicio de virtudes ‘internas’, como la coherencia. “Este conocimiento reflexivo requiere una amplia coherencia, incluyendo la propia habilidad para situar nuestro conocimiento de primer orden en una perspectiva epistémica” (Ibíd.: 280). Estas virtudes que hacen posible el conocimiento reflexivo pueden llamarse virtudes de segundo orden, ya que nos permiten evaluar las virtudes involucradas en el conocimiento animal o de primer orden. Así, el conocimiento reflexivo requiere lo que el internalismo exige. La moraleja general de Sosa es la siguiente:

El conocimiento requiere verdad y coherencia, es cierto, pero a menudo requiere más: por ejemplo, que uno esté adecuadamente relacionado, causal o contrafácticamente, con los objetos de conocimiento, lo cual no está necesariamente garantizado por la mera verdad-más-coherencia de las creencias, no importa cuán comprensiva sea la coherencia. Los dementes pueden ser ricos, brillantemente coherentes; no sólo los dementes imaginarios, sino también los reales [...] El conocimiento requiere no solamente justificación interna o coherencia o racionalidad, sino también garantía o aptitud externas. (Ibíd.: 284).

Sin embargo, John Greco ha planteado dudas acerca de los detalles de la propuesta de Sosa, sobre todo en relación con la primera clase de fortuna epistémica. En el ejemplo de María, la mujer que detectaba tigres, el diagnóstico de Sosa sería que ella carece de “justificación reflexiva” porque no tiene la perspectiva epistémica adecuada sobre sus facultades cognitivas. Pero esta respuesta tiene el defecto, según Greco, de que muy pocas personas tienen efectivamente una perspectiva de tal naturaleza sobre sus virtudes de primer orden. Aún más, según Greco, en los casos típicos de conocimiento el agente no tiene la perspectiva requerida por Sosa.

Greco propone entonces una analogía para introducir su enmienda a la teoría de Sosa. Al igual que en la conducta moral los agentes pueden ser vistos como siguiendo o no determinadas reglas, en la conducta epistémica sucede lo mismo. Una racionalización de una conducta epistémica incluye la referencia a las reglas que el agente en cuestión sigue. Aquí Greco apela a una distinción clásica de la filosofía moral

(que es muy importante para Kant). Se trata de la diferencia entre “actuar de conformidad con una regla” y “actuar *por mor* de la regla”. En el primer caso, la acción del agente se ajusta a –y puede ser correctamente descrita como siguiendo– la regla relevante. Por ejemplo, una persona que, sin saberlo, cruza la calle de acuerdo con la norma de tránsito relevante, está actuando de conformidad con la norma, aunque no por respeto a ella. Con esto queda claro que para actuar *por mor* de la regla, además de actuar conforme a ella, se requiere que la intención del agente sea precisamente ajustar su conducta a la norma. Para aplicar esta distinción al dominio epistémico podemos usar la siguiente analogía. Muchas personas siguen las reglas sintácticas de su idioma cuando hablan o escriben, a pesar de que nunca han pensado en tales reglas, o que ni siquiera serían capaces de formularlas con precisión. Esto, desde luego, no implica que tales personas no acepten dichas reglas. De hecho, la situación parece ser la contraria: es justamente porque las aceptan que actúan mayoritariamente de acuerdo con ellas.

Entonces, según Greco, podemos distinguir entre la conformación de la conducta de un agente a ciertas normas epistémicas, por un lado, y su adopción de dichas normas, por el otro. Así, podríamos describir la situación de María en los siguientes términos: aunque su conducta resulta en una creencia verdadera, producida por el ejercicio de una facultad confiable, dicha creencia no está justificada porque la conducta que la produjo no se ajusta a las normas epistémicas que la propia María acepta. Un ejemplo que plantea Greco puede ayudar a explicar mejor este punto. Se trata de una persona que infiere un teorema a partir de ciertos axiomas. Algunos de los pasos de su inferencia son incorrectos y, por tanto, la inferencia es errónea, aunque la respuesta es correcta (de hecho, el teorema se sigue de los axiomas, pero la forma en que la persona lo dedujo contiene errores). En este caso, dice Greco, el proceso de formación de la creencia no se ajusta a las normas que la propia persona acepta.

Por otra parte, en las situaciones normales, al igual que en el caso de las reglas sintácticas, los agentes cognitivos no somos conscientes de las normas epistémicas que aceptamos, a pesar de que las seguimos efectivamente en nuestros razonamientos (actuamos conforme a ellas, pero no por respeto a ellas). Así, a diferencia de las altas exigencias impuestas por la concepción de Sosa, el planteamiento de Greco es que todo lo que se necesita es que el agente en cuestión forme la creencia

por un procedimiento que se ajuste a las normas epistémicas que acepta, sin que tenga que estar siguiendo conscientemente dichas normas.

A partir de esto, Greco diagnostica los problemas de la posición de Sosa diciendo que el problema reside en no distinguir adecuadamente entre una virtud intelectual y la base de dicha virtud. Para Sosa, la base de las virtudes epistémicas reside en “la naturaleza interna” del agente. El ejemplo de María muestra que esta concepción es inadecuada. Greco afirma entonces que “la base de las virtudes cognitivas, al menos en los casos en los que el conocimiento está involucrado, debe ser la concordancia de la conducta del agente con las normas epistémicas que el agente acepta” (Ibíd.: 473). Esto resulta en un análisis más completo de la justificación:

[Para todo agente S], la creencia de S en p tiene un estatus epistémico positivo para S si y sólo si

- i) S cree que p;
 - ii) la creencia de S en p es el resultado de una virtud cognitiva confiable de S; y
 - iii) la virtud de S tiene su base en el ajuste de la conducta de S a las normas epistémicas que S acepta.
- (Ibíd.: 474).¹¹

Una forma más clara de explicar esta conciliación entre confiabilismo e internalismo es la siguiente. Hookway (2004) distingue el responsabilismo y el confiabilismo diciendo que, para esta última posición, las virtudes epistémicas son muy similares a las capacidades que tienen ciertos aparatos para realizar eficientemente algunas tareas, mientras que para el responsabilismo las virtudes son más como rasgos del carácter de una persona. El propio Greco utiliza una analogía

¹¹ Este análisis de la justificación epistémica parece implicar una forma fuerte de relativismo, ya que las normas epistémicas que aceptan diferentes agentes cognitivos pueden ser no sólo muy distintas, sino incluso opuestas. Esto puede evitarse si distinguimos dos clases de relativismo: uno con respecto a la verdad y otro con respecto a la justificación. Así, la explicación de Greco implica un relativismo del segundo tipo, pero no del primero. Esto es una consecuencia natural del hecho de que las nociones de creencia verdadera y creencia justificada no son coextensivas. Esta relativización de la justificación epistémica es importante, porque con ella podemos darle sentido al hecho de que elogiamos a agentes cognitivos que, por otra parte, difieren ampliamente en cuanto a la verdad de sus creencias. Montmarquet (1993: 20-1) pone el ejemplo de personas como Aristóteles, Tolomeo, Galileo, Newton y Einstein, a quienes, a pesar de que les reconocemos distintos grados de éxito en su aproximación a la verdad, los consideramos como agentes cognitivos virtuosos.

similar para explicar su posición intermedia¹². Compárese un goleador de fútbol con una máquina golpeadora de balones. Ambos tienen la capacidad para golpear balones a una alta velocidad y en la dirección correcta. “Pero la base de esta virtud en la máquina es diferente de la base de la virtud en [el goleador]” (Ibíd.: 473). En el caso de la máquina, la base está constituida por la “naturaleza interna”, mientras que en el caso del goleador depende, más bien, de la capacidad de éste para ajustar su conducta a las normas que regulan su práctica de patear balones. Una persona podría tener la misma naturaleza interna que el goleador y aún así ser incapaz de patear bien. Incluso la misma persona a la que ahora nos referimos como goleador, si se hubiera comportado de maneras distintas, podría no ser ahora un goleador de fútbol. Greco concluye la comparación diciendo que los agentes cognitivos “son más parecidos a [los goleadores] que a las máquinas. Específicamente, sugiero que las virtudes asociadas al conocimiento tienen su base más en el ajuste a las normas relevantes que en una naturaleza interna fija” (Ibídem).

Este tipo de posición constituye el intento más elaborado en la epistemología de las virtudes por integrar las intuiciones externalistas e internalistas y, así, por neutralizar las dos clases de fortuna epistémica que hemos visto. Sin embargo, entre los epistemólogos de la virtud hay otras dos actitudes con respecto a los problemas Gettier. Una de ellas ya ha sido mencionada, la posición de Lorraine Code (1987), para quien los problemas epistemológicos clásicos deben ser desplazados por los problemas propios de la teoría de las virtudes. La otra actitud es la de Zagzebski, quien concluye que los problemas Gettier son simplemente inevitables. El argumento de Zagzebski es que, si asumimos la tesis de que la creencia justificada no es completamente equivalente a la verdad, entonces los casos Gettier son inevitables. Ella dice:

Casi todas las teorías contemporáneas de la justificación sólo buscan establecer las condiciones para poner al agente en la mejor posición para alcanzar la verdad. Se asume que la mejor posición es muy buena, pero imperfecta, porque así es la vida [...] En la medida en que la verdad nunca es asegurada por las condiciones que constituyen la justificación, habrá situaciones en las cuales una creencia falsa está justificada [...] Dada esta común, casi universal suposición, los casos Gettier nunca se irán. (Zagzebski, 1994: 73).

¹² He adaptado el ejemplo original de Greco, que es sobre el béisbol, al caso del fútbol.

Una conclusión similar puede alcanzarse si se reflexiona sobre la naturaleza de la fortuna. En la filosofía moral, una opinión que ha ganado popularidad a partir de los artículos clásicos de Bernard Williams (1970) y Thomas Nagel (1979), es que, aunque la responsabilidad moral es incompatible con cierto grado de fortuna, no puede ser incompatible con la fortuna *simpliciter*, por la simple razón de que siempre habrá aspectos de nuestras vidas y decisiones que dependen del azar. En el ámbito epistémico, un razonamiento similar es aplicable. Considérese el desafío planteado por el escepticismo radical cartesiano. Parte de ese desafío puede reconstruirse como una inquietud por los aspectos de nuestras vidas cognitivas que se salen de nuestro control. Porque incluso si nuestras facultades cognitivas funcionaran constantemente en sus mejores niveles, todavía podría preguntarse qué tan confiables son, ya que la confiabilidad depende de factores que no controlamos (como el ambiente, por ejemplo¹³).

Pienso que una moraleja general que podemos extraer del desafío getteriano es que, como ya se ha argumentado con respecto a otros conceptos importantes, y siguiendo una popular observación de Wittgenstein (1953), probablemente no pueda darse una definición completa del conocimiento o la justificación en términos de condiciones necesarias y suficientes. Esto, sin embargo, y en mi humilde opinión, no hace estériles a la epistemología en general ni a la teoría de la virtud en particular. Siguiendo una sugerencia de Pritchard, podríamos tomar la concepción de Sosa no como una *definición* de ‘conocimiento’ o ‘creencia justificada’, sino más bien como

¹³ Según Roger Scruton, el dualismo mente-cuerpo de Descartes surge como resultado del deseo de permanecer estrictamente en una posición en la cual el demonio no pueda engañar. Lo cual puede leerse como el deseo por permanecer dentro de los estrictos límites de lo que puedo controlar desde el punto de vista epistémico. Scruton dice: “Descartes analiza [...] varias proposiciones sobre sí mismo: que él es un animal racional, que tiene manos [...] etc. Pero llegó al convencimiento de que todas estas cosas eran susceptibles de duda. El demonio podía engañarlo haciéndole creer que tenía brazos, cara y cuerpo [...] Sólo al explorar el alma empezamos a encontrar un refugio del demonio” (Scruton, 1999: 35). La relación entre la fortuna y el escepticismo es enunciada con claridad por Julia Driver cuando escribe: “La suerte es un hecho de la vida, y podría ser una forma de virtud moral e intelectual aceptar humildemente que dicha suerte siempre le impondrá un límite a nuestro éxito, no importa cuán justificados estemos” (Driver, 2000: 123). Surge entonces el problema de qué tan devastadora puede ser la fortuna epistémica para el conocimiento. En un artículo de tono bastante escéptico, Mylan Engel (1992) ha argumentado que, si la fortuna epistémica es incompatible con el conocimiento (como, según él, asume la mayoría de epistemólogos de la virtud), entonces tanto el confiabilismo como el responsabilismo desembocan en el escepticismo. Por su parte, Thomas Nagel (1979: 26-7) percibe con particular perspicacia las similitudes entre el problema planteado por la fortuna moral y el escepticismo epistemológico.

la tesis de que “las virtudes epistémicas representan los mejores criterios para determinar un estatus epistémico positivo” (Pritchard, 2003: 106, n. 2).

ESCEPTICISMO

Los argumentos escépticos radicales son muy populares y conocidos, así que aquí sólo me referiré a sus denominaciones. En particular, asumiré el argumento cartesiano del demonio y el argumento contemporáneo del cerebro en una cubeta como casos paradigmáticos. Lo que tienen en común estos argumentos es cierto supuesto acerca de la relación entre nuestras percepciones y el mundo externo. Este supuesto es una tesis sobre la naturaleza de la percepción que, en pocas palabras, consiste en que nunca percibimos directamente objetos externos. En otras palabras, el argumento escéptico presupone que las relaciones entre la percepción y nuestras creencias sobre el mundo externo son *inferenciales*: inferimos tales creencias a partir de los datos que recibimos en la percepción. Dado este supuesto, entonces se plantea el problema escéptico con toda su fuerza: “Los cuerpos no están dados en nuestras sensaciones, sino que meramente se infieren de ellas. ¿Habríamos de repudiarlos, siguiendo a Berkeley y a Hume?” (Quine, 1977: 15). Este punto de partida es el que otorga su fuerza a las hipótesis escépticas. Pero puede ser cuestionado. En particular, se ha argumentado que la teoría de la percepción¹⁴ implícita constituye una cosificación inadecuada de la experiencia. Jonathan Bennett (1988: 47-53), por ejemplo, ha argumentado que es un error tratar los datos sensoriales como si fueran cosas. Él hace una analogía entre los estados de ánimo y los datos sensoriales, para concluir que, así como podemos hablar de estados de ánimo sin suponer que tales estados son objetos que tenemos, así mismo podemos decir que “hay datos sensoriales, pero es erróneo cosificarlos” (Ibíd.: 50). Cuando alguien tiene un determinado estado de ánimo no es que tenga una cosa, un objeto adicional a sí mismo. De la misma manera, tener un dato sensorial no es equivalente a tener una cosa, un objeto intermedio entre la

¹⁴ Una teoría que, en el lenguaje cartesiano, se expresa en términos de ‘ideas’ y, en el contemporáneo, en términos de ‘datos sensoriales’. Así, en la terminología cartesiana la teoría implica que sólo percibimos directamente ideas; y en la contemporánea que sólo percibimos directamente datos sensoriales. A pesar de diferencias importantes, ambas tienen implicaciones similares, que es lo que importa aquí. Por ejemplo, ambas implican que nunca percibimos directamente objetos externos, o que nuestras creencias sobre el mundo externo son inferencias que hacemos a partir de las ideas o de los datos sensoriales.

experiencia y el mundo. En líneas similares, en la filosofía contemporánea se ha desarrollado una tendencia que se denomina “Realismo directo”, según la cual percibimos directamente objetos externos. Si esta tendencia apunta en la dirección correcta, entonces la base de las dudas epistemológicas clásicas del escepticismo se cae¹⁵. Aunque no es mi propósito aquí elaborar más sobre esta posición, haré algunas observaciones para conectarla con la respuesta que la epistemología de la virtud puede dar al escepticismo.

En primer lugar, el realismo directo debe distinguirse del realismo ingenuo¹⁶. Esta última tesis dice que percibimos directamente el mundo *tal cual es*. Así, el realismo ingenuo tiene el problema de que no parece poder explicar convenientemente los casos de percepción errónea o ilusoria. Para ver mejor la diferencia entre el realismo directo y el ingenuo podemos considerar una objeción a este último que no constituye ninguna amenaza para el primero. A. Coffa (1972) plantea el siguiente problema para el realista ingenuo. Cuando vemos una estrella en la noche, normalmente asumimos que vemos un cuerpo celeste que existe allá en los cielos. Pero, de hecho, podría ser que la estrella en cuestión haya muerto hace mucho (antes incluso de nuestro nacimiento), y lo que vemos es simplemente la luz viajando por el espacio. Es interesante notar que esta descripción, antes que cuestionar el realismo directo, lo *presupone* (en la descripción del ejemplo no hay nada como una persona percibiendo datos sensoriales y luego haciendo inferencias hasta llegar a las estrellas). Desde luego, el realista directo puede aceptar y explicar las experiencias erróneas o ilusorias, porque no es necesario postular la existencia de un reino de experiencias (ideas, datos sensoriales) para explicar el error o la ilusión perceptuales. Esto se verá mejor si consideramos el segundo punto.

En segundo lugar, el realista directo puede reconocer el papel que desempeña la interpretación en la percepción. De hecho, varios realistas (Susan Haack y John Searle, por ejemplo¹⁷) reconocen explícitamente dicho papel. Haack dice que en su versión del realismo se presenta “una percepción de las cosas y de los sucesos que nos rodean, no de datos sensoriales, manchas de color o cosas por el estilo. Pero al mismo tiempo admite la interpretación omnipresente de las

¹⁵ Butcharov (1998) utiliza el realismo directo para dar una respuesta sistemática al escepticismo.

¹⁶ Tal como lo hace Butcharov.

¹⁷ Cfr. Haack (1997: 153-7) y Searle (1997: 174-180, y 1993).

creencias de fondo en nuestras creencias sobre lo que vemos, oímos, etc.” (Haack, *Op. cit.*: 154). Para simplificar y relacionar el realismo directo con el problema escéptico, podemos decir lo siguiente. El supuesto acerca de la naturaleza de la percepción en el cual se basa el tipo de escepticismo radical adelantado por los argumentos del genio maligno y del cerebro en una cubeta es falso. Es falso porque cosifica inadecuadamente la percepción. Así, una vez eliminada esta presuposición, las dudas escépticas radicales se caen¹⁸.

La respuesta de Sosa al escepticismo se enmarca en estas líneas generales. Según Sosa, lo que se requiere es una concepción en la cual ciertas cosas (e.g., que tengo dos manos o que estoy frente a un árbol) sean conocidas de manera no inferencial. Esto acerca la propuesta sosiana al realismo directo que comenté, de la siguiente manera. Podemos construir la tesis realista como la conjunción de dos afirmaciones. La primera es que percibimos directamente objetos o eventos en el mundo. La segunda es que, aunque “las razones son siempre razones a favor de creencias, las razones mismas no siempre tienen que ser creencias” (Pollock, 2000: 220). En particular, el confiabilismo sosiano puede adoptar (y, de hecho, adopta) una visión según la cual, aunque sólo puede inferirse una creencia a partir de otra creencia, no todo lo que cuenta como evidencia a favor de una creencia tiene que ser, a su vez, una creencia. Otra manera de decir esto es que la relación entre la experiencia y las creencias no es de deducción lógica, sino más bien de relevancia causal. Así, puede adoptarse el punto de vista de Susan Haack de que el hiato lógico entre experiencias y creencias “no muestra que la experiencia sea irrelevante para la justificación, sino más bien que la justificación es un concepto de doble aspecto, en parte causal y en parte lógico” (Haack, 2000: 228).

Al asumir esta visión realista de la percepción, la teoría de Sosa parte de una posición en la cual, aunque es posible plantear dudas escépticas locales, resulta imposible plantear el tipo de escepticismo radical con respecto al mundo externo que ha sido uno de los problemas más persistentes de la epistemología desde Descartes. La adición interesante que hace la teoría de las virtudes epistémicas a este punto de vista es que, al explicar parcialmente una virtud intelectual como un mecanismo confiable de producción de creencias, puede afirmar que

¹⁸ No pretendo que esto sea un argumento contra el escepticismo. Más bien, estoy mostrando la estrategia general que el epistemólogo de la virtud usa para evitar el escepticismo.

las creencias producidas por virtudes están en general justificadas, ya que su conexión con la verdad no es meramente accidental.

II DEBATE INTERNO

La división entre confiabilismo y responsabilismo puede entenderse, propongo, como una controversia sobre cuál es el bien epistémico más alto. Esta discusión es un eco evidente de un tema ya clásico de la filosofía moral¹⁹. Uno de los problemas clásicos en la teoría moral consiste en establecer el fin de nuestros actos que constituye el bien más alto o deseable. Naturalmente, esta tarea sólo tiene sentido si aceptamos la suposición implícita de que debe haber tal bien supremo.

En el caso de la epistemología, el problema es: ¿cuál es el fin cognitivo supremo? Claramente, las evaluaciones epistémicas deben apelar a algún valor. Los valores más comunes son la coherencia, la verdad, y la creencia racional (o creencia justificada). Cada uno de esos valores puede ser la norma de la evaluación, dependiendo del tipo de creencia o cuerpo de creencias que estemos revisando. Sin embargo, también puede plantearse la pregunta general por cuál de todos debe ser la meta última de nuestras creencias. Una sugerencia natural, que ha sido adoptada por varios filósofos, es que la verdad constituye el *sumum bonum* epistémico. William Alston dice, por ejemplo, que “nuestro objetivo cognitivo central es *acumular un cuerpo amplio de creencias con un cociente favorable de verdad sobre falsedad*” (Alston, 1989: 83-4). Otros filósofos hacen afirmaciones similares. Por ejemplo, Lawrence Bonjour dice: “la meta de nuestros esfuerzos distintivamente cognitivos es *la verdad*: queremos que nuestras creencias representen correctamente el mundo” (Bonjour, 1985: 7). Y Marian David, después de comentar varias concepciones epistemológicas tradicionales, dice: “Los epistemólogos de todas las vertientes tienden a invocar las metas de alcanzar la verdad y evitar el error” (David, 2001: 151).

Desde esta perspectiva, los demás valores epistémicos son sólo

¹⁹ En un pasaje famoso, Aristóteles escribió: “Si en todos nuestros actos hay un fin definitivo que quisiéramos conseguir por sí mismo, y en su vista aspirar a todo lo demás; y si, por otra parte, en nuestras determinaciones no podemos remontarnos sin cesar a un nuevo motivo, lo cual equivaldría a perderse en el infinito y hacer todos nuestros deseos perfectamente estériles y vanos, es claro que el fin común de todas nuestras aspiraciones será el bien, el bien supremo” (*Ética a Nicómaco*, Libro primero, sección primera. Cito de una edición de 1947).

instrumentalmente valiosos con respecto a la verdad²⁰. La coherencia, el poder explicativo, etc., sólo son virtudes en la medida en que contribuyan a aumentar nuestro acervo de verdades, o a disminuir nuestro inventario de falsedades.

Así formulada, esta doctrina enfrenta algunos problemas. Porque se puede generar una lista de contraejemplos en los que es justamente la verdad la que debe sacrificarse para alcanzar algún otro bien epistémico. Suponga que Ud. está en una circunstancia en la que un demonio maligno le propone dos opciones doxásticas: la verdad y la falsedad, pero con la siguiente restricción. Si Ud. escoge la verdad, entonces sólo podrá creer verdades, aunque todas triviales y estériles (e.g. podrá saber cuántos libros hay en su biblioteca, o todos los números del directorio telefónico de su ciudad, y demás cosas por el estilo). Si escoge la falsedad, en cambio, sólo podrá creer falsedades, pero interesantes y fructíferas; Ud. podrá, si decide realizar los esfuerzos necesarios, construir toda una teoría o serie de teorías sobre su experiencia, e incluso podrá construir artefactos. Esas creencias, aunque falsas, le permitirán darle significado a su experiencia, relacionar partes de la misma que parecen completamente aisladas y, en suma, hacer todo lo que hace una teoría científica para volver más comprensible el mundo.

He construido este extravagante ejemplo con base en las consideraciones de quienes se oponen a la doctrina veritativa. Wayne D. Riggs, por ejemplo, sostiene que la verdad no es el bien epistémico más alto. Él dice:

Tengo un punto de vista sobre lo que constituye “el bien epistémico más alto”, en las líneas del concepto aristotélico de *eudaimonía*. A grandes rasgos, la Buena vida epistémica consiste en tener una representación comprensiva del mundo que lo haga inteligible para nosotros [...] Sólo creer la verdad, o incluso acumular grandes cantidades de conocimiento, no es suficiente para alcanzar el bien epistémico más alto [...] Alguien que haya memorizado un directorio telefónico ha obtenido un gran número de creencias verdaderas, y quizás incluso un montón de conocimiento, pero una tal desorientada alma ha progresado muy poco en la

²⁰ Para simplificar, en adelante denominaré a esta teoría ‘doctrina veritativa’. La forma en que los confiabilistas definen las virtudes epistémicas parece comprometerlos con este punto de vista. Sosa, por ejemplo, habla recurrentemente de las virtudes en términos de “disposiciones confiables para alcanzar la verdad y evitar el error”.

adquisición del bien epistémico más alto. (Riggs, 2005: 2-3).²¹

Este tipo de consideraciones nos muestra dos cosas. La primera es que, a pesar de su plausibilidad intuitiva, la tesis de que la verdad es el bien epistémico supremo es realmente controversial. La segunda es que hay varios candidatos para la categoría de “valor epistémico más alto”.

Aquí tenemos un atolladero. El inteligibilista puede contestarle al veritativo con ejemplos similares a la descabellada elección hipotética que propuse hace un momento. El veritativo puede volver a la carga, o bien impugnando el ejemplo, o bien con consideraciones generales tan plausibles como las que resumí. Mi diagnóstico es que el problema no está ni en la verdad ni en la inteligibilidad, sino más bien en la doctrina misma del *sumum bonum* epistémico. En pocas palabras, el problema es que el monismo implícito en dicha doctrina es problemático. Para ver por qué, considérese el argumento a su favor. Para construirlo, podemos homologar el intento de Mill en el caso de la ética. Según Mill:

debe existir algún principio o ley fundamentales únicos o, de no ser así y existir varios, debe darse un orden determinado de prioridad entre ellos; y el principio o regla únicos para decidir entre los diversos principios cuando entran en conflicto debe ser auto-evidente. (Mill, 1994: 40).

En pocas palabras, lo que Mill dice es que, si el monismo moral fuera falso, si hubiera más de un valor intrínseco o bien moral supremo, entonces los conflictos entre valores no tendrían solución. Así, según Mill, el monismo es necesario para el razonamiento práctico.

Esto nos muestra que, si el argumento de Mill se puede aplicar en el caso del *sumum bonum* epistémico, tiene que haber casos de conflicto cognitivo: i.e., situaciones en las que es necesario elegir entre dos o más valores epistémicos. A primera vista, parece que tales casos existen. Piénsese, por ejemplo, en las circunstancias históricas favoritas de Thomas Kuhn para ejemplificar su idea de revolución científica. Por ejemplo, podría describirse el conflicto entre heliocentrismo y geocentrismo en astronomía como un conflicto entre verdad e inteligibilidad (una descripción con cierto tono kuhniano, por cierto). Según esta versión, Galileo estaría alegando a favor de la verdad, mientras que sus conservadores adversarios estarían a favor

²¹ Para simplificar, en adelante denominaré a esta teoría ‘inteligibilismo’.

del éxito acumulado o la inteligibilidad²².

Puesto así, el argumento puede ser criticado de dos maneras: i) o bien puede criticarse la primera premisa (i.e., que sólo si hay un valor supremo los conflictos son solubles); ii) o bien puede rechazarse la segunda (i.e., que los conflictos entre valores cognitivos son solubles). Aquí examinaré solamente la primera alternativa. La premisa dice que el monismo es una condición necesaria de la solubilidad de los conflictos entre valores epistémicos. La razón para esto es que, si hay un valor supremo, entonces en los casos de conflicto simplemente es cuestión de apelar a él. Pero, si hay más de un bien epistémico intrínseco, entonces en los casos de conflicto no hay forma de elegir. Este argumento puede rechazarse mediante lo que podríamos denominar Contextualismo, un punto de vista según el cual, aunque no exista un bien epistémico supremo, en circunstancias particulares un valor puede ser superior a otro y, de este modo, el monismo no es un requisito para la solución de los conflictos. Una forma de ver cómo puede desarrollarse esta alternativa es compararla con el derecho constitucional. En esta área, normalmente los intérpretes de la constitución de un país se ven en problemas porque dichas constituciones aceptan simultáneamente

²² El veritativo puede alegar que su enfoque ofrece una mejor explicación de estos conflictos. Tómese el caso de la indeterminación de la teoría por los datos. Aquí, alega el veritativo, el conflicto surge porque necesitamos saber cuál es la hipótesis verdadera. En casos así, a veces se apela a la navaja de Occam para argumentar que, dada la subdeterminación, *ceteris paribus*, debemos elegir la hipótesis más simple. Pero esto sólo tiene sentido si se presupone que la simplicidad es un indicador de verdad. Sin embargo, aquí el veritativo se enfoca en lo que podemos denominar una situación doxástica prospectiva -i.e., una circunstancia en la cual debemos decidir qué vamos a creer-. En esas situaciones, su caso puede ser convincente porque, en general, deseamos creer verdades. Pero si se trata de una situación doxástica retrospectiva, su caso ya no es tan convincente. Es probable que muchas personas se vieran conducidas al heliocentrismo por malas razones (porque era la moda, o porque era una manera de ir contra el *establishment*). Nosotros podemos describir el conflicto en términos de un choque entre creencias verdaderas y creencias justificadas pero falsas. En ese caso, podría haber un conflicto genuino entre creencia verdadera y creencia justificada. Además, pueden señalarse casos en los que un científico abraza hipótesis que considera falsas, en pos de algún otro valor. Está, por ejemplo, el caso de Milton Friedman (1966), quien sostuvo que el modelo de racionalidad implícito en la ciencia económica refleja sólo parcialmente la realidad -lo cual es otra forma de aceptar que contiene proposiciones falsas-. Por ejemplo, el modelo presupone que los mercados son perfectamente competitivos, pero tal suposición es falsa. Aún así, Friedman sostiene que debemos aceptar el modelo, porque nos permite realizar predicciones confiables y explicar la conducta de los agentes. Friedman dice: "Una hipótesis es importante si 'explica' mucho mediante poco, es decir, si abstrae los elementos comunes y cruciales de la masa de circunstancias complejas y detalladas que rodean el fenómeno que debe explicarse y permite predicciones válidas [...] Para ser importante, por tanto, una hipótesis debe ser descriptivamente falsa en sus suposiciones" (*Op. cit.*: 14). Éste puede ser un caso real en el que alguien sacrifica la verdad por la fuerza predictiva o la capacidad explicativa.

distintos valores intrínsecos, sin que ninguno sea el *sumum bonum*. En tales circunstancias, los intérpretes a veces tienen que declarar que, en un contexto específico, uno de esos valores pesa más que otro. Si una alternativa de este tipo es viable para el caso de los conflictos entre bienes epistémicos, entonces quizás el monismo no es un requisito de la solubilidad de tales conflictos.

Esto puede aplicarse al debate entre confiabilismo y responsabilismo de la siguiente manera²³. Si se asume la presuposición monista (i.e., que sólo puede haber un valor epistémico intrínseco), entonces el debate es acerca de cuál es el *sumum bonum* epistémico. Pero si se rechaza el monismo, como lo propongo en mi tesis de maestría, entonces la naturaleza de la discusión es muy distinta. Porque podríamos tomar cada rama de la epistemología de la virtud como una explicación de las relaciones entre los agentes cognitivos humanos y un valor cognitivo (o serie de valores) *distinto* en cada caso²⁴. Así, una parte considerable del debate se disuelve.

²³ Mi diagnóstico es similar al que hace Wayne Riggs (1998). Sin embargo, difiere en un punto importante: mientras Riggs resuelve la controversia entre confiabilismo y responsabilismo en términos de un falso debate sobre dos tipos distintos de "fortuna epistémica", yo intento mostrar que en la mayor parte de la discusión se adopta un supuesto dudoso con respecto a los fines epistémicos.

²⁴ Esto no es lo mismo que decir que, entonces, cualquier teoría de la virtud funciona. Porque una vez especificado el tipo de valor cognitivo, se puede evaluar la adecuación de la teoría.

REFERENCIAS

ALSTON, W. P. (1989) *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press.

ALMEDER, R. (1974) "Truth and Evidence", *The Philosophical Quarterly*, 24.

ARISTÓTELES (1947) *Obras completas*, Editorial Anaconda.

BENNETT, J. (1988) *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, Universidad Nacional Autónoma de México.

BONJOUR, L. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press.

BUTCHAROV, P. (1998) *Skepticism about the external world*, Oxford University Press.

CLARK, M. (1963) "Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper", *Analysis*, 24.

CODE, L. (1987) *Epistemic Responsibility*, University Press of New England.

COFFA, A. (1972) "Notas para un esquema de la filosofía de la ciencia contemporánea", en *Crítica*, Vol. 6, Nos. 16-7.

DAVID, M. (2001) "Truth as the Epistemic Goal", en *Knowledge, Truth and Duty*, Matthais Steup (editor), Oxford University Press.

DEPAUL, M. & ZAGZEBSKI, L., editores (2003) *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press.

DRIVER, J. (2000) "Moral and Epistemic Virtue", en *Knowledge, Belief, and Character*, Axtell, G. (editor), Rowman & Littlefield.

ENGEL, M. (1992) "Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge?", *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXX, No. 2.

FELDMAN, R. (1974) "An Alleged Defect in Gettier Counter-Examples", *Australasian Journal of Philosophy*, 52.

FLORIDI, L. (2004) "On the logical unsolvability of the Gettier problem", *Synthese*, 142.

FRIEDMAN, M. (1966) "The Methodology of Positive Economics", en *Essays In Positive Economics*, University of Chicago Press.

GARCÍA, C. (2002) "Gettier cases and normal reasoners", presentado en *The Sunshine State Philosophy Conference*, Florida State University.

GETTIER, E. (2000) "Is Justified True Belief Knowledge?", en Kim & Sosa.

GRECO, J. (2000) "Virtues and Vices of Virtue Epistemology", en Kim & Sosa.

----- (2003) "Knowledge as Credit for True Belief", en DePaul & Zagzebski.

HAACK, S. (1997) *Evidencia e Investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Editorial Tecnos.

----- (2000) "A Foundherentist theory of empirical justification", en Kim & Sosa.

HETHERINGTON, S. (1999) "Knowing Failably", *Journal of Philosophy*, 96.

HOOKWAY, Ch. (2004) "Cómo ser un epistemólogo de la virtud", *Discusiones Filosóficas*, Vol. 5, No. 8.

HOYOS, D. (2005) "Teoría de las virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (Parte I)", *Discusiones Filosóficas*, Vol. 6, No. 9.

KIM, J. & SOSA, E., editores (2000) *Epistemology. An Anthology*, Blackwell.

LEHRER, K. (1965) "Knowledge, Truth and Evidence", *Analysis*, 25.

LOWY, C. (1978) "Gettier's Notion of Justification", *Mind*, New Series, Vol. 87, No. 345.

LYCAN, W. (2006) "On the Gettier Problem Problem", en *Epistemology Futures*, editado por Hetherington, S., Oxford University Press.

MILL, J.S. (1990) *Utilitarismo*, Editorial Altaya.

MONTMARQUET, J. (1993) *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman and Littlefield.

NAGEL, T. (1979) "Moral Luck", en *Mortal Questions*, Cambridge University Press.

PAPPAS, G. & SWAIN, editores (1978) *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell University Press.

PLATÓN (1983) "Menón", en *Diálogos Vol. II*, Editorial Gredos.

----- (1998) "Teeteto", en *Diálogos Vol. V*, Editorial Gredos.

POLLOCK, J. (2000) "Epistemic norms", en Kim & Sosa.

POPPER, K. (1988) *Conocimiento objetivo*, Editorial Tecnos.

----- (1994) *Conjeturas y Refutaciones*, Editorial Paidós.

PRITCHARD, D. (2003) "Virtue epistemology and epistemic luck", *Metaphilosophy* Vol. 34, Nos. 1-2.

----- (2005) "Virtue epistemology and the acquisition of knowledge", *Philosophical Explorations*, Vol. 8, No. 3.

----- (2006) *Anti-Luck epistemology*, vía internet en:
<http://www.philosophy.stir.ac.uk/staff/duncan-pritchard/publications.php>

QUINE, W. (1977) *Las raíces de la referencia*, Biblioteca de la Revista de Occidente.

RIGGS, W. (1998) "What are the 'Chances' of Being Justified?", *The Monist*, Vol. 81, No. 3.

----- (2005) "Insight, Open-Mindedness, and the Highest Epistemic Good", vía Internet en: <http://www.ou.edu/ouphil/faculty/wriggs/abstracts.html>

----- (2002) "Reliability and the Value of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 64.

RUSSELL, B. (1973) "Los problemas de la filosofía", en *Obras Completas II*, Editorial Aguilar.

SARTWELL, C. (1991) "Knowledge is Merely True Belief", *American Philosophical Quarterly*, 28.

----- (1992) "Why Knowledge is Merely True Belief", *Journal of Philosophy*, 89.

SCRUTON, R. (1999) *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Editorial Cuatrovientos.

SEARLE, J. (1993) *Intencionalidad*, Tecnos.

----- (1997) *La construcción de la realidad social*, Paidós.

SOSA, E. (2000) "Reflective Knowledge in the Best Circles", en Kim & Sosa.

UNGER, P. (1968) "An Analysis of Factual Knowledge," *Journal of Philosophy*, LXV, No. 6.

WILLIAMS, B. (1976) "Moral Luck", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 50 (volumen suplementario).

WITTGENSTEIN, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell.

ZAGZEBSKI, L. (1994) "The inescapability of Gettier problems", *Philosophical Quarterly*, Vol. 4, No. 174.

----- (2003) "Intellectual Motivation and the Good of Truth", en De Paul & Zagzebski.