ARTICULOS

MAS ALLA DEL ESCEPTICISMO, A NUESTRO LEAL SABER Y ENTENDER *

ERNESTO SOSA

La epistemología es demasiado vasta y diversa como para relevarla en un ensayo único. Me he propuesto una instántanea que, aunque por fuerza debe ser superficial y parcial, pueda sin embargo proporcionar una visión general. Mi perspectiva se ve determinada por los libros y artículos prominentes en la literatura reciente y mis propios cursos y seminarios, también recientes. Al ver que los límites de nuestro campo han cambiado a través de los tiempos y que aún hoy están muy mal delimitados, he elegido dos problemas centrales cada uno de los cuales en los últimos años y en el presente ha sido sometido a una discusión vigorosa y multifacética, a saber: A) el escepticismo y B) las teorías de la justificación. En cada caso, me centraré en los trabajos ya sea publicados o discutidos en los últimos cincos años.[1]

A. Escepticismo

1. Introducción

Por conveniencia adoptemos las siguientes convenciones:
Sean:

f: en el momento hay un fuego ante uno.
d: uno está soñando que f.
d': uno está meramente soñando que f (mientras es falso que f).
J(h): uno está justificado a estar seguro de h.
S(h): uno sabe que h.
D(q//p1,...pn): uno deduce que q a partir de las propias creencias en p1...pn, y cree que q sobre esa base.

(Sea 'soñar' "soñar filosóficamente" de manera que soñar que p equivale a experimentar como si p mientras que la experiencia de uno carece de una conexión causal o condicional apropiada con el hecho de que p;

* Este artículo, cuyo título original es "Beyond Skepticism, to the Best of Our Knowledge", fue recibido en enero de 1988 y traducido por Cecilia Hidalgo y Juan Rodríguez Larreta.

[1] Gran parte del trabajo importante y relativamente reciente, cae en consecuencia fuera de nuestra esfera de acción: véase la bibliografía.

ya sea porque no es un hecho que p o porque aunque es un hecho que p, uno no está aún conectado apropiadamente con él, al experimentarlo como si p.)

Finalmente, los corchetes funcionarán como un recurso de nominalización, de manera que [h] = que-h; [a es F] = que a es F, etc.

Dos principios puede ahora enunciarse de la siguiente manera:

PCD (Principio de Clausura Deductiva)

Si (uno sabe que p1) y ... y (uno sabe que pn); y uno deduce que q de las creencias propias (que p1),... (que pn); y cree que q sobre esa base; entonces uno sabe que q, todo por supuesto en el mismo momento t.

PMC (Principio de Meta-Coherencia)

Dada cualquier proposición arbitraria, que p, uno nunca está justificado a estar seguro de que tanto es el caso de que p como de que uno no tiene en absoluto conocimiento del hecho.

Estos dos principios se exponen al comienzo para mostrar su plausibilidad preanalítica intuitiva antes de que se indiquen sus consecuencias o complicaciones. Volveremos a cada uno de ellos con posterioridad en conexión con los dos argumentos que servirán para centrar nuestra discusión del escepticismo. De inmediato pasaremos al mero enunciado de estos argumentos.

Dos argumentos escépticos:

AS (El argumento simple)

(S1) Suposición: Uno sabe que f.

(S2) Suposición: Uno deduce que uno no está meramente soñando que f.

(S3) De S1 y S2: Uno sabe que uno no está meramente soñando que f.

(S4) Condicionalización: si S1 entonces S3.

(S5) Suposición: Uno no sabe que uno no está meramente soñando que f.

(S6) De S4 y S5: Uno no sabe que f.

AC (El argumento complejo)

(C1) Suposición: Uno sabe que si uno sabe que f entonces uno no debe estar soñando que f.

(C2) Suposición: Si C1, entonces si uno ha de saber que f, uno debe saber que uno no está soñando que f.

(C3) De C1, C2: Si uno sabe que f, uno debe saber que uno no está soñando que f.

(C4) Suposición: Uno no sabe que uno no está soñando que f.

(C5) De C3, C4: Uno no sabe que f.

(La "complejidad" de este argumento deriva de que se apoya en la premisa C2, la que requiere una defensa suplementaria y complicada.)

Los tratamientos más importantes y más controversiales del escepticismo en nuestra época son dos. Primero está el tratamiento novedoso de Robert Nozick en *Philosophical Explanations*, Sección 3; quien toma y desarrolla el enfoque del escéptico propuesto primero por Fred Dretske en diversos artículos, algunos años antes (citado en nuestra bibliografía). En segundo lugar, está el rico estudio histórico de Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism*. Lo que sigue se centra principalmente en las contribuciones realizadas por Nozick y Stroud.

En la literatura se pueden discernir dos patrones de respuestas a nuestros argumentos: la radical y la moderada. La respuesta radical, ejemplificada por Nozick (y Dretske) acepta S5 y se ve por tanto forzada a negar PCD; mientras que la respuesta moderada, ejemplificada por Stroud (con algún señalamiento de J.L. Austin) suscribe sólo C4 —no S5— y por tanto, al menos inicialmente, se ve en condiciones de evitar la controversia acerca del PCD.[2] Nuestra discusión se divide de manera correspondiente.

2. La respuesta radical

Nozick quiere explicar cómo es posible que nosotros conozcamos verdades perceptuales simples y cosas por el estilo a pesar de los argumentos del escéptico. En particular concede al escéptico que no S (no d'), pero desea explicar cómo incluso así podemos tener C (f) y podemos tenerlo aun cuando D(no d'//f). Su presentación usa la explicación rastreo del conocimiento de acuerdo con la cual

ER

uno sabe que p si y sólo si (a)p; (b) C(p); (c)p > C(p); (d) no p > no S (p).

(Donde 'p > q' es una abreviatura de 'sería verdad que p a menos que también fuera verdad que q').

La conjunción de (c) y (d) se ve abreviada en la afirmación de que

[2] De alguna manera ambas son respuestas escépticas, pues uno acepta S5 y el otro C4.

uno "rastrea" la proposición de que p, o simplemente R(p).

La explicación ER simplifica correspondientemente a C(p) sii p & R (p). Sea R' (p) la abreviatura de p & R (p), finalmente, ER puede abreviarse además como S(p) sii R'(p) —uno sabe que p sii uno rastrea la verdad de que p. Sobre esta base Nozick arguye que PCD falla pues la clausura claramente deductiva falla para el rastreo de la verdad: puede ocurrir con mucha facilidad que R'(p) y uno deduzca que q de las creencias propias de que p y que crea que q sobre esa base —es decir D (q//p)— aun cuando no R'(q). Un ejemplo simple lo proporcionaba ya nuestra hipótesis de los falsos sueños. Las siguientes tres cosas son todas verdaderas: i) R'(f); ii) D(no D'//f); y sin embargo, iii) no R'(no d'); dado que aun cuando fuera el caso de que d', uno aún creería que no d'.

Al apelar a la ER uno por cierto debería ser capaz de mostrar cómo es posible el conocimiento, a pesar de las importantes concesiones al escéptico. Y es por supuesto deseable tener tal explicación: ser capaces de explicar cómo es posible algo cuando sabemos que la cosa en cuestión es posible. Del mismo modo, sin embargo, queremos una explicación de cómo nuestro conocimiento es no sólo posible sino también real, o cómo nos arreglamos para saber lo que consideramos que sabemos, sea lo que sea. En verdad, en tanto filósofos no necesitamos vernos involucrados en los detalles de cómo algún sujeto específico sabe lo que sabe, sea lo que sea. A pesar de eso sin embargo, aún subsiste el problema de explicar cómo es que uno conoce cosas de diversos tipos (el mundo externo, las otras mentes, etcétera). Hay que enfatizar de manera correspondiente que las dos preguntas siguientes, aunque están relacionadas, quizá íntimamente, son sin embargo distintas:

P1 ¿Cómo es posible para uno saber que h?
P2 Dado que uno sabe que h, ¿*cómo* sabe uno tal cosa?

Y podría incluso resultar que uno fuera capaz de proporcionar una respuesta coherente, general a la pregunta P1 mientras que la respuesta misma hace claro que no sería posible para uno proporcionar jamás una respuesta coherente a la pregunta P2. En verdad esto es lo que pienso que pasa exactamente con la explicación rastreo ER.

Tomemos el caso en que uno se considera a sí mismo como sabiendo algún hecho simple, mediante la percepción ordinaria: digamos, el caso de S(f) mencionado antes. ¿Qué tipo de explicación podría ofrecer uno en tanto sujeto en una situación hipotética tal, de cómo es que sabe que f, dados sólo los recursos ofrecidos por la explicación rastreo? Claramente, para comenzar uno necesitaría decir que R'(f)

—que uno rastrea la verdad de p—. Pero esto nos compromete deductivamente con la afirmación de que no-d'. Por deducción simple, en consecuencia, la seguridad que uno tiene de R'(f) lleva la seguridad de que no-d', en el cual, presumiblemente, uno puede por ello creer con una robustez comparable. Desafortunadamente, uno se ve igualmente seguro de que no-S (no-d'). Por una simple conjunción, en consecuencia, uno llega a la convicción propia robusta de que [no-d' & no S (no-d')]. Pero esto choca directamente con PMC.

Del mismo modo, adviértase que la Explicación Rastreo ofrecerá una explicación de cómo uno sabe que p sólo bajo el supuesto de que uno rastrea la verdad de f, R'(f). En verdad, dada la explicación rastreo, uno puede argüir por deducción simple R' (f) a partir de S(f), y a su turno de R'(f) arribar a no-d. Así, sea cual fuere la justificación que tenemos para nuestra convicción robusta en que S(f), ella transferirá presumiblemente una convicción comparablemente robusta a no-d. La ER por supuesto nos capacita para evitar la pregunta de cómo uno sabe esto último (que no-d): de acuerdo con ER uno *no* sabe que no-d. Pero ER aún enfrenta la pregunta de cómo llegamos a estar justificados a creer con convicción robusta que no-d. ¿Y no fue ésta siempre la pregunta escéptica clave?

En consecuencia, aun aceptando en beneficio de la discusión la verdad de la Explicación Rastreo ER, uno se queda con dos problemas al intentar tratar con el escepticismo. *Primer problema*: aunque uno retenga su propia fe en gran parte del conocimiento ordinario propio al mismo tiempo que concede mucho al escéptico —por ejemplo, mientras se concede al escéptico que uno no tiene conocimiento de que uno no está soñando— uno aún necesita sostener la afirmación de que uno no está soñando; lo que nos deja con la pregunta de *cómo* logra justificarse tal afirmación. *Segundo problema*: ER choca con PMC vía el hecho de que lleva a aceptar la siguiente combinación desafortunada: [no d' & no S(no-d')] —donde el problema yace por supuesto no tanto en la combinación *per se* como en su aceptación—.[3]

3. La respuesta moderada

Stroud no toma en forma explícita el PCD, pero enfatiza que dado que no S (no-d), en consecuencia si uno ha de conservar C(f) uno debe rechazar C3; es decir [(C(f) > C(no-d)]. Y que, piensa, compromete a uno a explicar cómo puede ser verdadera C1 sin que C3 sea también ver-

3 Se han planteado otras objeciones a la explicación rastreo (ER) como puede verse en la literatura que la rodea (citada en la bibliografía).

dadera, cómo puede ser falso el paso C2 de CA. Argumenta que nuestros razonamientos ordinarios concernientes al conocimiento parecen requerir C2 (es decir que C1 > C3), apelando aquí al caso conocido de alguien que no puede distinguir a un canario de un jilguero y en consecuencia no llega a saber cuándo por casualidad señala a un canario, pues habría también llamado "canario" a un jilguero. El Capítulo II del libro considera el intento de J.L. Austin de desacreditar el paso de C1 a C3. Pero la discusión de Austin es rechazada por apoyarse en una confusión entre lo que estamos autorizados a decir en una conversación ordinaria y para propósitos prácticos por un lado y lo que es realmente verdadero por otro.

Persiste el hecho de que C2 es una suposición del argumento AC que, aunque no es implausible, parece sin embargo menos que axiomático. Hay en consecuencia una discusión relacionada —no discutida por Stroud— que nos dispensa de tal suposición. La denominaremos el agumento complejo *modificado*:

AM (Argumento Complejo modificado)

(M1) Suposición: Uno sabe que si uno sabe que f entonces uno no debe estar soñando que f.

(M2) Suposición: Uno deduce que uno no está soñando que f a partir de las creencias propias en que uno sabe que f y que si uno sabe que f entonces uno no debe estar soñando que f.

(M3) De M1, M2: Si uno sabe que uno sabe que f, entonces uno sabe que uno no está soñando que f.

(M4) Suposición: Uno no sabe que uno no está soñando que f.

(M5) De M3, M4: Uno no sabe que uno sabe que f.

En consecuencia, M4 y PCD conjuntamente con M1 y M2, pueden todos conservarse en forma compatible con S(f) pero entonces *no* con SS(f). Del mismo modo, si uno razona apropiadamente uno debe negar que uno tiene algún conocimiento del conocimiento de uno de que f; uno debe afirmar que uno no sabe que uno sabe que f. Pero en ese caso uno está comprometido a estar muy seguro tanto de que uno realmente sabe que f como (sin embargo) de que uno no tiene conocimiento de que uno sabe tal cosa. Y esto choca con PMC.

Por tanto, para evitar ir erráticamente de PCD a PMC, no tenemos más alternativa que afirmar no sólo S(no-d') sino también S(no-d). Sin embargo, Stroud argumenta en contra de S (no-d), al desarrollar un argumento más amplio que constituye la porción central de su libro:[4]

[4] *Ibid*, págs. 30-31.

> Si para saber algo debemos evitar una posibilidad que se sabe que es incompatible con nuestro conocimiento de ella, entonces Descartes está perfectamente en lo correcto cuando insiste en que él debe saber que no está soñando si ha de saber que está sentado al lado del fuego con una hoja de papel en su mano. El sabe que su soñar es incompatible con su conocer. Ya he argumentado que si está en lo correcto al insistir en que esa condición debe ser satisfecha para el conocimiento del mundo que nos rodea, también está en lo correcto cuando concluye que nunca puede ser satisfecha: satisfacerla requeriría un conocimiento que en sí mismo sería posible sólo si la condición se viera satisfecha: Por lo tanto, ambos pasos del razonamiento de Descartes serían válidos y su conclusión verdadera.

> Esa conclusión puede ser evitada según [Stroud]..., sólo si podemos encontrar algún modo de evitar la exigencia de que debemos saber que no estamos soñando si hemos de saber algo del mundo que nos rodea. Pero esa exigencia no puede ser evitada si no es nada más que una instancia de un procedimiento general que reconocemos y en el que insistimos al efectuar y evaluar pretensiones de conocimiento [*knowledge-claims*] en la vida cotidiana y científica. No tenemos una noción de conocimiento distinta de aquella que se corporiza en esos procedimientos y prácticas. Por lo tanto, si esa exigencia es un 'hecho' de nuestra concepción ordinaria de conocimiento, tenemos que aceptar la conclusión de que nadie sabe nada acerca del mundo que nos rodea.

Sólo la penúltima oración del primer parágrafo es de interés inmediato y podría ser parafraseada de la siguiente manera: "Satisfacer la condición de que uno debe saber que uno no está soñando que f exigiría la posesión de algún conocimiento (digamos, que q) que en sí mismo sería posible sólo si esa condición se viera satisfecha. En consecuencia, esa condición nunca puede satisfacerse". Nuevamente: "Si uno fuera a saber que uno no estaba soñando que f, entonces debería haber alguna proposición, que q, tal que conocer que uno no estaba soñando exigiría conocer que q, mientras que sería posible saber que q sólo si uno además supiera que uno no estaba soñando". Finalmente, el argumento puede formularse aún de una manera distinta, más simbólica:

1. S(no-d) - > (Para alguna proposición que-q) [(S(no-d) = > S(q) & (S(q) = > S (no-d))]

2. En consecuencia, no-S(no-d).

Hay por supuesto una suposición involucrada al argumentar así: presumiblemente, que el consecuente de la premisa 1 no puede ser verdadero. Y que ésta sea una suposición verdadera va a depender de cómo interpretamos la doble flecha. Por empezar, si la doble flecha se usa para representar la mera condicionalidad, ya sea material o fuerte, es fácil ver que 1 es verdadera. En consecuencia, supongamos por ejemplo

que [q] = [no-d], o que [q] es cualquier otra cosa obviamente equivalente a [no-d]. En ese caso, la premisa 1 es obviamente verdadera. Pero entonces el paso a 2 es en la misma medida obviamente absurdo. Así, no se podrá interpretar a la doble flecha como un condicional pleno, material o fuerte. La propia terminología de Stroud para los ítems de la forma 'x = > y' tal como figura en la premisa 1 debería incluir: "[x] requiere [y]", "[y] es una condición necesaria de [x]", en los casos especiales donde 'x = > y' toma la forma de "S(f) = > S(no-d)", encontramos que él usa la siguiente terminología: "Saber que f requiere eliminar que d", "Saber que f requiere eliminar la posibilidad de que d", "Debe saberse que se obtiene [d] si uno ha de saber [f]", y cosas semejantes. Adviértase: no hay en toda esta terminología ninguna indicación explícita de prioridad de ningún tipo. Sin embargo alguna prioridad parece requerirse para permitir el paso de 1 a 2. (Pues parecería que sólo apelando a tal prioridad podríamos plausiblemente sostener la suposición de que lo que '= >' expresa es asimétrico, que es aparentemente lo que se necesitaría para permitir el paso de 1 a 2.) No obstante, aunque se lo requiere, esto no está obviamente a disposición. Sólo un argumento persuasivo aseguraría el derecho de invocar tal prioridad a la manera de la premisa 1, pero mientras tanto no tenemos ninguno.

El Capítulo III también intenta defender un argumento en contra de no-S(no-d), a saber, el argumento de Moore de que podemos aceptar simplemente que *si* S(f), *entonces* S(no-d), insistir en S(f), y concluir que S(no-d). Stroud nos pide que consideremos en conexión con esto a un aprendiz de detective que razona más o menos como sigue: "Dado que ni el conductor ni la mucama son culpables, en consecuencia el mayordomo debe haberlo hecho". Cuando el dectective veterano desafía al aprendiz acerca de si sabe y cómo lo sabe que su lista de sospechosos es completa, el aprendiz responde con un argumento que recuerda al de Moore: "Yo sé que el mayordomo es culpable pero no lo sabría si no supiera que mi lista es completa. En consecuencia, ¡sé que mi lista es completa!". Al evaluar este ataque sobre la forma de argumento de Moore necesitamos distinguir exactamente entre dos maneras en la que un argumento tal como el de Moore puede ofrecerse: en primer lugar, sosteniendo una cierta conclusión (por ejemplo que él sabe que tiene una mano ante él); en segundo lugar, como explicación de esa conclusión (por ejemplo, de cómo sabe que tiene una mano delante de él). Obviamente el argumento del aprendiz sería inútil para el segundo propósito tal como el argumento análogo de Moore lo es para su propósito análogo. Pero es menos obvio que el aprendiz no pueda posiblemente usar su argumento para sostener la afirmación de que efectivamente sabe que su lista es comple-

ta. (Comparemos un caso en el tiempo pasado: "Yo sabía que era el mayordomo, pero lo podría haber sabido sólo si hubiera sabido que tenía una lista completa de los sospechosos, por lo tanto debería haber sabido que mi lista era completa. Ahora, veamos, ¿cómo podría haber sabido eso? Etcétera...") Y me parece que no es obvio que Moore no pueda usar con corrección su argumento justamente de la manera en que pienso que lo usa, a saber, para sostener la idea de que él realmente sabe que su mano está delante de él, lo que por supuesto plantearía más que contestaría la pregunta de cómo se las arregla para saber tal cosa.

Por lo tanto, después de todo nos quedamos con la pregunta que nuestras hipótesis escépticas han estado tratando de evitar, a saber, si uno sabe que no-d y uno sabe que no-d', ¿cómo se las arregla uno para saber tales cosas? *Lo que es más*: aun cuando uno no sepa ninguna de esas cosas, la explicación de por qué es que uno no las sabe y la explicación de cómo uno sabe cualquier cosa que uno sepa, puede aún requerir que uno crea con una convicción robusta que no-d y que no-d', lo que aún nos dejaría con la pregunta acerca de cómo puede uno verse justificado a creer cualquiera de esas cosas. Gran parte de la epistemología tradicional quedaría entonces en su lugar, y gran parte del ataque del escéptico no habría sido contestado pues éstos pueden ser planteados en términos de justificación, dejando que el conocimiento caiga donde pueda.

Esto nos encamina a nuestro segundo tema principal: las teorías de la justificación o de las garantías. Y parece probable que necesitemos una teoría en la cual [no-d] no sea epistémicamente previa a [f]. Con otras palabras, probablemente necesitaremos una teoría en la que el conocimiento de f no requiera el conocimiento previo de que no-d. En primer lugar, sin embargo, necesitamos considerar una última respuesta al escepticismo. Y ésta es una respuesta muy radical, tan radical por cierto que podría con justicia ser vista no sólo como antiescéptica sino como antifilosófica. No me refiero a la naturalización de la epistemología por parte de Quine ni el ataque al así llamado fundacionalismo por parte de Rorty, los que han sido ampliamente discutidos en otra parte. Me refiero más bien a los escritos recientes de P. F. Strawson en los cuales toma una posición cercana en aspectos importantes a las de Quine y Rorty, pero sobre bases preparadas por Hume y Wittgenstein. Finalmente volveremos a esta tercera respuesta al escepticismo.

4. Naturalismo

De acuerdo con Strawson[5] lo mejor que se puede hacer con los argumentos escépticos es *obviarlos*. Lo que sugiere es "...un tipo diferente de respuesta al escepticismo —una respuesta que no intente tanto afrontar el desafío como dejarlo a un lado"—.(3) Esta respuesta es denominada Naturalismo y se atribuye a Hume y a Wittgenstein. Su "punto" es "... no ofrecer una justificación racional de la creencia en los objetos externos y en las otras mentes o de las prácticas de la inducción sino representar a los argumentos escépticos y a los contraargumentos racionales como siendo igualmente ociosos, no carentes de sentido, pero ociosos dado que lo que aquí tenemos son compromisos originarios naturales e ineludibles, que ni elegimos ni podemos abandonar ...[Más aún], la creencia en la realidad y en el carácter determinado del pasado es tanto parte de ese marco general de creencias al cual estamos ineludiblemente comprometidos, como lo es la creencia en la existencia de los objetos físicos y en la práctica de la formación inductiva de creencias. Por cierto, sería difícil separar la concepción que tenemos de los objetos y nuestra aceptación de las creencias formadas inductivamente a partir de esa concepción del pasado. Todas forman parte de nuestra metafísica natural mutuamente sostenida [*mutually supportive natural metaphisics*].(27-29)

Unos pocos pasajes transmitirán el razonamiento de Strawson:

> [Hacia el fin del Libro I del *Teatrise*, Hume]... señala que todos los argumentos en *sostén* de la posición escéptica son totalmente ineficaces; y, del mismo modo, todos los argumentos *en contra* de ella, son totalmente ociosos. Este punto es realmente el punto simple según el cual sean cuales fueren los argumentos que pueden producirse de un lado o del otro de la cuestión, simplemente *no podemos evitar* creer en la existencia del cuerpo y *no podemos evitar* constituir creencias y expectativas en general de acuerdo con los cánones básicos de la inducción. El podría haber agregado aunque no discutió esta cuestión que la creencia en la existencia de otras gentes (y por tanto de otras mentes) es igualmente ineludible".(10-11)

> De acuerdo con el Hume naturalista, las dudas escépticas no pueden ser enfrentadas mediante la discusión... Deben ser pasadas por alto porque son *ociosas*; impotentes con respecto a la fuerza de la naturaleza, a nuestra disposición a creer naturalmente inculcada."(13)

> A pesar de la mayor complejidad de la posición de Wittgenstein podemos, pienso, al menos en la medida de lo que concierne a las preguntas escépticas generales, dis-

5 "Skepticism, Naturalism and Transcendental Arguments", capítulo 1 de *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (Columbia University Press, 1985) págs. 2-29. Las referencias en nuestra discusión de Strawson referirán a este libro.

cernir una comunidad profunda entre él y Hume. Comparten la concepción de que nuestras "creencias" en la existencia del cuerpo, y por hablar de manera tosca, en la confiabilidad general de la inducción, no están fundadas en creencias, y que al mismo tiempo no están abiertas a dudas serias... Intentar enfrentar la duda escéptica profesional con argumentos en apoyo de estas creencias o con justificaciones racionales, es simplemente mostrar una falta de comprensión completa del rol que de hecho desempeñan en nuestros sistemas de creencias. La manera correcta de tratar a la duda escéptica profesional no es intentar rebatirla con argumentos sino señalar que es ociosa, irreal, una pretensión infundada. Y entonces los argumentos de réplica parecerán igualmente ocisosos; las razones producidas en esos argumenos para justificar la inducción o la creencia en la existencia del cuerpo no son, y no deben transformarse en *nuestras* razones para estas creencias; no hay cosa tal como *las razones por las cuales nosotros aceptamos* estas creencias."(19-20)

Strawson traza una distinción entre dos tipos de creencias: primero aquellas que se basan en una razón o experiencia particular; segundo, aquellas "...de un carácter muy diferente, aludidas mediante las figuras de encuadre, marco, transfondo, substratum, etc." Las creencias del segundo conjunto no son producto de ningún razonamiento, no importa aún cuán implícito o subconsciente; más bien constituyen el hecho sobre el cual fluye el río de la razón. Y su argumento en lo que concierne a este segundo grupo de creencias equivale a lo siguiente:

1. Las creencias en que hay cuerpos, en que hay otras mentes, en que ha habido un pasado determinado, ninguna de ellas es una creencia que elegimos o decidimos tener por una razón, ninguna está basada en inferencia o en argumentos o en razonamientos. Lo que es más, no podemos evitar aceptarlas y conservarlas.

2. En consecuencia, los argumentos escépticos en contra de tales creencias son *ociosos*.

3. En consecuencia, tales argumentos escépticos son *obviables* [*negligible*] y por ciertos son "a ser obviados".

En contra de tales "creencias" (compromisos, pretensiones, presuposiciones, convicciones, prejuicios, o "elementos") los argumentos escépticos intentan mostrar que no son conocimientos y que ni siquiera están justificados. Ahora bien, el "carácter ocioso" de los argumentos escépticos presumiblemente apunta a su incapacidad, por sí solos o en combinación, de desplazar a cualquiera de tales creencias. Y de esto se supone que se sigue que es mejor ignorar los argumentos escépticos.

Acerca de este argumento pueden plantearse diversas preguntas. En primer lugar, parece artificial centrarse exclusivamente en las creencias generales, filosóficas como aquellas que no ceden ante el escéptico. Dadas las circunstancias adecuadas, muchas de las creencias ordinarias serían aceptadas tan firmemente en contra de todas las ingresan-

tes [*comers*] o al menos en contra de todas las ingresantes de carácter *argumentativo;* y, a menos que no encontremos algunos escépticos, ¿no hay circunstancias en las que las creencias "filosóficas", generales, tambaleen o caigan?

En segundo lugar no está claro en qué consiste el carácter ocioso de los argumentos escépticos. ¿Es que el escéptico nunca nos persuadirá de que la creencia en el cuerpo propio, o en los otros, o en el pasado no es conocimiento o que no está justificado?; ¿o es más bien que los argumentos del escéptico en ningún caso moverán a nadie a abandonar creencias tales como las de nuestra creencia en el cuerpo, etc.? En cualquiera de los casos se necesita algo más en sostén de la premisa propuesta ante nosotros. Por ejemplo, ¿qué es lo que está involucrado en esta creencia general en la existencia del cuerpo que se supone prevaleciente entre nosotros? ¿Es una creencia en la existencia de las cosas espaciotemporales o independientes del pensamiento? Y si esto así, ¿es realmente tan claro que no puede ser abandonada? ¿Qué decimos de Berkeley y de sus colegas idealistas? Y con respecto a la existencia de otras mentes, ¿qué habremos de decir de los "teóricos de la desaparición" [*disappearence theorists*] en nuestro medio? Pero pongamos al margen estas dudas.

Supongamos que en algún sentido hay "creencias" generales —en el cuerpo, en los otros, en el pasado, etc.— acerca de las cuales el escéptico no puede hacernos dudar: no en el sentido de llevarnos a suspenderlas, ni siquiera en el sentido de llevarnos a negarles el título de conocimiento o incluso el de creencias justificadas o garantizadas. Sin embargo, el argumento principal del naturalista epistémico no llega a ser obviamente correcto. Aún cuando el escéptico, menos consecuente que Sísifo, no sea capaz de desplazar nuestras convicciones marco [*framework convictions*]; aun cuando los argumentos escépticos no logren hacer caer nuestra creencia en que estamos justificados en tales convicciones: ¿Qué se sigue de eso? ¿No merece en consecuencia el escéptico nada mejor que el olvido?

De hecho el escéptico podría aquí hacer una zancadilla al naturalista aprovechando su propio ímpetu. ¿Qué ocurriría si el argumento escéptico una vez bien entendido no pudiera ser desplazado por las convicciones marco? ¿Se seguiría que las convicciones marco son "ociosas" y "obviables"?

¿No es posible, después de todo, que aun cuando haya razones en contra del escepticismo, al menos razones con fuerza *prima facie*, no podamos aun así abandonarlo, simplemente porque parece cierto y bien fundado? Lo que es más sorprendente es que podríamos al mismo

tiempo encontrar que *también* es imposible abandonar nuestras muchas creencias cotidianas, incluidas las creencias marco [*framework-beliefs*], aun a pesar del conflicto obvio entre estas muchas creencias y nuestra creencia filosófica en el escepticismo. Pero, ¿cómo es posible esta incoherencia tan explícita y obvia? No tengo ninguna respuesta, cosa que lamento. Sin embargo, que es posible no puedo dudarlo, dado que encuentro tal incoherencia obvia dolorosamente presente en mi propio ser. Permítanme explicar brevemente de qué manera. Creo firmemente en la siguiente proposición:

D Si en un lugar L no existe en el momento t_i otra arena que la de cierta duna de arena, y si en el intervalo que va de t_i a t_{i+1} se quita un grano de arena de L y no se realiza ningún otro cambio en la cantidad o en la disposición de la arena en L, entonces (necesariamente) en t_{i+1} hay todavía una duna de arena en L.

Del mismo modo firme y seguro creo también en la proposición:

D' Si en un lugar L no hay nada más que un grano de arena entonces (necesariamente) en ese lugar no hay una duna de arena.

Aun cuando estas dos creencias mías son necesariamente incompatibles —a las cuales creo igualmente de manera firme y segura— he encontrado que es imposible abandonar ninguna como así tampoco a la tercera que afirma su incompatibilidad.

Tal como decía, podemos encontrar un resultado similar acerca del escepticismo. Sin embargo, tanto en el caso de la duna como en el del escepticismo no podemos permanecer complacientes con la incoherencia lógica. Por cierto nadie nos reprochará el esfuerzo de escapar, de buscar un razonamiento que abra un camino más allá de nuestra difícil situación. Nuestras reflexiones pueden en consecuencia servir como un prefacio a la epistemología. Lo que necesitamos es una explicación mejor de las exigencias de justificación epistémica, una teoría mejor de la justificación.[6]

B. Teorías de la justificación

Se distinguirán cuatro tipos: 1. Confiabilismo (Fundacionalismo Externalista), 2. Coherentismo, 3. Fundacionalismo Internalista, y 4. Perspectivismo de virtud.[7]

[6] Para dudas adicionales acerca del naturalismo y la concepción de cómo esto esclarece el campo para las teorías de la justificación (o similares), véase "Knowledge, Truth and Reliability" de Simon Blackburn.

[7] Una versión previa de gran parte de lo tratado en las secciones 1-3 se presentó en la forma de conferencias en el NEH Epistemology Institute, ofrecidas en Boulder, Colorado en el verano de 1986.

1. Confiabilismo (Fundacionalismo Externalista)

La exposición más importante y sustancial del Confiabilismo se encuentra en un libro reciente del Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*. Aunque aún es objeto de comentarios por parte de las revistas, han surgido diversos problemas y la teoría está siendo revisada por el propio Goldman en sus trabajos posteriores.[8] La teoría contenida en el libro es ella misma un desarrollo de una teoría previa sujeta a algunas dificultades serias. Comenzaré describiendo brevemente las dos más serias. A esto seguirá una enunciación concisa de las líneas más generales de la nueva teoría, que llevará a su turno a la discusión de algunas de las principales dificultades que presenta.

La idea conductora del confiabilismo genérico es que una creencia es epistémicamente justificada si y solo sí deriva de un mecanismo o proceso de adquisición de creencias que es confiable, es decir, que lleva (o quizás llevaría) a una proporción suficientemente alta (o algo semejante) de verdad en los resultados.

El problema de la generalidad de tal confiabilismo es el de cuán específicos puede permitirse que sean los procesos o los mecanismos relevantes o, en todo caso, el de qué tipo de restricciones deberían imponerse a ellos de manera de evitar la selección astuta y artificial (por ejemplo, haciendo manipulaciones a voluntad o mediante una especificación artificial suficientemente alta) de manera que los procesos tengan una sola creencia única como salida (siempre); en cuyo caso si esa creencia resulta verdadera (o quizás sería verdadera si fuera el resultado de un proceso *tal*) entonces el mecanismo o procedimiento que lleva a ella es altamente confiable, es ciento por ciento confiable. Dado que parece claro que siempre sería posible encontrar tales procesos, aunque sea recurriendo a medios altamente artificiales, es necesario restringir de alguna manera los procesos admisibles.

El problema del demonio maligno en el caso del confiabilismo no es el problema de Descartes por supuesto, pero es un pariente. ¿Qué ocurriría si gemelos nuestros en otro mundo posible estuvieran dotados de vidas mentales tales como las nuestras hasta el más pequeño detalle

[8] Véase "Strong and Weak Justification" de Goldman, por aparecer en *Philosophical Perspectives* vol. 2 (1988) compilado por James Tomberlin. Aquí nos centramos en la primera parte, la más filosófica del libro de Goldman. La segunda parte considera algunas cuestiones y temas que interrelacionan la epistemología con la psicología y la ciencia cognitiva. Otros libros recientes que hacen algo similar incluyen *Knowledge and the Flow of Information* de Dretske y *Change of View* de Harman. Véase también *Naturalizing Epistemology* compilado por Hilary Kornblith.

de la experiencia o pensamiento, etc., a pesar de que estuvieran totalmente errados acerca de la naturaleza de su ambiente y los procesos perceptuales e inferenciales de adquisición de creencias lograran muy poco excepto llevarlos más y más profunda y sistemáticamente al error? ¿Diremos que estamos justificados en nuestras creencias mientras que nuestros gemelos no lo están? Están errados en sus creencias, por supuesto, pero de alguna parece muy implausible suponer que están *injustificados.*

Una vez apreciados estos problemas del confiabilismo genérico, Goldman en su libro va más allá del confiabilismo genérico hacia una versión que denominaremos confiabilismo de reglas. Este tiene dos partes:

(J) S está justificado a creer que p si y sólo si el creer que p por parte de S es el miembro final de una secuencia finita de enunciados doxásticos de S tales que algún sistema J de reglas correcto (único) permite la transición (causal) de cada miembro de la secuencia a partir de algún enunciado previo (y esta autorización no está socavada).

(R) Un sistema J de reglas R es correcto si y sólo si R permite ciertos procesos (básicos) y la instanciación de éstos en los mundos normales resulta en una alta proporción de verdad de las creencias.

Los mundos normales son, aproximadamente, mundos en los que nuestras creencias generales son verdaderas. Este es el uso de este concepto de mundos normales en R que está diseñado para enfrentar el problema del demonio maligno. Consideremos por tanto a R, que es presentada como una verdad necesaria (pues de otra manera el problema del demonio maligno no necesitaría ser aprobado en primer lugar, o de alguna manera habría modos más simples de tratar con él que no exigirían la introducción del concepto de mundos normales).

Hay dos lecturas posibles de R:

R 1: Para todos los mundos M, el sistema J de reglas R es correcto en M sii R permite ciertos procesos (básicos) y la instanciación de éstos en mundos normales (es decir en los mundos consistentes con las creencias generales que sostenemos *en* M) resulta en una proporción alta de verdad de las creencias.

R 2: Para todos los mundos M, un sistema J de reglas R es correcto en M sii R permite ciertos procesos (básicos) y la instalación de éstos en los mundos normales (es decir en los mundos consistentes con las cre-

encias generales que sostenemos *no* en M —es decir, no necesariamente en M— sino en el mundo *real*) resulta en una proporción alta de verdad de las creencias.

Adviértase antes que nada que en cualquiera de los casos la justificación de las creencias es indexical, con índices de grupo y tiempo, y puede variar significativamente con la variación de los índices. S puede estar muy bien justificado para creer que p en relación al grupo G1 mientras que en relación al grupo G2 la misma persona S puede estar muy mal justificada para creer la misma proposición, que p, en el mismo momento, en la medida en que G1 y G2 tengan creencias generales suficientemente diferentes.

En segundo lugar, si adoptamos la lectura R1, adoptamos de hecho un tipo de coherentismo-cum-relativismo como nuestra explicación de la justificación: lo que determinaría qué creencias están justificadas en relación a nosotros en cualquier mundo posible sería cierta coherencia con las creencias generales que teníamos en ese mundo posible. (¿Por qué restringirnos aquí sólo a creencias *generales*?) Más aún, si ponemos a J y R1 juntas, parecería que nuestras creencias generales estarían siempre justificadas en cualquier mundo posible donde tuviéramos tales creencias.

Supongamos que adoptamos en cambio R2. Un problema ahora es que muchos de los procesos cognitivos que deseamos legitimar no se verán legitimados a menos que las creencias generales que de hecho tenemos "se involucren" suficientemente con tales procesos de manera de asegurar su confiabilidad.[9]

Al leer R2, más aún, se nos sigue requiriendo un tipo de coherencia con las creencias generales que de hecho tenemos: eso es lo que ahora exige la justificación. Incluso los habitantes de algún otro mundo posible que comparten algunas de nuestras creencias generales y en cuyo mundo esas creencias generales sean en su mayor parte falsas, deben aún tener sus propias creencias evaluadas para la justificación en términos de un tipo de coherencia con las creencias generales que ahora nosotros de hecho sostenemos. Podríamos incluso estar en ese mundo posible sosteniendo creencias generales muy diferentes, pero nuestras evaluaciones de nuestras creencias como justificadas deben estar amoldadas no a las creencias generales que sostendríamos en ese caso sino más bien a las creencias generales que de hecho sostenemos ahora.

[9] Este problema se ve exacerbado porque en la pág. 108 del libro se estipula que *ninguna* creencia general que tengamos acerca de nuestros procesos cognitivos puede figurar entre las creencias generales que definen los mundos normales.

Si uno se impresiona por el problema del confiabilismo, podría bien considerar alternativas internalistas más tradicionales. Y por alternativas internalistas aludo a las que ubican las fuentes básicas de la justificación epistémica *dentro* de la mente del creyente (excepto por supuesto para los principios necesarios y *a priori*, los que otra vez se suponen accesibles de manera interna a través del pensamiento o de la reflexión. Estas surgen en dos variantes: el Coherentismo y el Fundacionalismo Internalista. Las consideraremos en ese orden.

2. Coherentismo

De acuerdo con el coherentismo radical la fuente básica de justificación epistémica es la coherencia interna de un cuerpo abarcativo de creencias.[10] ¿Qué es la coherencia? En su libro reciente *The Structure of Empirical Knowledge*, Laurence Bonjour ofrece la siguiente explicación de la coherencia de un sistema de creencias SC.

1. SC debe ser lógicamente consistente.

2. SC es coherente en proporción a sus grados de consistencia probabilística.

3. La coherencia de SC se incrementa en proporción al número y a la fuerza de las conexiones inferenciales entre sus componentes.

4. La coherencia de SC disminuye en la medida en que se divide en subsistemas inferencialmente aislados.

5. La coherencia de SC decrece en proporción a la presencia de anomalías no explicadas.

Este es por cierto un comienzo de caracterización de la coherencia, la cual es seguramente un objeto de deseo, aunque oscuro, para cualquier epistemología y especialmente para el coherentismo. Sin embargo, hay un problema con esta caracterización particular, compartido con cualquier explicación que dé lugar a conexiones deductivas, inferenciales, como fuentes de coherencia, y este problema parece especialmente difícil para aquellas explicaciones similares a la presente en el hecho de premiar a tales conexiones fuertes como fuentes de justificación. El problema es que dos creencias cualesquiera en la mente de alguien parecerían estar deductivamente conectadas, o al menos ser fácilmente conectables. Tomese C(p) y C(q). De C(p) el sujeto puede llegar fácilmente

[10] Las contribuciones más importantes a la epistemología coherentista preceden nuestro período —por ejemplo los trabajos de Sellars, Rescher y Harman—. Otras contribuciones más recientes —las de Davidson— caen dentro de nuestro período pero las discuto en otro lugar, en "'Circular' Coherence and 'Absurd' Foundations".

a C(q- >p), y de C(q) de manera similar puede llegar a C(p - >q). Pero entonces tiene una conexión directa en ambos sentidos entre sus creencias originarias, arbitrariamente seleccionadas C(p) y C(q), y ésta es una conexión tal que no hay ninguna más obvia o deductivamente convincente. En cada caso puede apelar al *modus ponens* y a las premisas que éste exige. El coherentista, de toda la gente, es el que menos puede gritar que hay un círculo vicioso. Pero entonces, ¿cómo vamos a eliminar nuestro siempre disponible pequeño círculo, que fácilmente puede ser ensanchado *ad infinitum* a voluntad?

Un problema adicional concierne a la exigencia 1: por cierto una inconsistencia lógica aislada no va a estropear un cuerpo de creencias y a tornarlo inútil como justificador de sus creencias miembro. Esto se vuelve particularmente apremiante cuando más nos percatamos de cuán fácil es descubrir paradojas detrás de la superficie del sentido común (tal como se mostró en la Sección A4).

Siempre ha constituido una objeción importante a las teorías de la coherencia el hecho de que la gente tiene la capacidad de desarrollar extensas narraciones coherentes que no tienen relación con su entorno y cuya coherencia es seguramente insuficiente para tornarlas objetos adecuados de creencia. El coherentismo radical de Keith Lehrer parecía en sus primeros estadios[11] expuesto a este problema de desvinculación de la realidad. Sin embargo, más recientemente[12] Lehrer ha hecho algunos mejoramientos importantes. En primer lugar se reconocen ahora dos formas de justificación. La justificación personal sigue siendo muy subjetiva y aislada del mundo: uno se ve personalmente justificado a aceptar una proposición p sii p es coherente con un sistema *corregido* propio que se obtiene eliminando todo lo que se ha aceptado en virtud de metas carentes de mérito epistémico: por ejemplo, por codicia o por orgullo. Detrás de tal justificación personal, también tenemos ahora la justificación *verífica* [*verific*], y esto requiere que se acepte la coherencia con lo que queda de un sistema de aceptación corregido cuando se lo purga de toda *falsedad*. El mundo está en consecuencia mucho más "en contacto" con el sistema verífico de uno, por lo determinante de sus contenidos.

De acuerdo con la nueva teoría de Lehrer:[13]

C P es coherente con el sistema A de S sii(∀Q) [Q compite con P para S sobre la base de A) (V Q) (Q está o bien vencido o neutralizado para S sobre la base de A, en tanto competidor de P)].

[11] Por ejemplo en su libro *Knowledge*.
[12] Por ejemplo en su artículo "The Coherence Theory of Knowledge".
[13] Lehrer, "The Coherence Theory of Knowledge", pág. 11.

Las novedades importantes yacen en la noción de una proposición que es vencida; la de ser neutralizada; y la de que dos proposiciones compiten. Todas estas nociones son ahora definidas en términos de la siguiente locución primitiva:[14]

R Es *más razonable* para S aceptar que p bajo la suposición de que c, que aceptar que q bajo la suposición de que d, sobre la base del sistema A.

Por tanto, está claro que el tipo de coherencia definido por C no puede servir como una fuente básica de estatus epistémico normativo. Que algo sea "más razonable" que otra cosa es eso mismo una cuestión normativamente epistémica. En consecuencia, la coherencia definida por C no puede proporcionar una explicación básica del estatus epistémico positivo de que goza P en relación a S con el sistema A.

Sin embargo, aún hay un sentido según el cual un tipo de coherencia probabilística subyace a la justificación incluso bajo la nueva teoría, pues de acuerdo con ella: *ceteris paribus*, cuanto más probable es un enunciado, más razonable es aceptarlo, donde la probabilidad aquí esta condicionada al sistema de aceptación pertinente propio.

Surgen cuatro preguntas principales acerca de la teoría de Lehrer.[15] En primer lugar, no está claro a qué aludimos con el término "aceptación". Se dice que es pariente de un término realizativo y se dice que es muy distinto de "creencias" en su intensión y extensión. Se supone que la aceptación es algo más sujeto a nuestro control voluntario y más explícitamente consciente que la creencia. Pero, ¿acepta uno en un momento dado sólo lo que uno en forma consciente, efectiva [*occurrently*] y voluntaria "acepta" en ese momento? ¿Y qué *constituye* el aceptar? ¿Requiere una emisión de "acepto" o la emisión consciente o deliberada de otro signo apropiado? ¿O requiere algún acto mental explícito en ese momento? Cuanto más voluntaria y consciente se requiere que sea la aceptación más sutil [*thin*] es nuestro sistema de aceptación. Pero el sistema de aceptación determina lo que sabemos y con un sistema de aceptación demasiado sutil sabríamos demasiado poco.

Mi segunda pregunta concierne al tipo de probabilidad condicional que se supone genera conocimiento. Se dice que ésta consiste en la probabilidad condicional en un sistema de aceptación purificado. Pero supongamos que el sistema de aceptación purificado contiene las aceptaciones A(p) y A (es altamente probable que uno esté en lo correcto en A(p)). Supongamos que estas aceptaciones sólo se conservan por ca-

[14] *Ibid*, pág. 9.

[15] Al responder estas preguntas en mis conferencias en el Epistemology Institute, Lehrer me escribió algunas réplicas prometedoras.

sualidad y supongamos que el sistema de aceptación ha sido purgado de montones y montones de falsedades incluyendo la mayor parte de nuestras pretensiones de alto nivel acerca de nuestra propia confiabilidad. ¿No será la proposición de que p altamente probable condicionada al sistema de aceptación? Pero, ¿cuán plausible es suponer que uno podría por ello saber o estar justificado? (Aquí necesitamos escuchar algo más acerca de la cuarta condición del conocimiento.)

Mi tercera pregunta concierne a las carencia de cualquier requisito de coherencia mutua entre los miembros coordinados de un sistema de aceptación propio. ¿Puede un mero montón disperso de aceptaciones resultar en conocimiento e incluso en justificación, en la medida en que haya coherencia "arriba-abajo"? ¿No tendremos también necesidad de coherencia "lateral" entre los miembros del sistema en el mismo nivel doxástico?

La pregunta cuarta y final vuelve al problema de la separación [*detachment*]. Supongamos que el sistema de aceptación propio puede resolver las tres preguntas previas: que es altamente coherente, etc. ¿No podría aún entrar en colisión en algún sentido importante con toda nuestra experiencia en ese momento? ¿Y puede aún generar conocimiento y justificación en ese caso?

La concepción de Lehrer y la mía han convergido de manera creciente. En primer lugar he concordado con él cada vez más sobre la importancia de la coherencia. Ambos de manera independiente también hemos enfatizado el valor explicativo del ascenso doxástico, así como la necesidad de una distinción entre el conocimiento reflexivo y el conocimiento animal. El valor del ascenso doxástico puede ser apreciado, por ejemplo, en conexión con una evaluación del lugar de la coherencia en la epistemología. Consideremos el "origen referencial" proporcionado por el haz yo/ahora [*I/now cluster*], alrededor del cual se organiza gran parte de nuestro sistema referencial. Reemplacemos sistemáticamente los conceptos yo y ahora en su sistema de creencias por algunos conceptos S y t arbitrarios (digamos *el portador de tal y tal número de documento de identidad* y *el 1 de enero de 1990*). Tal "transferencia del origen referencial" lleva al siguiente argumento en contra del coherentismo. Si su sistema de creencias originario era en gran medida coherente, entonces el nuevo lo será aproximadamente en la misma medida: *a menos* que exijamos para el tipo correcto de coherencia (la coherencia suficientemente abarcativa) que haya un ascenso doxástico, el suficiente para proporcionarnos una perspectiva epistémica acerca del propio cuerpo de conocimiento. Esta exigencia bastará para enfrentar "el argumento de transferencia del origen referencial" en contra de la cohe-

rencia. Pero por supuesto cualquier exigencia tal de ascenso doxástico con una perspectiva epistémica probablemente pondrá una barrera a los niños y a los animales más bajos en la escala ante el tipo de conocimiento que tal ascenso hace posible. En consecuencia debemos distinguir tal conocimiento "reflexivo" del mero conocimiento "animal" (y uno podría inclusive admitir el tipo de "conocimiento" servomecánico que atribuimos a los termostatos y a las puertas de los supermercados). El confiabilismo es quizás mejor comprendido como una explicación de tal conocimiento animal, aunque los problemas de la generalidad y del demonio maligno aún necesitarían ser enfrentados.

Todavía quedan cuatro preguntas a la manera específica en que Lehrer desarrolla su coherentismo. Las primeras tres pueden resultar contestables apelando a algunos rasgos no considerados de la teoría de Leherer o bien mediante ajustes técnicos de la misma. La pregunta cuatro parece de más peso, y se ha lanzado muchas veces sobre el coherentismo (especialmente como se la desarrolla en las tradiciones analíticas, comenzando con Neurath; aunque Bradley es otra cuestión en este punto y puede difícilmente ser acusado de descuidar la experiencia). Así llegamos al tipo de postura cuya oposición al coherentismo ha girado desde hace tiempo sobre su percatación vívida de la experiencia como un factor crucial de nuestro conocimiento empírico.[16]

3. Fundacionalismo internalista.

Aquí hay dos formas principales: a) el evidencialismo y b) la criteriología.[17]

16 Supongamos que de alguna manera la experiencia pudiera ser ubicada *dentro* del marco cuya coherencia justifica a sus creencias miembro. Eso seguramente mitigaría y podría incluso resolver el problema de la separación de la experiencia del coherentismo. Pero si con "coherencia" hemos de hacer más que magia verbal, sin embargo, la propuesta debe llegar con una concepción de la experiencia adecuada para permitir que tenga un lugar en los marcos coherentes. Y eso parecería significar una concepción de acuerdo con la cual la experiencia es en una importante medida de caracter *proposicional*. (Trabajos recientes que apuntan a tal concepción incluyen "Perceptual Representation" de Michael Pendlebury y mi propio "Experience and Intentionality".) Pero aun así probablemente seguirá habiendo relaciones tales como las del dolor (no proposicional) con la creencia de que uno se siente dolorido, las que inducen a la justificación sin ser en ningún sentido reconocido, relaciones de coherencia y exigen simplemente una concesión franca al fundacionalismo tradicional.

17 Las dos variedades de fundacionalismo a ser consideradas son ambas "internalistas", nuevamente, porque cada una ubica sus fuentes básicas de justificación epistémica *dentro* de la mente del creyente (excepto por supuesto para los principios necesarios y *a priori* que se supone son internalísticamente accesibles a través del pensamiento o la reflexión).

a. Evidencialismo

Esta es la concepción según la cual hay una relación entre las proposiciones —"ajustarse" o "ser apoyada" o cosas sejemantes— tal que un proposición está justificada para uno sii se "ajusta" o "está apoyada por" las evidencias relevantes que uno "tiene". Este tipo de enfoque ha estado implícito desde hace mucho tiempo en los escritos de Roderick Chisholm y recientemente ha recibido una defensa explícita por parte de Richard Feldman y Earl Conee.[18]

En la medida de lo que puedo ver no hay nada que sea francamente incoherente con el evidencialismo. Uno puede definir nociones de justificación epistémica de esa manera; y uno puede luego agregar exigencias bien fundadas para el conocimiento: a saber, que para saber que p uno debe creer que p sobre la base de las pruebas en su favor, que uno tiene y a las que p se ajusta. Sin embargo, una cuestión importante para este enfoque es el de nuestras perspectivas de éxito al definir una relación apropiada de ajuste entre proposiciones sin hacerlo en referencia a lo que los pensadores podrían confiablemente creer en diversas circunstancias. Permítanme mencionar tres obstáculos posibles.

En primer lugar, una teoría abstracta de la confirmación enfrentaría el problema de la proyectabilidad. Las relaciones de confirmación parecerían pertenecer no sólo a las formas de los relata sino también a su contenido conceptual: el azul y el verde serían permitidos; pero el verdul y el azulerde no lo serían. (Aquí quizás uno podría tratar de restringir los conceptos admisibles a aquellos que en cierta manera son aptos para uso humano confiable y eso por supuesto iría más allá de la teoría abstracta.)

En segundo lugar y quizá de manera más seria, la teoría del ajuste tendría que tratar con las relaciones entre la experiencia y las creencias introspectivas o perceptuales. Consideremos sólo el problema más simple de la relación entre la experiencia y las creencias introspectivas. Algunas experiencias en algún sentido "se ajustan directamente" con algunas creencias introspectivas. Pero no todas las experiencias se ajustan directamente a las creencias introspectivas que las describen de manera correcta. Así, mi creencia de que en el centro de mi campo visual hay un triángulo blanco que está contra un fondo negro se ajustaría a la experiencia correspondiente. Pero mi creencia en que mi campo visual contiene una figura blanca de veintitrés lados sobre un fondo negro *no* se ajustaría directamente a esa experiencia. Si tuve esta última

18 "Evidencialismo" de Feldman y Conee.

creencia simplemente sobre la base de esa experiencia, mi creencia podría aún estar mal fundada y no ser un candidato para el conocimiento.

Posiblemente la noción de una facultad confiable o de una virtud, es más básica que la de *ajuste*. Parece concebible que si alguna vez desarrolláramos una teoría del ajuste, ésta no sería una teoría puramente *a priori* y abstracta, previa a la epistemología, sino antes bien una teoría *a posteriori* que depende de lo que somos capaces de descubrir acerca de nuestra propia competencia epistémica. (Esto no quiere decir que la lógica deductiva o el cálculo de probabilidades sea por ello derivativo. *Estas* teorías podrían aun ser *invocadas* al explicar los mecanismos y las facultades confiables.)

Un tercer problema con el evidencialismo se relaciona con el segundo. John Stuart Mill a menudo objetaría a las toerías morales "intuicionistas" sobre la base de deplorar sus listas de intuiciones "al por menor" sin unidad aparente, endilgándoles así el problema de la "dispersión" [*scatter*]. Supongamos que el evidencialismo se detiene en un conjunto disperso de principios. Por ejemplo, supongamos que incluye principios que admiten el verde y el azul pero que prohíben el azulerde y el verdul, y supongamos que incluye principios que permiten la introspección directa de la triangularidad pero no la introspección directa de la octogonalidad o del tener veintitrés lados. Obviamente habría entonces un problema de dispersión —y esto no toma en cuenta aún las vinculaciones experiencia-introspección apropiadas para los extraterrestres—. El problema es que si sostenemos el nivel abstracto de *ajuste* como *fundamental*, podemos entonces carecer de los recursos para obtener una unidad teórica mayor.[19]

b. La criteriología

John Pollock es un fundacionalista internalista que ha reconocido el problema de la unidad teórica. Ahora él la considera el problema más serio que una teoría puede enfrentar, aparte de la falsedad lisa y llana. Sin embargo, su solución no es volver al externalismo o al coherentismo, sino profundizar la criteriología que él siempre ha preferido. Su búsqueda de una unidad más profunda incluye los siguientes elementos: i) la noción de que los conceptos se definen por sus condiciones de justificación; ii) la pretensión de que las reglas epistémicas

19 La tercera edición de la *Teoría del conocimiento* de Chisholm (por aparecer) reconoce tales dificultades y ofrece soluciones.

son reglas de justificación *prima facie* o de superación de tal justificación; iii) la concepción de que las reglas epistémicas son reglas *mediante las cuales razonamos* y iv) la tesis de que nuestra aceptación de tales reglas es esencialmente implícita y procedimental y que alcanza la conciencia sólo a través de la persistente reflexión de la epistemología.[20]

Pollock ahora usa una analogía con la conducción de una bicicleta para explicar el tipo de unidad que él ve en la criteriología. Un ciclista también corporiza reglas procedimentales que puede ocasionalmente superar y estas reglas también son en su mayor parte implícitas y subconscientes y tienen además un contenido normativo. Lo que unifica tales reglas, más aún, es simplemente que especifican cómo uno conduce una bicicleta (correctamente y en gran medida de hecho).

Tengo algunas dudas acerca de la analogía entre razonar y conducir una bicicleta y apuntan aproximadamente a esto. El buen conducir una bicicleta tiene un contenido y un significado externo a las reglas pertinentes. Pues conducir bien una bicicleta puede ser descripto en una forma externa-a-reglas tales como la siguiente: atravesar el espacio en una bicicleta propelida por el propio pedaleo evitando caídas, etc. Y a reglas tales como las de girar el manubrio en la dirección hacia donde uno se está cayendo, etc. se les da una unidad real iluminadora a través de su servicio al fin externo que consiste en conducir de un modo armónico.

Pero parece que otra cosa ocurre con el razonamiento cuando se lo enfoca desde el punto de vista de la criteriología. ¿Cuál es el resultado de una porción de razonamiento? Usualmente es alguna actitud cognitiva con respecto a uno o más conceptos. El problema ahora es que para la criteriología hay una conexión interna y necesaria involucrada en *tal* razonamiento y en *tal* actitud hacia *esos* conceptos. Pues los conceptos en cuestión son *definidos* como los conceptos con respecto a los cuales uno justificablemente toma *tal* actitud mediante *tal* razonamiento en *tales* circunstancias.[21] La unidad de la criteriología no es la unidad del conducir una bicicleta, en consecuencia, sino en el mejor de los casos la unidad del ajedrez. Las reglas del ajedrez son constitutivas de ese juego así como para la criteriología las reglas del razonamiento son constitutivas del razonamiento con *nuestros* conceptos. Dado que para la crite-

[20] En su nuevo libro *Contemporary Theories of Knowledge*.

[21] Digresión: ¿No puede alguna gente razonar sistemáticamente mejor que otra al alcanzar las mismas creencias? Por cierto gente diferente puede tener maneras diferentes de *adquirir* las mismas creencias (aunque no *todas* esas maneras pueden calificarse de "razonamiento"). Sin embargo recordemos en conexión con esto los items iii) y iv) en el parágrafo con que comienza esta sección.

riología no hay una cosa tal como el buen razonamiento con nuestros conceptos que sea comprensible al margen de estas reglas, las reglas pueden entonces ser unificadas mediante su servicio a tal buen razonamiento. Para la criteriología el buen razonamiento con nuestros conceptos se define por sus reglas, así como el ajedrez se define por sus reglas. ¿Cuál *es* entonces la unidad del ajedrez? Pues ésa es la unidad que la criteriología debería esperar encontrar en sus reglas epistémicas. Hasta donde puedo ver, la unidad del ajedrez es la de una práctica inventada, inventada y adoptada porque armoniza bien y define una actividad desafiante y entretenida. No parece haber otro *quid* en el ajedrez que el ser una actividad reglada constitutivamente, que es un desafío entretenido para seres que tienen aproximadamente nuestra inteligencia. Pero es difícil creer que no haya mejor manera de pensar a la razón. Es difícil ver a la razón como inventada convencionalmente, y no puedo verla como constituida por un conjunto de reglas que se mantienen juntas sólo por su ajuste mutuo en aras de un desafío entretenido para los seres humanos.[22]

4. Perspectivismo de virtud

a. Epistemología con diseño teístico

Requerir una conexión veritativa para la justificación epistémica está esencialmente en el camino correcto según Alvin Plantinga, pero él es consciente de los problemas de este enfoque, tales como el problema de la generalidad.[23] Su manera intrigante y novedosa de enfrentarlos consiste en trazar sus recursos teísticos para una epistemología de facultades. Esencialmente ésta es una concepción según la cual una creencia se justifica o se ve garantizada si y sólo si deriva del funcionamiento adecuado de ciertas facultades del creyente.

> Esto, según lo entiendo, es la raíz básica de la idea de un funcionamiento adecuado: un objeto está funcionando adecuadamente si y sólo si está funcionando de la mane-

[22] La controversia externalismo/internalismo ha aparecido en las últimas dos secciones pero sólo de manera parcial e indirecta. Para una concepción más completa y mejor centrada de ella y de cuestiones relativas, tales como la naturaleza de la justificación epistémica, véase "Concepts of Epistemic Justification", e "Internalism and Externalism in Epistemology" de Alston y mi propio "Methodology and apt Belief". Una defensa adicional del internalismo fundacionalista puede encontrarse en *Empirical Justification* de Paul Moser.

[23] . "Epistemic Justification" y "Positive Epistemic Status and Proper Function" de Plantinga.

> ra en que fue diseñado para funcionar. Pero entonces debemos agregar una calificación a la idea de que el estatus epistémico positivo es una cuestión de funcionamiento adecuado, pues es suficientemente claro que las facultades de S podrían estar trabajando adecuadamente aun cuando las creencias de S no tuvieran un estatus epistémico positivo para él. Las facultades de S podrían haber sido diseñadas por un demonio maligno cartesiano que se complace con la decepción y encuentra que es divertido contemplar a las criaturas que están tanto sistemáticamente engañadas como orgullosas de su estatus de señores epistémicos del universo, o quizás las facultades epistémicas de S han sido rediseñadas por un científico de Alfa Centauro que no se preocupa en absoluto por la relación de dichas facultades con la verdad. Así aún cuando digamos que las facultades de S están trabajando adecuadamente, no se sigue que S tenga un estatus epistémico positivo para sus creencias. Lo que tenemos que agregar es lo que la concepción teística agrega: que nuestras facultades han sido diseñadas por un ser que desea capacitarnos para lograr creencias verdaderas con respecto a una rango amplio y variado de tópicos y áreas.[24]

En consecuencia ésta es una concepción de un Diseñador de Facultades (DF) (*Designer Faculties*).

DF conduce al problema del demonio epistémico, pero Plantinga, como sabemos, se propuso tratar con el demonio, y exigiría una explicación de nuestro libre mal uso de nuestras facultades y del engaño debido a los ángeles caídos.

La sutil posición de Plantinga se presenta en contra del retroceso no sólo del teísmo sino también de un estudio crítico detallado de las posiciones alternativas.[25] Aquí quisiera destacar solamente un aspecto importante de la estrategia de Plantinga: la apelación a la intencionalidad al tratar con el problema de la generalidad. Es el plan del diseño en la mente del Diseñador lo que determina qué tipos de procesos son relevantes en la evaluación de la justificación. Tal apelación a la intencionalidad me parece la manera de progresar en problemas tales como el de la generalidad y el de las alternativas relevantes. Pero propongo una apelación a la intencionalidad que no recurra al Plan del Diseño y aduzca sólo la perspectiva epistémica de uno mismo como conocedor reflexivo, la misma perspectiva epistémica usada antes de defender una apelación a la coherencia en epistemología.

b. Las virtudes intelectuales en contexto

Hay un tipo de relatividad contextual incorporada en nuestro concepto de conocimiento dada la concepción de que nuestras facultades o

[24] "Epistemic Justification", pág. 15-16 de Plantinga.

[25] Plantinga, *Ibid.* Este material y material relacionado aparecerá bajo el título *Warrant*.

virtudes nos dan conocimiento sólo si trabajan adecuadamente en un ambiente apropiado.[26] Pero, ¿qué poderes o habilidades capacitan así a un sujeto para lograr conocimiento o al menos justificación epistémica? Estos presumiblemente serán poderes o capacidades para distinguir lo verdadero de lo falso en cierto campo temático y de llegar a la verdad y evitar el error en ese campo. Nuestro poder o capacidad deberían presumiblemente hacer que uno, normalmente al menos, en el hábitat ordinario propio, o por lo menos en circunstancias ordinarias propias, cuando realizara tales juicios, creyera lo que es verdad y *no* creyera lo que es falso en lo que concierne a las cuestiones de ese campo. Consideremos a fines comparativos un tiro de golf en un complejo único de circunstancias que incluye un grupo de árboles que obstruyen el hoyo y un árbol alejado hacia un costado: la pelota rebota en el árbol del costado y hace hoy en 1. En relación a este conjunto altamente específico de circunstancias, éste es por supuesto un tiro efectivo. ¿Le da esto al tiro algún valor, empero, como tiro a ser aprendido, practicado y admirado? Por supuesto que no, pues es improbable que las circunstancias en cuestión se repitan en la trayectoria de ningún golfista. Y aun cuando ocurriera que se repitieran en cada juego en la carrera de alguno, esto sería precisamente un accidente fantástico que uno no podría haber esperado con ninguna seguridad razonable y que otros golfistas no pueden esperar en sus propias carreras.

Algo similar ocurre con las facultades cognitivas. Una cierta respuesta doxástica a estímulos dados puede ser exitosa en un complejo de circunstancias muy especial. Tomemos a un sujeto que cuando escucha los cañonazos de la obertura 1812 de Tchaikovsky cree que un gran objeto gris está cerca de él mientras por coincidencia hay un elefante en las cercanías, de cuyo cuello cuelga una radio que está sintonizada en una estación clásica que en ese momento ejecuta ese mismo pasaje de la obertura. En relación a este conjunto altamente específico de circunstancias, por supuesto resulta excelente tener tal mecanismo doxástico. ¿Se le da por ello algún crédito, sin embargo, como una facultad a ser tenida, desarrollada, ejercitada, conservada y admirada? Por supuesto que no, dado que es muy improbable que las circunstancias en cuestión se repitan con suficiente frecuencia en la vida de alguien. Y si ocurriera que se repitiesen a menudo para alguien, éste sería sólo un accidente fantástico que alguien no podría haber esperado con ninguna seguridad razonable y que otros no podrían esperar para sí mismos.

[26] Cf.mi "Knowledge and Intellectual Virtue". También "Epistemic Justification" y "Positive Epistemic Status and Proper Function" de Plantinga.

Aun cuando ese mecanismo doxástico fuera efectivo para un sujeto particular, su uso en la comunidad en general podría ser epistémicamente indeseable. Lo que es más, aunque el uso de ese mecanismo por parte de la comunidad fuera un éxito, esto sería sólo una cuestión de suerte, lo que no la transforma en una auténtica facultad cognitiva para esa comunidad. Para transformarse en una facultad necesita algo más que un éxito meramente accidental. Un mecanismo doxástico que lleve de ciertos tipos de "inputs" I a ciertos tipos de creencias $C_r(I)$, es una facultad cognitiva relativa a una comunidad epistémica K sólo si esa comunidad está en circunstancias tales que sus miembros normalmente no *estarían* llevados causalmente a una creencia $C_r(I)$ por parte de un input I a menos que la creencia $C_r(I)$ fuera verdadera.

Hemos llegado a la concepción de que el conocimiento es una creencia verdadera a partir de la virtud intelectual, creencia que se muestra correcta en razón de la virtud y no meramente por coincidencia. Para el conocimiento reflexivo uno necesita además una perspectiva epistémica que le permita creer por su fuente en alguna virtud o facultad propia. Uno confía en su propia corrección, sosteniendo que su creencia es correcta por originarse en una facultad o virtud confiable.

Las virtudes son ya sea fundamentales o derivadas. Las virtudes fundamentales están involucradas ya en las creencias del niño acerca de las redes causales y espaciotemporales de cuerpos y acontecimientos que lo rodean. Incluso el dominio del niño de su propio cuerpo, su creciente repertorio de destrezas físicas y su primera adquisición de un lenguaje público, pueden ser vistos como exigiendo ya la adquisición o activación de tales virtudes fundamentales.

Surgen muchas preguntas, y aquí tomaremos sólo algunas de las más prominentes. Uno tiene una virtud intelectual o una competencia, se nos dice, si y sólo si uno probablemente creería la verdad y evitaría el error en cierto campo F de proposiciones en ciertas condiciones C. Pero es fácil trivializar las restricciones ausentes sobre C o F.Así para cualquier proposición P, sea F precisamente [P, no-P] y sea C la condición según la cual: uno-cree-P sii P- es - verdadera y uno -cree- no-P sii no-P - es - verdadera. Entonces, la virtud correspondiente arrojará de manera impecable verdad y sólo verdad evitando el error sin fallar. Como resultado *cualquier* creencia verdadera derivará del ejercicio de una facultad impecable.

Se requieren por tanto restricciones sobre C y F. Como mínimo para que S crea P en t a partir de la virtud intelectual, tiene que haber un campo de proposiciones F tales que P está en F, y tiene que haber también condiciones C tales que S está en C en t (con respecto a P), y

tales que probablemente S esté en forma nomológica (pero no tautológica) en lo correcto si S cree una proposición en el campo F cuando está en las condiciones C.

Para el conocimiento reflexivo uno no sólo debe creer a partir de la virtud. Uno también tiene que percatarse de hacerlo. Por supuesto que uno no necesitaría saber con precisión y detalle el carácter exacto de las C y F relevantes. Sin embargo, alguna captación de ellas es necesaria, aunque sólo sea esquemática y genérica. Así puede parecer que hay un objeto redondo y rojo ante tí y puedes tener razón para pensar que para los objetos medianos a la luz del día y que están aproximadamente a la distancia de un brazo (C), sería probable que tú estuvieras en lo correcto acerca de sus formas y colores (F) si te guiaras por tus percepciones. En la medida en que las condiciones sigan siendo en lo relevante como aquellas del pasado cuando fuiste guiado por tus percepciones, a la luz del día, acerca de tales asuntos; todo bajo la suposición, admisible en el contexto, de que tales condiciones *permanecerían* constantes a menos que uno tuviera algún signo en contrario.

Esto vale para las virtudes relativamente fundamentales involucradas en el conocimiento perceptual de los colores y de las formas cuando hay buena luz, etc. Las virtudes *derivadas* son virtudes que se adquieren mediante el uso de otras más fundamentales tales como cuando uno aprende cómo leer y usar un instrumento a través de la enseñanza de un amigo o a través de la lectura de un manual o a través de los métodos empíricos de prueba y error. Las virtudes derivadas se correlacionan con los pares campo-(F)/ condición-(C); en ese aspecto son afines a las virtudes fundamentales. Por cierto, una virtud intelectual se *define* como una aptitud para seleccionar la verdad y evitar el error dentro de cierto campo F de proposiciones y en ciertas circunstancias C.[27]

Las virtudes verdaderamente fundamentales pueden ser en gran medida innatas. En cualquier caso, las virtudes más derivativas se derivan a través del ejercicio de las más fundamentales. Ninguna arrojará conocimiento reflexivo sin apelar a la perspectiva epistémica propia.

Las virtudes derivadas se basan de una manera u otra en las correlaciones establecidas. La correlación se establece o bien por inducción enumerativa, como en la agricultura primitiva, o por razonamiento teórico, el que supone ciertas condiciones de ligadura tal como en el uso

[27] Así, de cualquier modo uno puede definir las facultades generativas: la percepción, por ejemplo, o la introspección o la razón intuitiva. Las facultades de transmisión tales como la memoria son una cuestión distinta.

de los instrumentos ordinarios. En ambos casos, una vez establecida puede ser transmitida oralmente, el uso de la correlación sigue dependiendo epistémicamente de la presencia de las condiciones en relación a las cuales fue originariamente establecida o luego sostenida. Y estas condiciones, se supone, estarían destinadas a continuar en ausencia de algún signo en contrario.[28]

Quedan aún diversos problemas. Se plantearán ahora algunos con respecto al intuicionismo y la deducción, pero de hecho se aplican también a la memoria y quizá incluso a la introspeccción.

En primer lugar, supongamos que estamos intuyendo o deduciendo alegremente, sin cuidado y con poca o ninguna autoconciencia. Supongamos que algunos de los "intuires" [*intuitings*] o "deducires" [*deducings*] que vamos haciendo son sólo ostensibles y no reales (de manera que no es realmente nuestra facultad lógica para detectar necesidades simples la que está trabajando sino más bien algún otro mecanismo que no importa cuán estrechamente relacionado con él esté, no es exactamente el mismo). Las proposiciones así falsamente "intuidas" podrían incluir por ejemplo alguna acerca de peluqueros o de montones o acerca de la autoinclusión de las clases (¿O es quizá después de todo la misma intuición lógica la que nos lleva con frecuencia a lo correcto pero también nos descarría en algunas ocasiones, como sucede en las paradojas recién citadas? Si esto es así, tomemos un caso de deducción ostensible que es de hecho —en cierto punto crucial— no estrictamente una deducción sino más bien un desacierto por no estar atentos.)[29] ¿No es plausible que nuestra justificación epistémica para las intuiciones irreales y para las conclusiones deductivas irreales podrían parecer tan buenas como lo son muchas de las intuiciones reales y las conclusiones deductivas reales? Pero dado que las intuiciones y deducciones irreales pueden ser consideradas como no resultantes de la intuición racional o de la deducción racional en absoluto, se sigue planteando la pregunta de cómo podríamos explicar la justificación epistémica de aquellas intuiciones y deducciones irreales. Una manera en que *no* lo podríamos explicar es por supuesto la de atribuir las intuiciones y deducciones irreales a cualquier auténtica facultad de la intuición racional o de la deducción racional. Pues, por hipótesis, no son estas facultades las que ge-

[28] Esta suposición de "normalidad" si es que no hay ningún signo en contrario, es un tema recurrente del conocimiento empírico. Variaciones ulteriores aparecen en mi "Presuppositions of Empirical Knowledge". Véase también "Theory of Questions, Epistemic Powers and the Indexical Theory of Knowledge" de Castañeda.

[29] Considero este tema en "Knowledge and Intellectual Virtue".

neran las falsas intuiciones y deducciones. Aquí entonces hay un primer problema que necesitamos enfrentar.

Un segundo problema involucra las intuiciones y deducciones *reales* de alquien cuyas intuiciones o deducciones ostensibles a partir de intuiciones resultan prácticamente siempre mostradas como ostensiblemente falsas. ¿Podemos atribuir plausiblemente algún estatus epistémico muy alto a sus pocas intuiciones reales y a las deducciones reales realizadas a partir de ellas? ¿Podemos incluso ir tan lejos como para atribuirle conocimiento en los casos raros en que sus intuiciones ostensibles y sus deducciones a partir de ellas resultan reales y verdaderas?

c. Perspectivismo epistémico

Nuestros dos problemas nos llevan nuevamente a una concepción del "perspectivismo epistémico" de acuerdo con la cual la justificación más profunda, reflexiva de nuestras creencias ostensiblemente generadas por una facultad determinada deriva de una indiferencia explicativa que atribuye esas creencias a las facultades de las cuales éstas ostensiblemente derivan. Dado que los productos de tales facultades son muy probablemente verdaderos, esto nos ayuda a su turno a mantener nuestra fe en las creencias particulares en cuestión. Y ayuda a incorporar a aquellas creencias de modo coherente a un corpus que ya incluye la creencia en la confiabilidad de las facultades correspondientes. Por tanto, cuando uno acepta una memoria ostensible m, la justificación que uno tiene para aceptar lo que uno acepta no puede siempre derivar de una operación de la memoria, pues algunas veces la memoria ostensible es *meramente* ostensible. ¿Qué da cuenta entonces de nuestra justificación en tales casos? Lo que nos justifica a aceptar la memoria ostensible propia m en casos tales, es, sugiero, una metacreencia en la virtud de nuestra propia memoria, la cual genera m. Esto en cuanto a nuestro primer problema, a saber, el de explicar cómo uno llega a estar justificado en creer algo que es ostensiblemente un producto, digamos, de la memoria o de la intuición, pero que en realidad no lo es. Uno está justificado a creer en la memoria ostensible o la intuición porque uno justificadamente atribuye la creencia en cuestión a nuestras confiables facultades de memoria o intuición. La justificación que uno tiene, por tanto, deriva de una inducción explicativa que se aplica a uno mismo y a las facultades pertinentes propias.

En lo que respecta al segundo problema, nuevamente aquí podemos quizá apelar a las exigencias de coherencia para una justificación más profunda y reflexiva. Si los productos ostensibles de mi facultad os-

tensible F resultan ostensiblemente falsos en la gran mayoría de los casos, difícilmente puedo mantener mi confianza en las creencias producto, atribuyéndolas a tal facultad ostensiblemente no confiable. (Pueden plantearse cuestiones similares si la mayor parte de los productos de la facultad en cuestión resultan ser efectivamente falsos, ya sea de manera ostensible o no, pero éstos parecen constituir realmente problemas para la tesis de que uno puede obtener conocimiento mediante el uso de tal facultad, y no tanto para la tesis de que uno puede lograr justificación a través de ella.) Un ejemplo de este segundo problema es cómo explicar que alguien carece de justificación para creer en una percepción particular si muchas de sus percepciones ostensibles resultan ser falsas, pero sólo porque no son realmente percepciones en absoluto, sino que derivan de una sugestión hipnótica o de manipulación neurofisiológica. Una primera explicación es que en tales circunstancias uno no sería capaz de aceptar las propias facultades de percepción, y por tanto le estaría negada una perspectiva epistémica coherente que le permitiera admitir los resultados de cualquiera de tales facultades. Pero también hay una explicación adicional: a saber, en tales circunstancias uno no tendría auténticas facultades de percepción, dado que estas facultades si son auténticas deben capacitarnos para hacer *dos* cosas de manera confiable: en primer término, captar la verdad en el campo adecuado de la facultad y en segundo término evitar el error en ese campo. Nuestro sujeto aprobaría en lo primero pero no en lo segundo. (Y por cierto podría cuestionarse si las percepciones *ostensibles* podrían coherentemente ser ostensiblemente falsas en un porcentaje alto. ¿Cómo puede el sujeto atribuirse a sí mismo *cualquier* percepción en tales circunstancias?)

El perspectivismo epistémico es una concepción a la que uno se ve llevado en respuesta a ciertos problemas que se presentan con las teorías coherentistas de la justificación epistémica.[30] Ahora bien, el desarrollo de una epistemología de facultades nos conduce en la misma dirección. Y los requisitos del perspectivismo epistémico pueden ayudarnos también con el notable problema de la generalidad, y con el nuevo problema del demonio maligno, problemas que discutiremos ahora (en orden inverso) aunque sólo de una manera preliminar y tentativa.[31]

[30] En por ejemplo "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence".

[31] En lo que concierne al problema de la generalidad véanse "Reliability and Justification" de Richard Feldman. Con respecto al nuevo problema del demonio maligno véanse "Justification, Truth, and Coherence" de Keith Lehrer and Stewart Cohen.

d. El nuevo problema del demonio maligno

Consideremos a T un "gemelo interno" de S, situado externamente en un mundo M(T). Mientras que las facultades perceptuales de S son confiables en su propio mundo M(S), supongamos que las facultades correspondientes de T no son para nada confiables en M(T). Claramente T no tiene el conocimiento de M(T) que S tiene de M(S). Sin embargo, parece intuitivamente escandaloso negar que T en algún sentido tiene justificación para lo que cree, tal como la tiene S. La epistemología de las virtudes-cum-perspectiva ofrece la siguiente apreciación:

(i) Tanto las creencias de S como las de T están justificadas (y son relativamente aptas) pues ambas se ajustan en igual grado de coherencia y comprehensividad a sus respectivas experiencias-más-marcos de creencias.

(ii) Mientras que el marco coherente de S es lo suficientemente verdadero en general como para contener no sólo la justificación sino también gran parte del conocimiento, el marco igualmente coherente y comprehensivo de T difiere dramáticamente pues está lleno de falsedades en lo que concierne a las supuestas virtudes o facultades a las que T apela para explicar sus creencias (y además en lo que concierne a muchas otras cosas). S en consecuencia *depende* de alguna falsedad para la justificación de muchas creencias particulares que, por tanto, se ven impedidas de llegar a constituir conocimiento. (Compárese aquí el problema de Gettier.)

e. El problema de la generalidad

Todos los tipos de justificación involucran las virtudes, facultades o aptitudes cognitivas o intelectuales del sujeto. Nos preocupamos acerca de la justificación porque tiende a indicar el estado del sujeto que es importante, de interés para su comunidad, un estado de gran interés e importancia para las especies sociales que comparten información. ¿Qué tipo de estado? Presumiblemente el estado de ser una fuente de información confiable respecto de cierto campo en ciertas circunstancias. Para que esta información pueda obtenerse y para que pueda ser usada con posterioridad, sin embargo, el tipo de campo F y el tipo de circunstancia C deben ser proyectables y deben tener alguna probabilidad objetiva mínima de ser repetidos en las vidas de los miembros normales de la comunidad epistémica. Pues es a través de nuestro conocimiento de tales F y C relevantes que captamos las facultades relevantes

cuya posesión por parte de nosotros y de otros, nos convierte en informantes y conocedores confiables. Lo que es más, es precisamente captando cómo uno mismo tiene tal aptitud animal en cierto campo F bajo ciertas circunstancias C como uno puede elevarse a un nivel más alto de justificación reflexiva. Pues uno es capaz de aumentar la justificación propia en favor de P si uno puede ver la creencia propia de P como estando en un campo F y en circunstancias C, tales que uno tiene una facultad (una competencia o aptitud) para creer correctamente en el campo F cuando se dan las condiciones C. Más aún, para llegar a esta auténtica percatación de nuestras dotes animales debemos haber logrado una percatación de la tendencia persistente propia a estar en lo correcto en el campo F cuando se dan las circunstancias C. Y uno debe haber razonado que tal tendencia no puede ser un mero accidente, que en las condiciones prevalecientes uno debe haber estado de manera persistente en lo correcto mediante alguna facultad o aptitud. Uno por ello, se atribuye a sí mismo algún estado intrínseco tal que cuando surge una pregunta en el campo F y uno está en condiciones C, ese estado intrínseco ajusta las creencias de uno a los hechos en ese campo de manera que uno siempre o generalmente cree con corrección.

Para llegar a una auténtica percatación de nuestras dotes animales debemos haber logrado una percatación de la tendencia persistente propia a estar en lo correcto en el campo F cuando se dan las circunstancias C. Y uno debe haber razonado que tal tendencia no puede haber sido un mero accidente. O al menos eso es lo que sostengo. Pero hay un problema: ¿qué se requiere para que tal tendencia sea un accidente? Algunos podrían apelar aquí a la noción de diseño.[32] Mi mejor corazonada acerca de cómo entender qué es estar en lo correcto sólo por accidente no se formula sin embargo, en términos de diseño sino en términos de la perspectiva epistémica propia y de la facultad de razonamiento propia. ¿Qué hace que una nueva creencia Cr de uno en cierto campo F sea sólo accidentalmente correcta y *no* el resultado de una facultad pertinente? Mi conjetura es que esto tiene que ver con la percatación reflexiva de uno, aunque ésta permanece normalmente implícita, como fuente de la creencia Cr en la competencia epistémica pertinente o virtud intelectual propia: Normalmente, es posible que uno tenga tal percatación reflexiva sólo si uno *ha sido* persistentemente exitoso en cierto campo F y en cir cunstancias C y uno es entonces capaz de realizar una inducción o una proyección explicativa que muestre que uno es el tipo de ser que sería exi-

[32] Por ejemplo Plantinga, dado el gran papel que ya desempeña esta noción en su teoría del conocimiento.

toso en ese campo dadas las circunstancias pertinentes que han prevalecido de manera persistente. Lo que entonces convierte a la nueva creencia Cr en sólo *accidentalmente* correcta es el hecho de que esas circunstancias pertinentes C se siguen dando sólo accidentalmente en relación con su haberse dado en los muchos casos previos a partir de los cuales uno realizó la inducción o proyección explicativa propia acerca de la propensión propia a estar en lo correcto en esas circunstancias. Y que las circunstancias C sigan dándose sólo accidentalmente es cuestión de que siguen dándose por razones que son diferentes en un sentido importante de las razones por las que fueron sostenidas en los casos a partir de los cuales uno realizó la inducción.

Como un ejemplo simple del fenómeno, supongamos que hemos establecido nuestras credenciales como jueces de la forma de ciertos objetos reflejados en una pantalla, pero que los lentes en nuestros ojos distorsionan. Aunque de manera sorprendente y sin que nadie lo sepa, las imágenes en la pantalla sufren a su vez una distorsión que compensa la anterior. En tales circunstancias, el próximo juicio por supuesto sería correcto sólo por accidente y no representaría conocimiento. Aquí nuestro éxito pasado se ha debido a un desarrollo estable de cada uno de los dos procesos causales (uno correspondiente a nuestros ojos, etc; y otro correspondiente al mecanismo de la pantalla). Ahora bien, cada uno de estos procesos sufre un cambio brusco que no puede integrarse suavemente con su desarrollo previo, coincidiendo sin embargo ambos, sin razón más profunda discernible, de manera tal que la base para nuestro éxito sigue estando presente. La base —contenida en la circunstancias C— permanece, pero por razones que son diferentes en un sentido importante de las razones por las que fue sostenida en los casos del pasado en que tuvimos éxito. Y las razones parecen diferentes en un sentido importante porque aparentemente no surgen de la operación de las mismas regularidades estables, no importa cuán profundo uno indague. De acuerdo con esta concepción, los accidentes que son meras coincidencias derivan de irregularidades en los procesos causales (por ejemplo, en al menos un proceso tal), irregularidades que carecen de toda explicación que sea suficientemente accesible mediante la apelación a regularidades más profundas. Traer a colación la "explicación" es por supuesto sugerir la relatividad y dependencia contextual de nuestra noción de accidente que es una mera coincidencia. En los ojos de Dios puede no haber accidentes tales. (Y aun se nos deja con una especie de engaño: "*suficientemente* accesible" lo que significa presumiblemente "suficientemente accesible para los supuestos conocedores

o para aquellos a quienes se atribuye conocimiento, o quizás para ambos".)

Ahora bien, en lo que concierne al problema de la generalidad, ¿qué tendremos que decir acerca del campo F y de las condiciones C en relación a las cuales uno puede lograr una justificación animal pertinente, a través de la propia tendencia a estar en lo correcto en F y en C? ¿Qué restricciones pueden imponerse apropiadamente en F y en C? Tales restricciones deben prestar atención a un objetivo doble: a) que F y C no se formulen de forma tan específica como para que uno esté siempre perfectamente confiado y justificado cada vez que la creencia propia es verdadera; pero también b) que no se las formule de manera tan genérica como para que uno no pueda explicar cómo un sujeto puede haber tenido dos creencias, ambas derivadas de la facultad dada (por ejemplo de su visión, o más generalmente aún de su percepción sensorial), mientras una está justificada y la otra no. La solución probable ha de pensarse, según lo veo, en los requisitos que F y C deben satisfacer si (i) F y C han de ser generalizables sin pérdida de su utilidad por parte de nosotros en tanto comunidad epistémica del sujeto S (suponiendo que él es uno de nosotros —y si no es, entonces las atribuciones de conocimiento pueden necesitar ser indexadas o relativizadas a tales comunidades—); y si (ii) han de ser generalizadas sin pérdida de su utilidad por el sujeto mismo a medida que él se eleva desde el conocimiento animal hasta el reflexivo. Tal generalización es ella misma un acto intelectual que para ser respetable debe reflejar virtud intelectual. Esta virtud, más aún, está destinada a ser abarcativa [*overarching*] por encontrarse sobre nuestras otras virtudes al desempeñar el papel que le corresponde. Pues su materia prima es de dos tipos: primero usa los resultados de las virtudes o facultades subordinadas, por ejemplo, las creencias observacionales específicas producidas por nuestros sentidos, y en segundo lugar usa *también* los hechos sobre los que han operado exitosamente tales virtudes subordinadas en diversos campos y en diversas condiciones. Esta virtud abarcativa es pues una facultad de facultades, una facultad que usa nuestras dotes animales brutas para elevarnos por encima del nivel y hacer de nosotros el animal que es racional.[33]

[33] La proporción de espacio ofrecida aquí al perspectivismo de virtud no refleja mi estimación de su importancia sino sólo el hecho de que esta concepción, la mía propia, es la que mejor conozco y puedo defender de manera más profusa.

f. Esquema sumario del perspectivismo de virtud

(i) Distingamos entre conocimiento animal (y aun servomecánico) y conocimiento reflexivo. Una creencia en p constituye conocimiento reflexivo de que p sólo si uno tiene una perspectiva del origen de esa creencia en una facultad o virtud intelectual de uno mismo. De otro modo es no reflexiva. (Por supuesto el conocimiento reflexivo humano probablemente depende en última instancia del conocimiento no reflexivo, dado que no podemos escalar infinitos peldaños de reflexión.)

(ii) Distingamos también entre la aptitud de la creencia y la justificación de la creencia. La justificación de la creencia de que p requiere el uso (implícito o explícito) de razones en favor de P. Una creencia puede ser apta, sin embargo, sin que esté así justificada de este modo: por ejemplo, si es una creencia de la memoria. El conocimiento animal generalmente será creencia apta pero sólo raramente, si es que alguna vez lo es, será creencia justificada.

(iii) La aptitud requerida por una creencia para ser calificada como conocimiento animal se explica mejor en términos de capacidad de conducir la verdad que tiene esa facultad generadora de creencias, a pesar de que aún necesitamos enfrentar el problema de la generalidad. (El conocimiento animal incluye algunos casos especiales de conocimiento no reflexivo: conocimiento perceptual, por ejemplo y ciertos tipos de conocimiento procedimental, tales como el conocimiento procedimental involucrado en ciertas destrezas o habilidades físicas.)

(iv) El perspectivismo de virtud resuelve nuestro problema de la generalidad mediante el recurso de concebir a las atribuciones de conocimiento animal como ligadas indexicalmente al contexto. Si S atribuye conocimiento animal que p a A, entonces S implica que la creencia de A en P es apta por derivar del ejercicio de una facultad que detecta la verdad lo suficientemente bien en un campo de proposiciones F en las circunstancias C, donde P está en F y A está ahora en C. Pero como ya hemos visto, no servirá cualquier F y C. Y dado que los animales más abajo en la escala son incapaces de usar inducción hipotética o explicativa, no podemos en estos casos restringir los F y C relevantes a los F y C usables por parte de *ellos*. Nuestro mejor recurso sin salirnos del perspectivismo es, por tanto, restringir tales F y C a aquellas apropiadamente usables por parte de aquel *que atribuye conocimiento* (*attributor*).

(v) El perspectivismo de virtud, en consecuencia, acepta un tipo de confiabilismo con respecto al conocimiento animal y con respecto al conocimiento no reflexivo en general. En la medida en que el conoci-

miento reflexivo depende últimamente del conocimiento no reflexivo (véase i arriba), más aún, se sigue un elemento sustancial de confiabilismo para el conocimiento reflexivo también. El conocimiento humano reflexivo depende de un nivel de conocimiento no reflexivo, donde uno se *ajusta* a un procedimiento intelectual virtuoso: *se ajusta no sólo por accidente, sin embargo, sino por la propia naturaleza intelectualmente virtuosa.* Pero aun aquí debemos restringir los F y C relevantes, bajo amenaza de desastre, y aun aquí para el perspectivismo la solución probable yace en permitir solo Fs y Cs apropiadamente usables por parte de nosotros para realizar generalizaciones razonables acerca de nuestras aptitudes intelectuales. Más aún, el metaconocimiento no reflexivo requiere que los F y C pertinentes sean accesibles y apropiadamente usados por parte del *conocedor* y no sólo por parte de quien atribuye conocimiento.

(vi) La justificación reflexiva, nuestro mejor procedimiento intelectual reflexivo, es una cuestión de coherencia de la perspectiva [*perspectival coherence*] y lo es de manera necesaria. En consecuencia, ni siquiera un demonio cartesiano podría darnos una concepción injustificada aunque apropiadamente coherente de las cosas —no importa cuántas otras de nuestras supuestas facultades (más allá de la razón que-busca-coherencia [coherence-seeking reason]) resultan ser seudo facultades que es más que lo que nos descarrían que lo que nos llevan al acierto—. ¿No parece concebible, sin embargo, que aún la razón que-busca coherencia puede en algún mundo posible, más a menudo descarriarnos que llevarnos a lo correcto? ¿Qué diremos entonces de las creencias racionales en tal mundo? Las creencias racionales serían *ineptas* en un mundo tal. Pero, ¿podrían aún estar *justificadas*? Si la justificación deriva por definición de la "aplicación" (racional, lógica, coherencial) de nuestros estándares y procedimientos lógicos e intelectuales más profundos (que necesitarían ser especificados para otorgarle más sustancia a nuestra definición), entonces en un mundo tal, los sujetos racionales estarían justificados según nuestro entendimiento. ¿Podrían sus creencias ser aún ineptas aunque justificadas? Bien, ¿no podrían sus razones en-busca-de-coherencia *ampliativas* ser *en su mayor parte* una fuente de error? Porque es difícil negar esto, nos vemos llevados a considerar la posibilidad de que un sujeto racional pueda ser conducido por el ejercicio de la racionalidad a creencias en su mayor parte erróneas y esa razón en-busca-de-coherencia *ampliativa* en sí misma puede ser inepta en algún mundo posible.

(vii) En nuestra concepción, la justificación es en consecuencia *interna* en nuestra visión —y ni siquiera un demonio maligno podría pri-

varnos de ella meramente manipulando nuestro contexto externo—. Porque la justificación es definida como la "aplicación" correcta (a través de nuestra lógica, naturalmente) de nuestros procedimientos intelectuales más profundos (lo que da a la justificación un carácter relativista e indexical).

(viii) La aptitud es sin embargo *externa*. Pues una creencia es apta sii deriva del ejercicio adecuado de la virtud —lo que significa que la proposición creída debe ser del tipo correcto, en el campo F de proposiciones y las circunstancias C deben ser correctas (circunstancias externas a menudo incluidas)—.

(ix) Adviértase la circularidad interesante. La creencia apta se define como creencia derivada-de-virtud. La virtud es cuestión de conductividad veritativa no accidental de las creencias propias en un campo F (de proposiciones) en circunstancias C (posiblemente externas). Pero hay una restricción para las Fs y las Cs apropiadas; pues deben ser Fs y Cs usables por parte de nosotros al lograr una visión *coherente* de nuestra propia economía intelectual. La coherencia, en consecuencia, ayuda a definir no sólo la justificación sino también la aptitud. ¿No podría la razón que-busca-coherencia ser ella misma inepta, sin embargo? ¿No es esto al menos concebible? Sí, parece ser concebible; pero aunque sea concebible la coherencia misma requiere que la consideremos como *falsa*. No hay aptitud sin coherencia, o sin al menos nuestro potencial para la coherencia, tal como están las cosas; pues la aptitud *se define* en términos de Fs y Cs que aseguran tal potencial. Sin embargo, aun la razón que-busca-coherencia podría *concebiblemente* resultar *in*epta, en cuyo caso nuestras creencias verdaderas más justificadas podrían no ser conocimiento —dado que derivarían de manera inepta de aptitudes intelectuales muy bajas, y serían correctas sólo por accidente—.[34]

(x) ¿Qué se requiere en suma para el conocimiento y cuáles son los roles de la virtud intelectual y de la perspectiva? Para que el ejercicio de la virtud genere conocimiento, uno debe tener alguna percatación de las creencias propias y de sus fuentes y de la virtud de esa fuente tanto en general como en las instancias específicas. Por lo tanto debe ocurrir que en las circunstancias uno creería P sii P fuera verdadera. Y esto debe ser así en virtud de un campo de proposiciones F y de condi-

[34] Discuto los problemas que se plantea en vi-ix en "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence". Para temas relacionados véase "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle" y "Realibity, Justification and the Problem of Induction" de James Van Vleve y "Epistemic Circularity" de William Alston.

ciones C, tales que P está en F y uno está en C (con respecto a P) donde uno probablemente estaría en lo correcto siempre que uno creyera una proposición en F bajo las condiciones C. Y finalmente, uno debe captar que las creencias propias reflejan de manera no accidental la verdad de P a través del ejercicio de tal virtud.[35]

BROWN UNIVERSITY

ABSTRACT

This is a "state of the art" paper on some central issues of epistemology (commissioned by *Mind* for its series of such yearly papers). It focuses on (A) Skepticism, and (B) Theories of Justification; and in each case focuses on work either published or widely discussed within the last five years. Part A discusses the work on skepticism of Robert Nozick, Barry Stroud, and P. F. Strawson. Part B discusses (1) Reliabilism, and recent writings of Alvin Goldman; (2) Coherentism, and recent writings of Keith Lehrer; (3) Internalist Foundationalism, and recent work by Roderick Chisholm, Earl Conee and Richard Feldman, and John Pollock; and (4) Virtue Perspectivism, and recent work by Alvin Plantinga and by the author.

[35] Este artículo se ha visto favorecido por los comentarios de William Alston, David Bennett, Roderick Chisholm, Alvin Goldman, John Greco, Keith Lehrer, David Martens, Michael Pendlebury y Alvin Plantinga y de unas discusiones de algunas de sus cuestiones y tesis en el NEH Epistemology Institute, verano de 1986, dirigido por Alvin Goldman y Keith Lehrer y en el Seminario de Verano del NEH dirigido por Robert Audi de 1987.

Bibliografía

Ackerman, Robert. *Belief and Knowledge*. Garden City: Doubleday., 1972.

Almedor, Robert. "Basis Knowledge and Justification." *The Canadian Journal of Philosophy* 13 (1983): 115-28.

Alston, William P. "Concepts of Epistemic Justification" *The Monist 68 (1985): 57-89.*

—."Epistemic Circularity." *Philosophy and Phenomenological Research* XLVII (1986): 1-30.

—."Internalism and Externalism in Epistemology." *Philosophical Topics* 14 (1986): 179-223.

—."Thomas Reid on Epistemic Principles" *History of Philosophy Quarterly* 4 (1985): 435-452.

—."Two Types of Foundationalism." *Journal of Philosophy* 73 (1976): 165-85.

—."What's Wrong With Immediate Knowledge?" *Synthese* 55 (1983): 73-95.

Annis, David B. "A Contextualist Theory of Epistemic Justification." *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 213-19.

Audi, Robert. *Belief, Justification, and Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.

—."Foundationalism, Epistemic Dependence, and Defeasibility." *Synthese* 55 (1983): 119-39.

—."Psychological Foundationalism." *The Monist* 62 (1983): 592-610.

Blackburn, Simon. "Knowledge, Truth, and Reliability." *Proceedings of the British Academy* (1984): 167-187.

Bogen, James. "Traditional Epistemology and Naturalistic Replies to Its Skeptical Critics." *Synthese* 64 (1985): 195-223.

Bonjour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Brueckner, Anthony L. "Losing Track of the Sceptic." *Analysis* 44 (1984): 103-4.

Castañeda, Héctor. "The Theory of Question, Epistemic Powers, and the Indexical Theory of Knowledge." *Midwest Studies in Philosophy* V (1980): 193-239.

Chisholm, Roderic M. "Epistemic Principles." *Dialectica* 15 (1981): 341-346.

—.*The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

—."Self-Profile." Roderick M. Chisholm, ed. R.J. Bogdan. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1986. 3-81.

—.*Theory of Knowledge. 3rd ed.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1988.

—."A Version of Foundationalism." *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980): 543-564.

Cohen, Stewart "Knowledge and Context." *The Journal of Philosophy* 83 (1986): 574-584.

Dancy, Jonathan. *Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

—."On the Tracks of the Sceptic." *Analysis* 44 (1984): 121-26.

Davidson, Donald. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge." Kant oder Hegel, ed. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. 423-38.

—."Empirical Content." *Grazer Philosophische Studien* 17/17 (1982): 471-89.

Dretske, Fred. "Conclusive Reasons." *The Australasian Journal of Philosophy* 49 (1071): 1-22.

—."Epistemic Operators." *The Journal of Philosophy* 67 (1970): 1007-23.

—.*Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press, 1983.

—."Reasons and Consequences." *Analysis* 28 (1970).

Feldman, Richard. "Reliability and Justification." *The Monist* 68 (1985): 159-74.

Feldman, Richard, and Earl Conee. "Evidentialism." *Philosophical Studies*. 48 (1985): 15-34.

Firth, Roderick. "Coherence, Certainty, and Epistemic Priority." *The Journal of Philosophy* 61 (1964): 545-57.

—."Epistemic Merit, Intrinsic and Instrumental." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 55 (1981): 5-23.

Foley, Richard. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Forbes, Graeme. "Nozick on Skepticism." *The Philosophical Quarterly*. 53: 43-52.
French, Peter, et al. *Midwest Studies in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.
Garrett, B.J. "Nozick and Knowledge - A Rejoinder." *Analysis* 44 (1984): 194-96.
—."Nozick on Knowledge." *Analysis* 43 (1983): 181-84.
Ginet, Carl. "Contra Reliabilism." *The Monist* 85 (1985): 175-87.
Goldman, Alan H. "Appearing Statements and Epistemological Foundations." *Metaphilosophy* 10 (1979): 227-46.
Goldman, Alvin I. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
Gordon, David. "Knowledge, Reliable Methods, and Nozick." *Analysis* 44 (1984): 30-33.
Greco, John. "A Reply to Stroud's Skeptic." *Philosophical Papers* XVI (1987): 23-39.
Haack, Susan. "Theories of Knowledge: An Analytic Framework." *Proceedings of the Aristotelian Society* 83 (1983): 143-57.
Harman, Gilbert. *Change in View*. Cambridge: MIT Press, 1986.
—.*Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.
Heil, John. "Believing What One Ought." *The Journal of Philosophy* 80 (1983): 752-64.
Hilpinen, Risto. "Skepticism and Justification." *Synthese* 55 (1983): 165-75.
Johnsen, Bredo. "The Given." *Philosophy and Phenomenological Research* 46 (1986): 483-507.
Johnson, Oliver A. *Skepticism and Cognitivism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.
Kaplan, Mark. "It's Not What You Know That Counts." *The Journal of Philosophy* 82 (1985): 350-63.
Klein, Peter D. *Certainty: A Refutation of Scepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
Kornblith, Hilary. "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory." *The Journal of Philosophy* 72 (1980: 597-612.
—.*Naturalizing Epistemology*. Cambridge: MIT Press, 1985.
Kvanvig, Jonathan. "What is Wrong with Minimal Foundationalism?" *Erkenntnis* 21 (1984): 175-187.
Lehrer, Keith. "The Coherence Theory of Knowledge." *Philosophical Topics* 14 (1986): 5-27.
—.*Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
—."Self-Profile." Keith Lehrer, ed. R.J. Bogdan, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1981. 3-104.
Lehrer, Keith, and Stewart Cohen. "Justification, Truth, and Coherence." *Synthese* 55 (1983): 191-207.
Lemos, Noah. "Coherence and Epistemic Priority." *Philosophical Studies* 41 (1982): 229-316.
Luper-Foy, Steven. "The Epistemic Predicament: Knowledge, Nozickian Tracking, and Skepticism." *The Australasian Journal of Philosophy* 62 (1984).
Luper-Foy, Steven, ed. *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1987.
Margolis, Joseph. *Pragmatism Without Foundations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Martin, Raymond. "Tracking Nozick's Sceptic: A Better Method." *Analysis* 43 (1983): 28-33.
Moser, Paul K. *Empirical Justification*. Dordrecht: D. Reidel, 1985.
—."Propositional Knowledge." *Philosophical Studies* 52 (1986): 91-114.
Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
Pappas, G.S. and Marshall Swain, eds. *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
Pappas, George. "Some Forms of Philosophical Scepticism." Essays on Knowledge and Justification, ed. by G. Pappas and M. Swain, Ithaca: Cornell University Press, 1978. 309-16.
Pendlebury, Michael. "Perceptual Representation." *Proceedings of the Aristotelian Society* 87 (1986-7): 91-106.
Platinga, Alvin. "Epistemic Justification." *Nous* XX (1986): 3-19.
—."Positive Epistemic Status and Proper Function." *Philosophical Perspectives: Epistemology* II (1988).
Pollock, John L. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987.
—.*Knowledge and Justification*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
—."Why Reason Can't Be Naturalized." Realism and Reason., Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 229-47.
Quine, W.V. "Epistemology Naturalized." Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia University Press, 1969. 68-90.
Rescher, Nicholas. *Cognitive Systematization*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
—.*The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Claredon Press, 1973.
—."Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization." *The Journal of Philosophy* 71 (1974): 695-708.
—.*Methodological Pragmatism*. New York: New York University Press, 1977.
—.*Scepticism: A Critical Reappraisal*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
Schmitt, Frederick. "Knowledge, Justification, and Realiability." *Synthese* 55 (1983): 209-229.
Sellars. Wilfrid. "Epistemic Principles." Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars, ed. H. N. Castañeda Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975. 332-48.
—."Givedness and Explanatory Coherence." *The Journal of Philosophy* 70 (1973): 612-24.
—."More on Givenness and Explanatory Coherence." Justification and Knowledge, ed. George Pappas, Dordrecht: D. Reidel, 1979. 169-81.
Shatz, David. "Foundationalism, Coherentism, and the Levels Gambit." *Synthese* 55 (1983): 97-118.
Shope, Robert. *The Analysis of Knowing*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
—."Cognitive Abilities, Conditionals, and Knowledge: A Response to Nozick." *The Journal of Philosophy*. 81 (1984): 29-48.
Slote, Michael. *Reason and Scepticism*. New York: Humanities Press, 1970.
Sosa, Ernest, "Circular" Coherence and "Absurd" Foundations." Truth and Interpretarion, ed. E. Lepore. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
—."The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence." *Synthese* 64 (1985): 3-28.
—."Experience and Intentionality." *Philosophical Topics* 14 (1986): 67-85.
—."Knowledge and Intellectual Virtue." *The Monist* 68 (1985): 224-45.
—."Knowledge in Context, Skepticism in Doubt." *Philosophical Perspectives: Epistemology* 2 (1988).
—."Methodology and Apt Belief." *Synthese* (1988).
—."Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized. " *Synthese* 55 (1983): 49-72.
—."Presuppositions of Empirical Knowledge." *Philosophical Papers* 14 (1986): 75-89.
—."The Skeptic's Appeal." Epistemology: the State of the Art, ed. M. Clay and K. Lehrer. 1988.
Strawson, P.F. *Skepticism and Naturalism*. New York: Columbia University Press, 1985.
Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Swain, Marshall. *Reasons and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
Unger, Peter. *Ignorance*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
Van Cleve, James. "Epistemic Supervenience and the Circle of Belief." *The Monist* 68 (1985): 90-104.
—."Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle." *The Philosophical Review* 88 (1979): 55-91.
—."Reliability, Justification, and the Problem of Induction." *Midwest Studies in Philosophy* 9 (1984): 555-67.
Williams, Michael. *Croundless Belief*. New Haven: Yale University Press, 1977.
—."Inference, Justification, and the Analysis of Knowledge." *The Journal of Philosophy* 75 (1978): 249-63.
Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.
Wright, Crispin. "Keeping Track of Nozick." *Analysis* 43 (1983): 134-40.
Yourgrau, Palle. "Knowledge and Relevant Alternatives." *Synthese* 55 (1983): 175-90.