

# *Coherentismo versus confiabilismo*

SÍLVIO PINTO

## **Resumen**

Recientemente, muchos epistemólogos han abrazado algún tipo de confiabilismo. Según ellos, debemos rechazar los enfoques internalistas más clásicos como lo son el fundacionalismo y el coherentismo. En el presente artículo, me opongo a esta tendencia de la epistemología contemporánea al defender una forma de coherentismo. Mi estrategia consiste en mostrar que este ofrece una respuesta más adecuada al problema de cómo se relacionan la justificación epistémica de nuestros mejores sistemas de creencias con su supuesta verdad.

*Palabras-clave:* coherentismo, confiabilismo, justificación, verdad, normatividad.

## **Abstract**

Recently, a number of epistemologists has adopted some sort of reliabilism. According to them, we must reject classical types of internalism such as foundationalism and coherentism. Here, I will resist this tendency of contemporary epistemology by defending a version of coherentism. My strategy will consist in demonstrating that the latter offers a more satisfactory answer to the problem of how the epistemic justification of our best belief systems relates to their supposed truth.

*Keywords:* coherentism, reliabilism, justification, truth, normativity.

## 1. Consideraciones preliminares

El problema tal vez más fundamental de la epistemología es el de ofrecer una caracterización satisfactoria de la noción de conocimiento. El *locus classicus* de toda la discusión posterior, el *Teeteto* de Platón, ya nos decía: para que pueda considerarse como conocimiento algo debe ser una creencia de un determinado sujeto, además debe ser verdadera y finalmente debe satisfacer a una tercera condición, la cual el texto platónico nunca nos deja muy claro cual deba ser. La tradición filosófica heredera de Platón ha cristalizado la idea de que tal condición corresponde a la exigencia de que el sujeto en cuestión esté justificado en tener y mantener dicha creencia. Pero, ¿qué significa afirmar que un sujeto *S* tiene una justificación para su creencia de que *p* (o sea, *S* cree que un determinado contenido proposicional *p* es verdadero)?

Supongamos que nuestro sujeto cree que está soleado en el lugar en que él está en el momento preciso en que tiene esta creencia. Alguien le pregunta a *S*: ¿y cómo sabes que está soleado en este lugar y en este momento? La respuesta obvia de *S* es: porque lo veo y demás siento el calor del sol en mi piel. Su justificación epistémica para sostener su creencia sobre el sol consiste en este caso en apelar a sus percepciones momentáneas. Ciertamente hay otras creencias de fondo sosteniendo la creencia de *S*; por ejemplo, la creencia de que lo que está viendo es el sol y no algo que se parece mucho con él, la creencia de que el calor del sol puede quemarle la piel, y muchas otras creencias. El interlocutor de *S*, a pesar de que no lo oye mencionar estas otras creencias, probablemente basado en otras creencias suyas sobre *S* le atribuirá estas y otras creencias y se quedará satisfecho con la justificación proporcionada por *S*.

Podemos entonces completar la caracterización clásica del conocimiento añadiendo la condición de la justificación epistémica a las otras dos y afirmar que las 3 condiciones son necesarias y en conjunto suficientes para que un cierto estado mental de un sujeto pueda ser caracterizado como conocimiento. Sin embargo, aunque parezca evidente por el ejemplo lo que debemos tomar como justificación de una determinada creencia, ésta es la noción epistemológica que más problemas ha generado y merecidamente la que más literatura ha provocado.

Varias son las preguntas que los filósofos han intentado responder con relación a la justificación epistémica. Por ejemplo, ¿cuál debe ser la fuerza de la relación de justificación entre una creencia y sus justificaciones? Esta cuestión ha separado a los falibilistas de los llamados infalibilistas. Los primeros han mantenido que tal relación no puede ser tan fuerte como para imposibilitar que una creencia justificada sea falsa. Como muestra de la plausibilidad de su tesis los falibilistas dirán: “nadie en su sano juicio va a intentar negar que nuestras mejores teorías científicas constituyen conocimiento; sin embargo, lo más probable es que se venga a mostrar

en el futuro que estrictamente hablando no son verdaderas.” Los sistemas de creencias que constituyen las teorías científicas se justifican en última instancia por la experiencia. Tal justificación la llamaremos inductiva ya que la verdad del conjunto de proposiciones de observación que justifican una teoría no garantiza la verdad de la teoría; es siempre posible que todas las proposiciones de observación que apoyan una teoría sean verdaderas y la teoría misma sea falsa.

Los infalibilistas, por su parte, han intentado defender una noción aristotélica de conocimiento según la cual el hecho de estar justificada torna una creencia inmune a la posibilidad de ser falsa. El ejemplo seguramente más citado de conocimiento infalible es la matemática. Los matemáticos aceptan como justificación de un teorema matemático (*T*) por lo menos una prueba, y esta última lo que hace es conectar por medio de transiciones únicamente deductivas el teorema en cuestión con otros teoremas, y últimamente con los axiomas del cálculo a cual pertenece *T*. Como las transiciones deductivas preservan la verdad y si además todos los axiomas matemáticos son verdaderos, entonces la justificación matemática de un teorema –una prueba matemática– automáticamente garantiza su verdad. Es imposible, por lo tanto, que una creencia matemática esté justificada matemáticamente pero que al mismo tiempo sea falsa.

Aunque la posición infalibilista haya perdido bastante terreno debido al enorme éxito obtenido por el conocimiento empírico en controlar, predecir y explicar los fenómenos naturales, tal posición gozaba entre la mayoría de los filósofos griegos y los primeros filósofos modernos de un prestigio envidiable. Es demasiado conocida la defensa cartesiana de un infalibilismo basado en la certeza del cogito y de la existencia de un Dios bueno. En contraste con la antigüedad greco-romana, con el medievo y con los primeros filósofos modernos de la tradición racionalista, para quienes el paradigma de conocimiento estaba representado por la matemática, en los días actuales resulta muy difícil sino imposible cualquier intento de defender algún tipo de infalibilismo. Uno podría decir que solamente el conocimiento seguro merece el nombre de conocimiento y al mismo tiempo reservar el término ‘opinión’ para cualquier tipo de conocimiento falible. Pero si no queremos caer en el dogma de la estipulación terminológica, estamos obligados a dar buenas razones para negar a las mejores teorías científicas que tenemos el título de conocimiento. Y la opinión general es unánime en que no hay tales buenas razones.

## 2. La justificación epistémica

Otra pregunta que ha suscitado el concepto de justificación es la de su naturaleza. La pregunta es: ¿deben ser todos los justificadores de una determinada creencia

estados mentales que pueden fungir como razones justificadoras de tal creencia<sup>1</sup> o puede algo externo a tal espacio de lo mental justificar una determinada creencia del sujeto? Las posibles respuestas a esta cuestión han opuesto los internalistas a los externalistas. Un internalista epistemológico<sup>2</sup> va a insistir en que los justificadores de nuestras creencias tienen que ser estados mentales con contenido proposicional de un cierto tipo; por ejemplo, otras creencias o estados que tienen un fuerte componente representativo, o sea: estados cuyo propósito es representar el mundo como siendo de una determinada manera. Una percepción, por ejemplo, tiene un componente representacional bastante marcado y, como tal, podría fungir como justificación, según el internalista, para nuestras creencias.

Las explicaciones internalistas de la justificación se clasifican en general en 2 grandes grupos. Por un lado, tenemos los enfoques fundamentistas, que afirman que la justificación de cualquier creencia nos debe remitir siempre y forzosamente a un conjunto de creencias básicas cuya justificación echa mano de propiedades intrínsecas de estas creencias como, por ejemplo, su auto-evidencia. La metáfora más apropiada a la concepción fundamentista del conocimiento es la del edificio con sus cimientos; ahí tenemos el nivel más básico de la estructura fundacional, y cada nivel superior está apoyado en sus respectivos niveles inferiores y en última análisis en la base fundacional. El ejemplo quizás más conocido de la manera fundamentista de enfocar el conocimiento nos es dado por la exposición euclidiana de la geometría. Los teoremas euclidianos de más alto nivel se apoyan en teoremas de más bajo nivel y estos por su vez en otros teoremas de aún más bajo nivel hasta que alcanzamos en las cadenas justificatorias proposiciones que ni requieren ni admiten una prueba; estas son en la terminología de Euclides las definiciones, los postulados y los axiomas. En el caso euclidiano ciertamente se va a decir que estas proposiciones son tan básicas que debemos considerarlas como auto-evidentes.

El segundo gran grupo de explicaciones internalistas de la justificación es lo que se ha conocido como coherentismo. Los coherentistas rechazan la idea de dividir el conjunto de las creencias de un sujeto en las que son básicas (las que son auto-evi-

---

<sup>1</sup> La restricción se debe a que ciertos estados mentales como comezones y dolores, que muchos filósofos apuestan en que no tienen contenido proposicional, tampoco podrían fungir como razones justificadoras de una determinada creencia o conjunto de creencias, si es cierto que tales estados no poseen contenido en el sentido de que representan un estado de cosas de manera proposicional.

<sup>2</sup> Es importante la aclaración porque hay internalismos y externalismos de otros tipos. La más famosa disputa reciente entre internalistas y externalistas es la que se traba en el terreno de la constitución del contenido proposicional de nuestros estados mentales y de nuestras oraciones declarativas. Los internalistas afirman que tal contenido está constituido independientemente de cómo es mundo en que está el sujeto de tales contenidos, mientras que los externalistas mantienen que dicho contenido está constituido por relaciones causales entre las cosas en el mundo exterior y nuestros pensamientos. La idea es que nosotros no podríamos tener pensamientos sobre el agua, por ejemplo, si no viviéramos en un mundo en que hay de hecho tal sustancia.

dentes) y las que no lo son; ellos insisten en que no debemos distinguir entre creencias cuya justificación es relacional –o sea, cuya justificación consiste en un tipo de relación que estas creencias mantienen con otras creencias del sistema de creencias del sujeto– y aquellas creencias cuya justificación depende apenas de sí mismas. Para el coherentista, la justificación epistémica es siempre relacional; una creencia o un sistema de creencias está justificado siempre y cuando sea coherente, a saber: siempre y cuando ninguna de sus creencias entre en contradicción con otras creencias del sistema. Un ejemplo del modo coherentista de enfocar los sistemas matemáticos está dado por el formalismo de David Hilbert. Según Hilbert, la propiedad epistemológica esencial de tales sistemas es la consistencia, y esto es justamente lo que los teóricos de los fundamentos deben buscar, a saber: ellos deben buscar pruebas de consistencia para todos los sistemas matemáticos empezando por el sistema de la aritmética de primer orden con identidad.

Uno de los problemas más graves del coherentismo –y que trataremos más adelante– es que la exigencia única de consistencia no nos garantiza nada sobre el objetivo central de la búsqueda de conocimiento que es alcanzar representaciones verdaderas del mundo. Al final de cuentas, muchos sistemas consistentes de proposiciones estarán de lejos de la verdad cuanto se quiera. Esta es una de las razones que han motivado los filósofos a buscaren epistemologías que mezclan elementos del coherentismo con otros del fundamentismo.

El externalista diverge del internalista en la medida en que afirma que una creencia puede estar justificada cuando se encuentra en un determinado tipo de relación con estados de cosas en el mundo que están fuera del espacio de las razones de un sujeto, para usar la terminología de John McDowell.<sup>3</sup> Esta relación puede ser de tipo causal entre eventos en el mundo y una o varias de nuestras creencias, pero también puede ser una relación de covariancia entre los tipos de creencia que formamos en determinadas circunstancias y los procesos cognitivos en el sujeto que resultan en la formación de tales tipos de creencias. De los que defienden el primer tipo de explicación se dice que esposan un enfoque causalista sobre el conocimiento. Hablaré más sobre ellos en la sección 3.

Entre los que optan por una concepción alternativa a la llamada teoría causal del conocimiento, los más discutidos son los confiabilistas. Estos epistemólogos sostienen que una creencia o conjunto de creencias está justificado cuando resulta de un mecanismo cognitivo confiable, esto es: un mecanismo cognitivo que produce creencias verdaderas la mayor parte del tiempo. Para evitar la posibilidad de que este ‘la mayor parte del tiempo’ se interprete de manera aleatoria debemos precisar que para los confiabilistas la idea de un proceso o mecanismo confiable de producción de creencias corresponde a lo siguiente: cuando están operando en condiciones óptimas de su funcionamiento tales mecanismos producen creencias verdaderas la

---

<sup>3</sup> McDowell (1994).

mayor parte del tiempo. Como ejemplo de un mecanismo cognitivo confiable tomemos la visión humana. Cuando aplicada a objetos de tamaño mediano y no muy distantes del sujeto preceptor, y además cuando tal visión es supuestamente normal, generalmente es uno de los responsables por la formación de percepciones y creencias verdaderas. En cambio, cuando aplicada a objetos muy distantes del preceptor, o incluso cuando usada en condiciones anormales del aparato cognitivo más general –por ejemplo, cuando está bajo el efecto de alguna droga alucinógena– generalmente produce creencias falsas. Se dice entonces que en el primero conjunto de circunstancias la visión es confiable mientras que en circunstancias como las descritas en el segundo caso la visión deja de ser un mecanismo cognitivo confiable.

Aquí, voy a profundizar en la discusión de dos de las corrientes epistemológicas mencionadas arriba, a saber: el coherentismo y el confiabilismo. Me interesa en especial discutir sus problemas y también las ventajas que presentan como intentos de dar de cuenta de la noción de justificación epistémica. Empezaré con el coherentismo por ser esta una concepción más antigua en la historia de la disciplina epistemológica que el confiabilismo.

### 3. El coherentismo

Conocida en la historia de la filosofía desde por lo menos Gottfried Leibniz, el coherentismo surge como una alternativa a las epistemologías fundamentalistas de René Descartes y de los empiristas ingleses de los siglos XVI y XVII. La motivación del coherentismo es, como ya hemos visto anteriormente, una especie de desencanto con la tesis fundamentalista de que ciertas creencias están justificadas independientemente de cualquiera de las otras creencias del sistema de creencias del sujeto. Además de rehusarse a aceptar tal idea, el coherentista también aspira a mostrar a través de su exigencia de consistencia que la justificación epistémica es una propiedad relacional global de un sistema de creencias y no, como se hubiera podido pensar, una relación que cada creencia mantiene apenas con las creencias inferencialmente más cercanas a ella.

Para ilustrar este punto, imaginemos un generador aleatorio de creencias que funcionara combinando de manera sintácticamente correcta los conceptos que pudieran ser parte del contenido de una creencia cualquiera. Imaginemos, además, que después de producida cada creencia de esta forma este generador fuera capaz de decidir si ella entra o no en el sistema de creencias ya existente verificando su consistencia con cada una de las creencias ya existentes dentro del sistema. Supongamos también para simplificar que este test sistemático y algorítmico de la creencia candidata a entrar en el sistema con cada una de las otras fuera suficiente para demostrar la consistencia o inconsistencia con el sistema de creencias en cuestión. Esto nos muestra que la exigencia de consistencia invariablemente moviliza

todos los elementos de un determinado conjunto de creencias y por lo tanto no puede ser considerada de otra manera que como propiedad global del mismo.

El ejemplo obviamente no sirve como modelo para el funcionamiento de nuestro propio generador de creencias (nuestro aparato cognitivo). Y las razones son muy fáciles de encontrar: en primer lugar, nuestro generador de creencias no actúa de manera aleatoria sino guiado por principios como por ejemplo el principio de evidencia máxima que nos ordena a cambiar una determinada creencia cuando la evidencia en su contra es suficientemente fuerte. En segundo lugar, frecuentemente ocurre que una creencia nueva pasa a ser parte de nuestro sistema de creencias por tratarse, por ejemplo, de una evidencia nueva o un conjunto nuevo de evidencias y, como consecuencia, lo que necesita ser revisado son creencias viejas o conjuntos enteros de creencias viejas; por ejemplo: teorías que entran en conflicto con el nuevo conjunto de evidencias. En nuestro generador, las creencias que ya estaban en el sistema tenían un lugar privilegiado; una vez dentro del sistema no habría manera de salir del mismo.

Está claro pues que la manera como nosotros aplicamos el test de consistencia es muy diferente de la que usa el aparato de nuestro ejemplo. Pero, ¿cómo entonces aplicamos el requisito de la consistencia para justificar nuestras creencias? Una posibilidad sería entender tal requisito de manera puramente negativa. Esto podría significar algo como: una creencia está justificada a menos que aparezca evidencia contraria. Un papel tan exclusivamente negativo de la evidencia no sería satisfactorio pues, según tal criterio, se considerarían como justificadas creencias que no estuvieran apoyadas en ningún tipo de evidencia. Es preciso asignar a la evidencia también un papel positivo; muchas de nuestras creencias están justificadas porque la apoya una cantidad grande de evidencia en su favor. Por ejemplo, cuando un detective finalmente resuelve un crimen se afirma que él sabe quién es el asesino sobre la base de la cantidad de pistas que han sido desveladas para justificar su hipótesis acerca de la identidad del asesino.

Por otro lado, es innegable que la evidencia también juega un papel negativo; o sea, se juzga muchas veces que la evidencia es derrotable. Para una ilustración de este nuevo concepto, regresemos a nuestro ejemplo del detective. Seguramente antes de llegar a su última hipótesis sobre el asesino, él tuvo que descartar varias hipótesis anteriores que se basaban en evidencia derrotada por el surgimiento de nueva evidencia en contra de ellas. Esto muestra que una concepción coherentista adecuada de la justificación debe incorporar tanto el papel positivo como el papel negativo de la evidencia; debemos exigir de un conjunto de creencias que sea coherente con toda la evidencia existente y que además no haya evidencia capaz de derrotar a la evidencia favorable.<sup>4</sup> Descrito de esta manera el coherentismo no parece distinguirse mucho de la otra concepción internalista de la justificación mencio-

---

<sup>4</sup> Sobre este punto, ver a Sturgeon, Martin & Grayling (1995).

nada en la sección 1: el fundamentismo. Recordemos que para los fundamentalistas el conocimiento está apoyado en último análisis en un conjunto de creencias básicas que poseen la propiedad de estar auto-justificadas. Ahora bien, si los coherentistas también admiten que nuestras hipótesis más generales se justifican por su apoyo en una base evidencial no derrotable, entonces ¿cómo podrían evitar el tener que aceptar que dicha base evidencial obtiene su justificación a partir de su carácter de auto-evidente?

Una opción viable al coherentista sería decir que la base evidencial de un sistema de creencias no posee ningún carácter privilegiado; a pesar de que tales creencias observacionales están más en contacto con los eventos y estados de cosas mundanos, sostendría el coherentista, tales creencias deben su justificación parcialmente a su conexión con todas las otras creencias del sistema que apoyan. La otra parte de su justificación vendría de su contacto privilegiado con los contenidos perceptivos del sujeto. Pero si el coherentista decide apelar a las entradas perceptivas como justificadoras de nuestras creencias entonces se replantea el problema de cómo un coherentista haría para dar cuenta de su justificación. Y la única salida para el coherentista en este caso es insistir en los criterios de consistencia positiva y negativa con el sistema de creencias del sujeto. Por consistencia negativa entiéndase algo semejante a lo que ya habíamos discutido, es decir: que un determinado contenido perceptivo del sujeto no sea derrotado por ninguna nueva percepción del sujeto ni tampoco por ninguna implicación perceptiva de su actual sistema de creencias.

### 3.1. El coherentismo y la existencia del mundo exterior

Un coherentista que hubiera tomado el camino descrito en el último párrafo probablemente no habría ganado mucho con relación al problema mencionado en la sección anterior de la existencia de una infinidad de sistemas coherentes que no se encuentran ni siquiera cerca de una representación verdadera del mundo. El problema, en otras palabras, es: ¿qué restricciones globales debemos imponer sobre los sistemas coherentes de creencias para garantizar de alguna manera que en su proceso de revisión constante se aproximen a la verdad? Tal problema es particularmente grave para el coherentista ya que, además de no poder echar mano de nada externo al espacio de elementos cognitivos de un sujeto (creencias, percepciones, etc.) él tampoco quiere aceptar la distinción creencias en general / creencias o percepciones auto-justificadas. Otra manera de expresar el problema con que se enfrenta el coherentista sería la siguiente: ¿cómo garantizar que un determinado sistema de creencias justificado desde el punto de vista coherentista –a saber, un determinado sistema de creencias coherente– sea al mismo tiempo verdadero?<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Como veremos a continuación, un problema semejante también se va a plantear a los epistemó-

Tal vez la mejor estrategia coherenstista para tratar este problema sea abandonar de una vez la apelación a las percepciones como justificadores privilegiados de nuestras mejores teorías sobre las cosas y sobre nosotros mismos, y quedarnos solamente con las creencias como justificadores de otras creencias. Tal estrategia también requiere que se abandone la distinción entre creencias observacionales y creencias teóricas. Esto significa simplemente dejar de lado la idea fundacionista de dividir la totalidad de las creencias de un sujeto entre las que están justificadas apelando a otras creencias y aquellas que se justifican en relación con las sensaciones o percepciones del mismo. Pero el abandono de esta última distinción es perfectamente compatible con el mantenimiento de una separación entre creencias más básicas y creencias más abstractas solamente en el sentido en que las primeras son las que formamos primeramente cuando aprendemos a manejar un lenguaje. La prioridad de las creencias más básicas es apenas temporal, es decir: ellas sirven como base para la fijación de otras creencias más abstractas pero una vez que estas últimas ya adquirieron un nivel de corroboración bastante alto algunas de las creencias más básicas pueden ser revisadas. La metáfora que me parece más ilustrativa de la idea en cuestión es la del famoso barco de Neurath, el cual va siendo reformado poco a poco en pleno océano y mientras está en movimiento.

La estrategia sugerida debe responder a la siguiente pregunta: ¿cómo garantizar que dentro del sistema coherente de creencias de un sujeto por lo menos la mayoría de tales creencias sean verdaderas? ¿No sería posible, objetaría un escéptico, que, a pesar de que todas las creencias de dicho sistema sean consistentes unas con las otras, la mayoría o incluso todas ellas fueran falsas? Una razón para responder negativamente al escéptico nos fue ofrecida por Donald Davidson.<sup>6</sup> Según Davidson, el motivo por lo cual es ininteligible la hipótesis de que la mayoría de nuestras creencias sean falsas es que si esta hipótesis fuera verdadera sería imposible interpretar a otra persona, es decir: atribuir contenido a sus palabras y encontrar motivaciones (creencias, deseos, etc.) para su conducta.

El argumento davidsoniano descansa sobre la tesis de que el método interpretativo es la manera por medio de la cual se puede determinar los contenidos de las creencias y otras actitudes proposicionales de un hablante y también el significado de sus palabras. Supongamos que Davidson tiene razón en que no hay otra manera de determinar tales contenidos que no sea vía la empresa interpretativa. Lo que no parece nada claro es por qué el método interpretativo requiere que la mayoría de las creencias del interpretado sean verdaderas. El argumento davidsoniano es bastante complicado y tampoco es nuestro objetivo aquí analizarlo con detalle.<sup>7</sup> Voy a bos-  
logos externalistas: ¿habrá criterios de verdad para las creencias que sean independientes de los criterios de justificación epistémica de las mismas? Sobre esto, ver sección 4.2.

<sup>6</sup> En el artículo titulado "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" (Davidson (1990)).

<sup>7</sup> Hay un argumento semejante en los escritos del segundo Wittgenstein que es aún menos claro. Ver, por ejemplo, Wittgenstein (1953), §§ 208-211 y Wittgenstein (1969), §§ 66-83, §§ 502-511.

quejarlo de manera bastante esquemática. La idea es que en la situación de interpretación radical—la situación en que se encuentra un intérprete que no sabe nada ni sobre qué lenguaje habla su interpretado ni sobre sus motivos para hacer lo que hace—para poder encontrar las condiciones de verdad de las oraciones que profiere el interpretado, o sea, su significado, el intérprete debe suponer que la mayoría de las creencias del interpretado (las creencias más básicas, por lo menos) son idénticas a las suyas. Este es un requerimiento sin el cual la indeterminación de cualquier propuesta de interpretación de un hablante sería tan gigantesca que no sería posible llegar a ninguna teoría reconocible como determinando cuál es el lenguaje que habla el sujeto y cuales son sus creencias y deseos; en la literatura, tal requerimiento es conocido como principio de caridad. Otro requisito fundamental para disminuir la indeterminación del contenido de cada una de las creencias dentro de su respectivo sistema es que este sistema sea consistente.

Además de que las creencias del hablante tienen que coincidir en su mayoría con las de su intérprete y ser consistentes entre sí, tales creencias deben ser también en su mayoría verdaderas. Esto quiere decir que para la mayoría de dichas creencias la manera como es el mundo está en acuerdo con lo que describe cada una de ellas. Como dice Davidson, para que tenga sentido hablar de objetividad y, por lo tanto, de la verdad y falsedad de nuestras creencias es necesario suponer la existencia de un mundo exterior. Este mundo es la causa última de la mayoría de ellas, es compartido por hablantes e intérprete y, finalmente, torna verdadera la mayoría de ellas, para que solamente de esta manera sea posible que algunas otras sean falsas. Sin la suposición de tal mundo objetivo causador último de nuestras creencias, no sería posible encontrar regularidad suficiente entre la conducta lingüística y no lingüística de un hablante, por un lado, y las situaciones habituales a que tal conducta responde, por otro lado, como para discernir las condiciones de verdad de sus preferencias.

Este es en resumen el argumento davidsoniano contra el escéptico: el significado debe poder ser extraído completamente de la conducta del interpretado; pero, sin la presuposición de la existencia de un mundo compartido por hablante e intérprete, y que además torna verdaderas la mayoría de sus creencias no es posible encontrar las regularidades que van a permitir conjeturar las normas semánticas (sus condiciones de verdad) del lenguaje desconocido. Una manera esquemática de expresarlo sería la siguiente:

P<sub>1</sub>) Si queremos una explicación de la constitución del contenido de nuestras palabras y de nuestras creencias y otras actitudes proposicionales, debemos apelar al método interpretativo;

P<sub>2</sub>) El método interpretativo requiere acuerdo masivo de creencias entre las personas que logran comunicarse a través del lenguaje y también requiere que *tales*

*creencias sean efectivamente verdaderas;*

C) La explicación de la constitución del contenido de nuestras creencias requiere que la mayoría de ellas sean verdaderas.

Mi opinión es que esta constituye una poderosa solución del problema que nos preocupaba. Obviamente que se necesitaría de un análisis más detallado para determinar sus posibles fallos. Esto lo dejaré para otra oportunidad. Sin embargo, es importante señalar que nos proporciona una buena razón para creer que nuestros sistemas de creencias, sobre los cuales tenemos buenas razones para creer que están justificados, deben ser masivamente compartidos y además en su mayor parte verdaderos como condición de posibilidad de la comunicación lingüística.

Pasemos a otra objeción al coherentismo.

### 3.2. El coherentismo y la circularidad de la justificación

Se ha criticado también la concepción coherentista así como la fundamentista por no proporcionar una explicación no circular de la noción de justificación. El punto es que el concepto de evidencia que utilizan tanto coherentistas como fundamentistas para dar cuenta de la justificación de nuestras creencias presupone el propio concepto que debe explicar y, por lo tanto, no responde a la inquietud inicial de proporcionar una noción más clara en términos de la cual se caracteriza el *explanandum*. Lo que le preocupa al objetor es que supuestamente no haya otra manera de explicar la noción de evidencia que no sea diciendo que esta se constituye de sensaciones, percepciones o quizás incluso creencias observacionales que justifican en última instancia nuestro sistema de creencias. Su posición privilegiada como justificadores últimos de estos sistemas se debe, como sabemos, al hecho de que son los elementos que están más próximos de los estados de cosas externos. Aquí podríamos mencionar la excelente metáfora de Quine sobre nuestras mejores teorías del mundo como enormes telas de araña que se agarran a la realidad por medio de las experiencias<sup>8</sup>—el múltiplo sensible de que hablaba Kant. Los puntos de contacto y de fijación de la tela y todo el entorno de la misma, que representan el mundo, constriñen de alguna manera las posibles telas (teorías) que se pueden construir dadas estas condiciones de contorno.

Considero la objeción injusta. La propia metáfora de Quine nos permitirá ver el porqué. Recordemos que, según Quine, las creencias corresponderían a los nodos de la tela en cuestión y las diversas conexiones entre tales nodos deben ser mapeadas sobre las relaciones inferenciales inductivas o deductivas que cada creencia mantiene con las creencias más próximas; a las relaciones inferenciales entre creen-

<sup>8</sup> Un lugar en donde Quine la describe claramente es en Quine (1951).

cias distantes, desde el punto de vista de su ubicación en la tela, corresponderían cadenas de conexiones entre nodos próximos en la tela. La manera de disolver la objeción desde la perspectiva coherentista es entonces afirmar que tales relaciones inferenciales inductivas o deductivas entre dos o más creencias y entre éstas y las experiencias son las que explican las relaciones de justificación entre ellas; la relación de ser una evidencia para una creencia o un conjunto de creencias no logra explicar tales relaciones. Al contrario, esta última relación debe, de acuerdo con el mejor enfoque coherentista posible, poder ser explicada en términos de dichas relaciones inferenciales.

Dejo la discusión sobre el coherentismo para retomar la discusión de un problema cuya solución propuesta en la presente sección puede no haber satisfecho a los más escépticos sobre las posibilidades del coherentismo para enfrentar este problema. Me refiero al éxito o fracaso de tal enfoque frente a la cuestión sobre si hay razones para creer que las mejores teorías empíricas que satisfacen al criterio mixto de coherencia enunciado en esta sección son verdaderas, o por lo menos logran algo que si las vemos (tales teorías) desde una perspectiva diacrónica, se podría caracterizar como una aproximación a la verdad. Dedicaré la siguiente sección a una solución externalista al problema en cuestión.

#### 4. El confiabilismo

El externalismo epistemológico surge en la escena de la epistemología contemporánea como respuesta a un problema formulado en el inicio de los años 60 por Edmund Gettier,<sup>9</sup> pero también como parte de una influyente corriente que predicaba la naturalización de la epistemología y, más específicamente, la naturalización de la noción de justificación. El llamado problema de Gettier consiste en mostrar a través de 2 contra-ejemplos que la identificación clásica del concepto de conocimiento con los conceptos de creencia, verdad y justificación epistémica debe ser abandonada. Los 2 contra-ejemplos de Gettier exhiben casos en que el sujeto *S* tiene una creencia verdadera y justificada en un contenido proposicional *p* y sin embargo no podemos afirmar que *S* sabe que *p*. Valdría la pena resumir por lo menos uno de los contra-ejemplos de Gettier; describo entonces sucintamente el segundo.

Supongamos que Smith tiene dos amigos: Jones y Brown. Smith cree de manera justificada que (*r*) Jones tiene un Ford; él ha visto a Jones manejando un modelo Ford y hasta donde sabe Jones siempre ha tenido un Ford. Además, Smith sabe que Brown está en el extranjero, aun que no sepa exactamente en qué lugar se encuentra. Smith entonces elige un lugar al azar—digamos, Barcelona—y considera el siguiente contenido disyuntivo *q*: o bien Jones tiene un Ford o bien Brown está

<sup>9</sup> En uno de los más cortos y más discutidos artículos jamás escritos; tratase de Gettier (1963).

en Barcelona. Al darse cuenta de que  $q$  se sigue lógicamente de su creencia inicial sobre Jones, Smith se forma de manera justificada la creencia de que  $q$ , ya que hay una relación inferencial entre su creencia inicial ( $r$ ) y la creencia de que  $q$ . Supongamos además que Jones efectivamente no tiene un Ford y que Brown por pura coincidencia está en Barcelona. En este caso, no obstante que  $q$  sea verdadera y Smith esté justificado en creerla, nos rehusamos a admitir que él sabe que  $q$ . Aquí tenemos un caso en que parece haberse perdido la conexión entre el estado de cosas que hace una creencia verdadera—en este caso, la creencia que tiene contenido  $q$ —y el sujeto que tiene tal creencia para que tengamos una razón más para afirmar que este sujeto está justificado en creer que  $q$ .

¿Cómo recuperar esta conexión? Ya que se trata de una relación entre algo externo al sistema cognitivo del sujeto y algo interno a este sistema, solamente una respuesta externalista puede satisfacerla. La primera de tales respuestas fue lo que se conoció como la teoría causal del conocimiento debida principalmente a Alvin Goldman.<sup>10</sup> Según los causalistas, se tiene que sustituir la condición de justificación de la caracterización clásica de conocimiento por la siguiente condición: tiene que existir una cadena causal ininterrumpida entre el estado de cosas que torna una proposición  $p$  verdadera y la creencia de que  $p$ . Más precisamente, o bien dicho estado de cosas es un ancestral causal directo de la creencia de que  $p$  o bien ambos—creencia y estado de cosas—tienen un ancestral causal común. En el contra-ejemplo de Gettier, por ejemplo, no existe tal cadena de relaciones causales conectando el hecho de que Brown está en Barcelona y la creencia de Smith de que Jones tiene un Ford o Brown está en Barcelona; el árbol causal de esta última creencia es probablemente muy grande, pero el hecho de que Brown está en Barcelona no figura ahí.

No es mi objetivo aquí extenderme sobre la teoría causal del conocimiento incluso porque rápidamente ésta se ha mostrado incapaz de explicar, por ejemplo, nuestro conocimiento de las hipótesis generales. El problema, formulado de manera bastante clara por Bob Hale,<sup>11</sup> es que si vamos a suponer que hay hechos generales que tornan verdaderas tales proposiciones, entonces tales hechos no pueden causar ni ser causados por ningún hecho particular.<sup>12</sup> Los intentos de los causalistas para lidiar con esta dificultad tampoco han tenido éxito.<sup>13</sup> El confiabilismo surge entonces como una mejor opción externalista para explicar contra-ejemplos como el de Gettier.

Pero antes de entrar en el detalle del confiabilismo, me gustaría decir algo sobre la relación entre el proyecto de naturalización de la epistemología y el confiabilismo. Tal vez el más hábil defensor de tal proyecto haya sido Quine;<sup>14</sup> la idea es que

<sup>10</sup> Ver su artículo Goldman (1967).

<sup>11</sup> Hale (1987).

<sup>12</sup> Remito a los interesados al texto de Hale.

<sup>13</sup> Ver el texto de Goldman a respecto y de nuevo el libro de Hale.

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, su Quine (1968).

existe una continuidad entre ciencia y filosofía y que las nociones fundamentales de la filosofía deben en última análisis poder explicarse en términos de los conceptos respetables de la ciencia. Por ejemplo, la teoría causalista del conocimiento se inserta dentro del proyecto naturalizador en la medida en que intenta sustituir la vieja noción de justificación epistémica por el concepto respetable de causalidad.

La teoría confiabilista igualmente se encaja dentro del mismo proyecto de naturalización de la epistemología. Su idea fundamental es construir un concepto de justificación basado exclusivamente sobre la noción de la confiabilidad de los procesos o mecanismos de formación de creencias.<sup>15</sup> ¿Y que es un proceso confiable de formación de creencias? Responde el confiabilista: “aquel tipo de proceso que sistemáticamente produce creencias verdaderas cuando está operando en determinadas condiciones.” Obsérvese el esfuerzo tanto de los causalistas como de los confiabilistas para que su noción naturalizada de justificación sea una que constantemente persiga (*tracks*) la verdad de las creencias que, según estos nuevos epistemólogos, están justificadas.

Veamos pues cómo los confiabilistas tratan el problema de Gettier. Si Smith no sabe que  $q$ , esto se debe, diría un confiabilista, a que el tipo de proceso que lleva a la formación de creencias como  $q$  no es tan confiable como se podría pensar. Tal proceso incluye la inferencia deductiva de  $r$  a  $q$  y otras inferencias inductivas y procesos perceptivos involucrados en la adquisición de  $r$ . Cuanto menos confiables sean estos últimos procesos mayores las probabilidades de que el proceso total de adquisición de  $q$  también sea poco confiable. Una virtud del confiabilismo es que respeta una intuición importante sobre el concepto de justificación, a saber: que el estar justificado en el sentido epistémico es cuestión de grado. La confiabilidad de un proceso también debe ser entendida en términos de una gradación.

La otra virtud de la teoría confiabilista es que, por identificar la justificación de nuestras creencias con algo objetivo externo a nuestro sistema cognitivo, el confiabilismo hace de la evaluación epistémica un asunto que necesariamente se debe tratar desde el punto de vista de la tercera persona. Llamar la atención a este punto se torna de veras relevante si consideramos que la evaluación epistémica internalista corre constantemente el riesgo de perder objetividad. Entonces cualquier teoría internalista de la justificación debe mostrar cómo es posible la evaluación epistémica objetiva de tercera persona si nuestro acceso a las creencias de un sujeto y a los justificadores de ellas es invariablemente más precario que el suyo. El reto al internalista es ofrecer una teoría del acceso de tercera persona a las creencias de un sujeto que haga de tales creencias tan objetivas como las cosas del mundo exterior.

Pasemos ahora a la cuestión de cómo el confiabilismo trata el problema que nos preocupaba ya en la sección 1, a saber: ¿cómo garantizar que un sistema de creencias bien justificado desde el punto de vista confiabilista está por lo menos próximo

---

<sup>15</sup> Sobre el confiabilismo, ver, por ejemplo, Goldman (1979) y Goldman (1986).

a la verdad? Nada más fácil para un confiabilista que decir: si tal sistema de creencias fue formado por procesos confiables, no hay razón para tal escepticismo. Con todo, hay por lo menos tres dificultades generales con las soluciones externalistas.

La primera es que la intuición de que la justificación epistémica es un propiedad global del sistema de creencias no parece poder ser acomodada dentro del externalismo, o, al parecer, menos en el causalismo que en el confiabilismo. Ilustremos la dificultad inicialmente con la teoría causal del conocimiento. Sabemos que una creencia está justificada de acuerdo con el causalista si hay por lo menos una cadena causal continua ligando la creencia al suceso en el mundo que la torna verdadera. Pero en el caso de las creencias perceptivas más básicas tal relación causal es esencialmente local. Sin embargo, aún en este caso y principalmente si aceptamos la tesis de la carga teórica de la observación,<sup>16</sup> estamos obligados a rechazar una explicación meramente causalista de la justificación epistémica.

Cuanto al confiabilismo, pensemos en mecanismos confiables de formación de creencias. Tomemos, por ejemplo, el mecanismo perceptivo humano con relación a la mayoría de las creencias perceptivas sobre objetos de tamaño mediano. Es cierto que dadas ciertas condiciones óptimas tal mecanismo es bastante confiable. No obstante, tal confiabilidad continuaría siendo una propiedad local si involucrara apenas creencias de un cierto tipo y las porciones del medio ambiente indispensables para el proceso de su formación. En el caso de creencias más abstractas como, por ejemplo, las creencias matemáticas, el proceso de generación de tales creencias seguramente involucra muchas otras creencias intermedias y menos abstractas y tal vez también otras creencias más abstractas. Quizás, aprovechando la tesis de la carga teórica de la observación el confiabilista podría decir lo mismo sobre las creencias observacionales, en cuyo caso los procesos más confiables podrían ser aquellos que relacionaran de manera inferencial un número considerable de creencias. Esta sería tal vez una posible estrategia confiabilista para reconstruir una noción naturalizada y global de justificación epistémica. Aunque permanece la sospecha de que la complejidad de un proceso de formación de creencias en términos del número de creencias intermedias necesarias para describirlo no juega un papel relevante en la caracterización esencialmente estadística del proceso como confiable.

#### **4.1. El confiabilismo y la normatividad de la justificación epistémica**

La otra dificultad tiene que ver con el carácter normativo que el concepto de jus-

---

<sup>16</sup> Cuyo primer defensor importante fue Norwood Hanson en Hanson (1958). El sentido de carga teórica relevante para la presente discusión es el siguiente: las creencias observacionales y perceptivas están apoyadas no solamente por la experiencia y por los sucesos empíricos sino también en una gran cantidad de otras creencias en general consideradas como teóricas.

tificación hereda de las nociones de creencia y verdad. Cuando afirmamos que alguien tiene una creencia con un determinado contenido o que una creencia suya es verdadera o mismo que una de sus creencias está epistémicamente justificada la estamos automáticamente sometiendo a diversos tipos de evaluaciones. Por ejemplo, si decimos que la creencia es verdadera, la estamos comparando con una situación en el mundo que la torna verdadera; por otro lado, si decimos que está justificada esto significa que consideramos que la relación de apoyo que guarda con un determinado conjunto de otras creencias es la correcta; si atribuimos a alguien un determinado conjunto de creencias y deseos formamos una cierta expectativa sobre su patrón racional de conducta. Esto quiere decir que para cada uno de estos tipos de evaluaciones disponemos de criterios de corrección y incorrección para poder decidir si las creencias en cuestión los satisfacen o no. En el caso específico de la justificación, un experto podría juzgar, por ejemplo, si una cierta creencia matemática está justificada examinando una supuesta prueba suya –es decir, analizando en que medida las creencias que conforman la prueba ofrecen el apoyo adecuado a la proposición matemática a ser probada. Las normas en este caso corresponden a los patrones de prueba aceptados por la comunidad matemática.

Ahora bien, podríamos preguntarnos que es lo que corresponde en el confiabilismo a los patrones (o normas) de justificación epistémica de creencias. Sabemos ya que como ejemplo de epistemología naturalizada el confiabilismo rechaza la noción clásica de justificación y considera la relación entre una creencia y sus justificadores como meramente causal. Tomemos como ejemplo entonces los diversos procesos de inferencia deductiva de la manera que les gusta a los confiabilistas; podríamos mencionar aquí el *modus ponens* o cualquier otro. Ellos dirían que la norma se establece de manera estrictamente estadística; todo lo que se necesita es verificar si el tipo de proceso inferencial en cuestión preserva la verdad en la gran mayoría sino en la totalidad de los casos. Pero, ¿en que sentido se ha generado un criterio de evaluación epistémica de creencias? ¿No podría perfectamente ocurrir que a pesar de que procesos de este tipo siempre hayan preservado la verdad esto, sin embargo, se deba a la casualidad? Si decimos en calidad de expertos que un determinado tipo de proceso inferencial justifica determinada creencia o conjunto de creencias es porque la relación existente entre las diversas creencias involucradas en el proceso obedece a determinados patrones de racionalidad epistémica y no porque estadísticamente nos han preservado la verdad. Si queremos una noción de justificación que preserve su normatividad esencialmente ligada a nuestra racionalidad teórica es muy probable que tengamos que abandonar el confiabilismo.

## 4.2. El confiabilismo y la existencia del mundo exterior

Pasemos finalmente a la tercera dificultad de la respuesta confiabilista a la cuestión que ya nos preocupaba en la sección 1: ¿cómo garantizar que un sistema de creencias justificado desde el punto de vista confiabilista esté más próximo a la verdad que sus posibles competidores? La respuesta confiabilista apela a la calidad de ciertos procesos cognitivos de producir creencias verdaderas o preservar con alta probabilidad la verdad en la transición de sus creencias de entrada (*input beliefs*) a sus creencias de salida (*output beliefs*). Ocurre que, para poder aplicar este criterio de confiabilidad, tendríamos que poder ofrecer un criterio de reconocimiento de creencias verdaderas que no recurriera a la noción de justificación epistémica. ¿Podrá el confiabilista realmente ofrecer un tal criterio? Veamos.

Cuando hablamos de la verdad de una creencia o de una preferencia, así como cuando hablamos de su justificación epistémica, necesitamos de criterios distintos de evaluación para cada una de ellas. Es cierto que en algunos casos como en las matemáticas se ha constantemente propuesto –la corriente intuicionista, más explícitamente desde Brouwer– que los criterios de reconocimiento de la verdad de proposiciones matemáticas, con excepción de los axiomas, se confunden con los criterios de su justificación. Es cierto también que de acuerdo con los realistas matemáticos los criterios de justificación en cuestión consisten básicamente en los patrones de demostración aceptados por la comunidad matemática mientras que el criterio de verdad puede tener que ver con la tan obscura intuición matemática.<sup>17</sup> Pero pensemos en términos más generales: ¿son nuestros criterios de verdad distintos de los de justificación?

Normalmente, si somos realistas sobre la verdad, consideramos que un criterio general de verdad es el de la correspondencia:

La creencia de que  $p$  es verdadera si y solo si es un hecho que  $p$ .

O sea, una creencia es verdadera<sup>18</sup> siempre y cuando el mundo sea tal y como lo describe la creencia. Pero, como no tenemos ningún acceso a los hechos<sup>19</sup> independiente del lenguaje y principalmente independiente de los sistemas complejos de creencias que construimos para poder confrontar el mundo entonces habría que admitir que el reconocimiento de la verdad en general presupone de antemano criterios de justificación epistémica.

<sup>17</sup> Pierre Fermat ha supuestamente intuido la verdad del famoso teorema que lleva su nombre y que fue demostrado recientemente por Andrew Wiles.

<sup>18</sup> Tal criterio no se aplica, por ejemplo, a creencias cuyos contenidos generan paradojas como la del mentiroso o a creencias cuyos contenidos contienen indexicales, en cuyo caso habría que hacer algunas modificaciones en el criterio.

<sup>19</sup> Llamemos ‘hecho’ simplemente aquello con que compararíamos una creencia para evaluar si es verdadera o no.

Quizás el confiabilista pudiera evadir la dificultad apelando a algún tipo de convergencia intersubjetiva en los resultados de procesos inferenciales semejantes. La idea sería que procesos de formación y transmisión de creencias producirían creencias verdaderas y preservarían la verdad de las creencias respectivamente siempre y cuando en condiciones parecidas engendraran las mismas creencias como resultado. No obstante, esto sería equivalente a afirmar que tales procesos son confiables y la confiabilidad se ha presentado en el externalismo confiabilista como un criterio de justificación epistémica y no como criterio de verdad del sistema de creencias. Así que continuamos con el problema de exhibir un criterio de verdad que sea independiente del criterio de justificación.

Otra salida posible para el confiabilista sería intentar aplicar el argumento discutido en la sección 3.1 para conectar la justificación de una creencia en el sentido confiabilista y su verdad. El problema es que aquél argumento parte de la premisa de que un sistema de creencias está justificado en el sentido coherentista para concluir, basado en consideraciones de la determinación interpretativa del contenido de tales creencias, que la mayoría de ellas tiene que ser verdadera. Desafortunadamente, al confiabilista no le va a ser permitido lanzar mano de la noción de coherencia de una creencia con otras creencias de su sistema como un criterio de justificación de esta creencia precisamente porque éste sería un criterio internalista de justificación epistémica. Ahora bien, como el argumento davidsoniano requiere como una de sus premisas la coherencia de cada creencia con las demás creencias para que sea posible la determinación del contenido de cada una de ellas, seguramente dicho argumento no podría ser esgrimido por un epistemólogo externalista confiabilista.

Si es correcto lo que hemos intentado sostener aquí, entonces el intento confiabilista de ofrecer una noción naturalizada de justificación epistémica e independiente de la justificación clásica está irremediabilmente destinado al fracaso.

## 5. Conclusión

Mi objetivo en este trabajo fue presentar principalmente dos enfoques sobre la justificación epistémica: el coherentismo y el confiabilismo. Discuté algunos de sus defectos y virtudes; en particular, me interesó la cuestión de la relación entre verdad y justificación en los 2 enfoques. Mi preferencia por el coherentismo se ha debido a que, en mi opinión, esta postura epistemológica nos ofrece una respuesta más satisfactoria para el problema de explicar el sentido en que nuestros sistemas de creencias mejor justificados epistémicamente deban ser evaluados como verdaderos o por lo menos más próximos a la verdad que sus competidores.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Me gustaría agradecer a los muy atinados comentarios de un dictaminador anónimo de la *Revista de Filosofía*.

**Referencias bibliográficas**

- DAVIDSON, D. (1990): "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en A. MALACHOWSKI, (1990), pp. 120-138.
- GETTIER, E. (1963): "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23, pp. 121-3
- GOLDMAN, A. (1967): "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, 64, pp. 357-72
- GOLDMAN, A. (1979): "What is Justified Belief?", en G. PAPPAS (1979)
- GOLDMAN, A. (1986): *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.
- GRAYLING, A. (1995): *Philosophy: a guide through the subject*, Oxford, Oxford University Press.
- HALE, B. (1987): *Abstract Objects*, Oxford, Basil Blackwell.
- HANSON, N. (1958): *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MALACHOWSKI, A. (1990): *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell.
- MCDOWELL, J. (1994): *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.
- PAPPAS, G. (ed.) (1979): *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel.
- QUINE, W. (1951): "Two Dogmas of Empiricism", en W. QUINE (1953), pp. 20-46.
- QUINE, W. (1953): *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press.
- QUINE, W. (1968): "Epistemology Naturalised", en W. QUINE (1969), pp. 69-90.
- QUINE, W. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
- STURGEON, S., MARTIN, M. & GRAYLING, A. (1995): "Epistemology" en A. GRAYLING (1995), pp. 9-60.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1969): *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell.

Sílvia Pinto  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de México - Iztapalapa  
pint@xanum.uam.mx