

*Justificación y perspectiva epistémica*¹

Valeriano IRANZO

Recibido: 10 de abril de 2005

Aceptado: 3 de junio de 2005

Resumen

El artículo pretende aclarar el papel que corresponde a la perspectiva epistémica del sujeto en el análisis del conocimiento y la justificación. Argumentaré mi propuesta tomando como interlocutor el “perspectivismo de la virtud” (*virtue perspectivism*) de Ernesto Sosa. Coincido con este autor en que el fiabilismo no constituye un análisis adecuado de la justificación porque pasa por alto la perspectiva epistémica del sujeto. A diferencia de Sosa, no obstante, pienso que la perspectiva epistémica no debe involucrar una facultad tal como la razón reflexiva. Mi propuesta consiste en distinguir dos niveles dentro de la perspectiva epistémica del sujeto: estimaciones epistémicas y explicaciones epistémicas. La idea es que con el primer nivel basta para superar las limitaciones del fiabilismo. Por otro lado, también intentaré mostrar, en contra de Sosa, que la supuesta ganancia en coherencia al incorporar las explicaciones epistémicas no incrementa necesariamente la verdad global del sistema de creencias del sujeto.

Palabras clave: Justificación, verdad, fiabilismo, epistemología de la virtud, coherencia, perspectiva epistémica.

¹ Este artículo está basado en una ponencia leída en el seminario “La epistemología de virtudes”, celebrado en la Universidad Carlos III de Madrid en junio de 2004. Agradezco los comentarios del profesor Ernesto Sosa y del resto de participantes. Asimismo, quiero hacer constar que este trabajo ha sido subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (Programa Ramón y Cajal), y por la Generalitat Valenciana, proyecto GV 06/22.

Abstract

The paper intends to ascertain which is the role played by the agent's epistemic perspective in an analysis of justification and knowledge. I will develop my proposal in dialogue with Ernest Sosa's *virtue perspectivism*. According to Sosa, pure reliabilism is not an appropriate account of justification because it overlooks the agent's epistemic perspective. I agree. But, in contrast to him, I do not think that the epistemic perspective should require the participation of the agent's reflexive reason. I distinguish two different components within the agent's epistemic perspective, i.e., epistemic assessments and epistemic explanations. From my point of view, an epistemic perspective which includes only the former suffices to overcome the limitations of reliabilism. Besides, I will argue against Sosa that the coherence gained by including epistemic explanations in the system of beliefs does not necessarily yield an increase in the amount of truth.

Keywords: Justification, truth, reliabilism, virtue epistemology, coherence, epistemic perspective.

El artículo pretende aclarar el papel que corresponde a la perspectiva epistémica del sujeto en el análisis del conocimiento y la justificación. Por "perspectiva epistémica del sujeto" entenderé *el conjunto de creencias del sujeto relativas a sus propias capacidades y posibilidades de obtener creencias verdaderas*. Mi argumentación tomará como interlocutor el perspectivismo de la virtud de Ernesto Sosa y se desarrollará como sigue. En la primera sección señalo los objetivos del perspectivismo de la virtud y comento las nociones sobre las que se articula esta posición. Coincido con Sosa en que la justificación y el conocimiento deben mantener una relación estrecha con la verdad. También coincido en que la perspectiva epistémica es un factor imprescindible para dar cuenta de la justificación/racionalidad de las creencias. Discrepo, sin embargo, de Sosa porque, primero, no pienso que la perspectiva epistémica tenga que involucrar una facultad como la razón reflexiva, y segundo, porque aunque tal facultad incrementara de modo efectivo el grado de coherencia del sistema de creencias, no por ello quedaría asegurado un incremento en el número de verdades del sistema (lo cual cuestiona el valor epistémico que tal facultad pueda poseer). La clave de mi propuesta se encuentra en la segunda sección del artículo, donde distingo dos tipos de creencias dentro de la perspectiva epistémica (*estimaciones epistémicas* y *explicaciones epistémicas*). En la tercera sección argumento que para dar cuenta del valor epistémico de la coherencia lo decisivo son las estimaciones epistémicas del sujeto. En el cuarto y último apartado concluyo que la diferencia que Sosa establece entre conocimiento animal y cono-

cimiento reflexivo resulta gratuita, en tanto no ayuda a esclarecer el problema de la justificación epistémica, sino que responde más bien al interés por preservar un ideal intelectualista en exceso del conocimiento.

1. Los objetivos del “perspectivismo de la virtud”

El perspectivismo de la virtud persigue tres objetivos principales:

a) Evitar los contraejemplos tipo Gettier estableciendo una conexión no accidental entre creencia y verdad.²

b) Mostrar que el “fiabilismo” (*reliabilism*) no proporciona una condición suficiente para la justificación, aunque sí necesaria.

c) Defender una noción de conocimiento –el conocimiento “reflexivo”– que se elabora sobre un nivel cognoscitivo más elemental. En este último nivel –el del conocimiento “animal”– solamente cuenta el ajuste entre el aparato cognitivo-sensorial del sujeto y el medio; en el nivel superior, en cambio, interviene una facultad específica –la *razón reflexiva*– cuya finalidad prioritaria es incrementar la coherencia global del sistema de creencias del sujeto.³

En correspondencia con estos objetivos, Sosa recurre a las nociones de *virtud epistémica*, *perspectiva epistémica*, y *coherencia*. Las comentaré a continuación, aunque en este artículo nos centraremos en los dos últimos objetivos, y consiguientemente, en las dos últimas nociones.

Una virtud epistémica es cualquier disposición o facultad del sujeto que le lleva a obtener creencias verdaderas en un medio determinado. En palabras del propio Sosa: “Uno posee una virtud o facultad intelectual en relación a un medio *E* si y sólo si uno tiene una naturaleza interna gracias a la cual mayoritariamente obtiene la verdad y evita el error en cierto campo de proposiciones *F*, dadas ciertas condiciones *C*.” (Sosa, 1991, 284). Por un lado el conocimiento parece excluir la posibilidad de que la verdad se consiga accidentalmente. Pero también es cierto que, en ocasiones,

² Los ejemplos de Gettier son un reto para la definición tradicional de conocimiento como *creencia verdadera justificada*, ya que plantean situaciones en las que *p* es verdadera, un sujeto *S* cree justificadamente que *p*, y sin embargo no diríamos, de acuerdo con nuestras intuiciones preanalíticas, que *S* sabe que *p*. El motivo por el que no lo diríamos es porque en estos ejemplos lo que hace a *p* verdadera es un hecho desconocido para *S*, un hecho, por tanto, que nada tiene que ver con la evidencia o las razones que *S* realmente tiene en cuenta para creer que *p*. *S* está obteniendo entonces una creencia verdadera y, en apariencia al menos, justificada (puesto que la evidencia de *S* para creer que *p* es buena) por pura casualidad, con lo cual su creencia no constituye conocimiento. Un tratamiento introductorio de la cuestión se encuentra en Sosa y Kim (2000), parte 2.

³ V. el ensayo 13 incluido en Sosa (1991), y especialmente Sosa (1995) y (2001a). En correspondencia con los dos niveles cognoscitivos Sosa ha diferenciado dos grados de justificación de las creencias: la mera corrección (*aptness*) y la validación (*validation*), v. Sosa (1991), p. 208.

la verdad puede ser resultado del azar, al modo en que la ejecución de un buen saque en el tenis no es más que un golpe de suerte para el novato. Remitiéndonos a las aptitudes o virtudes del sujeto lo que Sosa pretende es establecer un vínculo no accidental entre el empleo de ciertos procedimientos y la obtención de la verdad, sorteando así los contraejemplos tipo Gettier. A diferencia de lo que ocurre en el caso del tenista novato, la actuación del sujeto debe asentarse en una estructura cognitiva particular, en lo que podríamos denominar su perfil epistémico, de manera que los actos que lleva a cabo son una actualización o manifestación de tal estructura.⁴

En relación al segundo objetivo, el fiabilismo sostiene que el hecho de que una creencia haya sido generada mediante un proceso cognitivo, procedimiento, facultad, ..., fiable –esto es, un proceso que arroja una alta tasa de creencias verdaderas– es condición *suficiente* para considerar que la creencia está justificada.⁵ Se trata de una posición radicalmente *externista*, porque la justificación de una creencia particular depende exclusivamente de un hecho del mundo, como es la frecuencia de éxito de un proceso generador de creencias. *Sensu estricto* esta tesis implica no sólo que el sujeto no tiene por qué tener creencia alguna respecto a la fiabilidad del proceso en cuestión para estar justificado, sino una tesis más fuerte aún como es que la justificación de la creencia no depende en absoluto de cuáles sean las otras creencias que tenga el sujeto.

Esto último no puede admitirse sin más. Imaginemos un sujeto –un adivino, por ejemplo– que obtiene un alto porcentaje de creencias verdaderas mediante un procedimiento sobre el cual no tiene la menor evidencia respecto a cómo puede producirse la creencia de un modo fiable –o incluso, sobre el cual posee evidencia en contra de su fiabilidad. El fiabilista puro se ve obligado a admitir que las creencias que el adivino obtiene están justificadas. Puesto que nuestras intuiciones preanalíticas nos inclinan a pensar lo contrario, algo va mal en el análisis fiabilista de la justificación.⁶

⁴ Para más detalles sobre la noción de virtud intelectual, v. los ensayos de la parte IV de Sosa (1991). En cuanto al carácter contextual de la noción de virtud intelectual, v. Bonjour y Sosa (2003), sección 9.

⁵ En Goldman (1986), parte I, se expone con detalle una versión del fiabilismo particularmente influyente.

⁶ La estrategia de un fiabilista como Goldman para hacer frente a estos contraejemplos consiste en introducir una especie de cláusula *ceteris paribus* en su análisis de la justificación: el sujeto está justificado en creer que *p* si y sólo si (i) se cumple la condición fiabilista, y (ii) no es verdad que el sujeto tenga alguna creencia que le impida sostener la creencia *p* (Goldman 1986, pp. 63 y 111). Nótese, sin embargo, que la introducción de dicha cláusula permite compatibilizar el fiabilismo con nuestras intuiciones *únicamente en el caso de que el sujeto tenga evidencia contraria a la fiabilidad*; en el supuesto de que el sujeto no tenga ninguna creencia sobre por qué el proceso es fiable, la condición (ii) se cumple, y por tanto, el sujeto está justificado según el fiabilismo, a pesar de lo que digan nuestras intuiciones al respecto. Por otra parte, debe decirse que Goldman ha intentado incorporar en su enfoque –de un forma tímida y sin renunciar al externismo– la noción de virtud epistémica (v.

En esta línea Sosa ha insistido en que las creencias que el sujeto tenga sobre el modo en que él ha formado sus otras creencias y sobre la fiabilidad de las facultades intervinientes en el proceso condicionan de manera decisiva la justificación. La condición fiabilista no ha de eliminarse, sólo que un análisis adecuado de la justificación obliga a tener en cuenta también esta dimensión interna de la justificación. De ahí que el perspectivismo de la virtud exija que “el sujeto tenga una razón para pensar que sus creencias de primer orden son verdaderas, puesto que requiere que las creencias se ubiquen en una perspectiva epistémica.” (Sosa 1995, 226) Debe dejarse un hueco a las creencias del sujeto sobre temas como cuáles son las creencias objeto de sus facultades, cuál es la fiabilidad de una facultad particular, cómo influyen las variaciones circunstanciales en su fiabilidad, por qué es fiable, Un ejemplo de creencia que debería incluirse dentro de la perspectiva epistémica del sujeto es: “B es una creencia de tipo perceptivo P, y las creencias del tipo P son verdaderas en la mayoría de ocasiones.” (*ibid.*, 227) Para abreviar me referiré a estas creencias como las *creencias epistémicas* del sujeto.

Así pues, la capacidad del sujeto para evaluar la calidad de su aparato cognitivo se plasma en su aparato de creencias epistémicas, cuyos errores repercutirán en la justificación de las creencias de primer nivel, y eso a pesar de que éstas hayan sido obtenidas mediante procedimientos *de facto* fiables, en contra de lo que afirmaríamos un fiabilismo puro.

El aparato de creencias epistémicas constituye el núcleo de lo que Sosa denomina *perspectiva epistémica* del sujeto, pero hay algo más. La elaboración de la perspectiva epistémica es competencia, según él, de una facultad: la razón reflexiva. La razón reflexiva se guía por la coherencia. Y es que no nos conformamos solamente con la obtención de creencias verdaderas. Buscamos explicaciones de por qué el curso de la experiencia es el que es. Además, preferimos las inferencias inductivas y explicativas más simples, a las más artificiosas, o a las que nos parecen *ad-hoc*; también favorecemos aquéllas que encajan mejor con el cuerpo de creencias que damos por bueno, al tiempo que rechazamos las creencias que nos resultan muy implausibles en principio. Por eso debemos incluir en la perspectiva epistémica ese conjunto de factores (ad-hocidad, simplicidad, coherencia explicativa,...) que condicionan la actuación y las preferencias cognitivas del sujeto, aunque lo cierto es que Sosa no es muy explícito al respecto. Nuestro autor apela de modo genérico a los valores que comúnmente se piden a una hipótesis o a una explicación, y remarca que éstos son los que la tradición ha exigido al conocimiento, pero en ningún momento nos ofrece un análisis pormenorizado de ellos. Aun así estamos ante un componente fundamental, el componente axiológico, de la perspectiva epistémica del sujeto. Me referiré a él en plural, como los *desiderata epistémicos*.

Goldman 1992 y 1994), llegando a emplear una expresión como “fiabilismo de la virtud” (*virtue reliabilism*). Sobre la valoración que Sosa hace de este intento, (v. Sosa 2001b).

En cuanto al tercer objetivo, la noción de perspectiva epistémica –y a través de ella la de coherencia– va a ser la herramienta utilizada por Sosa para apuntalar la diferencia entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo:

El conocimiento animal de que p no requiere que quien conoce tenga una perspectiva epistémica sobre su creencia de que p , una perspectiva que respalde la fuente de esa creencia, es decir, una perspectiva desde la cual él pueda ver esa fuente como una fuente que conduce a la verdad de modo fiable. En cambio, el conocimiento reflexivo exige tal perspectiva. (Sosa 2001a, p. 193)

Si no hay creencias respecto a la fiabilidad de los procesos empleados, si el sujeto no es sensible respecto a los desiderata epistémicos, si no hay *coherencia*, en fin, el sujeto tal vez posea conocimiento, pero se trata de un conocimiento de segunda fila.

Pero, ¿en qué consiste la coherencia? Para empezar, aunque la perspectiva epistémica comporte un incremento en la coherencia global del sistema de creencias del sujeto, la coherencia no debe entenderse como una propiedad que solamente involucra creencias. Un sistema de creencias construido de espaldas a la experiencia apenas poseería ningún interés epistémico, lo que obliga a considerar no sólo la coherencia *doxástica*, sino también la coherencia *experiencial*, esto es, la relación entre creencias y experiencias.

Por otro lado, en un intento de desmarcarse de la noción de experiencia pura, Sosa insiste en que de la experiencia a la creencia a menudo se produce una transición casi imperceptible (v. Sosa 2003, 128 y ss.). Así, una facultad como la percepción –o una subfacultad, como la percepción de objetos rojos– es para Sosa un conglomerado de hábitos y *patrones inferenciales*. El funcionamiento correcto de la percepción, la memoria y la introspección, implica la existencia de ciertas disposiciones a formar creencias, en determinadas circunstancias. El condicional “cuando parece que veo algo rojo, probablemente veo algo rojo” involucra la disposición a formar la creencia “veo algo rojo”. Los patrones inferenciales característicos de cada facultad generan de modo automático las creencias correspondientes: apariencia de rojo, creencia de que probablemente veo un objeto rojo; apariencia –sensación– de dolor, creencia de que probablemente tengo dolor. Visto así, exigir la coherencia experiencial, no es más que exigir el funcionamiento apropiado del aparato sensorial y cognitivo del sujeto, aparato que automáticamente genera creencias que “replican” sus experiencias.

La coherencia, por consiguiente, abarca tanto el ámbito de las creencias como el de las experiencias, y dependerá de cuáles sean las relaciones particulares que se establezcan entre los elementos del sistema global (experiencias + creencias de primer nivel + creencias que integran la perspectiva epistémica). Pero además, la coherencia también tiene que ver con la satisfacción de los desiderata epistémicos, con

lo cual es una propiedad del sistema, puesto que lo que puede satisfacer tales desiderata es el sistema –o una porción de él. Diríamos entonces que un sistema coherente es un sistema que satisface tales desiderata. A la coherencia doxástica y la experiencial habría por tanto que añadir una coherencia *sistémica*.

Cabría preguntarse por qué una hipótesis más simple –la simplicidad es uno de los desiderata– ha de incrementar la coherencia del sistema más que una hipótesis *ad-hoc*. Sosa no entra en detalles. La coherencia para él no es más que un modo abreviado de referirse a la combinación de simplicidad, no adhocidad, alcance explicativo, consistencia entre las creencias, y concordancia entre las creencias de primer nivel y las experiencias. De hecho, él no diferencia explícitamente los tres sentidos de coherencia que acabo de señalar (experiencial, doxástica y sistémica). Sin embargo, creo que es útil hacerlo porque bajo el rubro de la coherencia se cobijan propiedades heterogéneas. En todo caso, hay una manera fácil de compatibilizar las diferentes dimensiones de la coherencia: basta con entender la coherencia sistémica como aquella propiedad que consiste precisamente en que los elementos del sistema, entre los que cabe incluir también las experiencias del sujeto, guarden entre sí cierto tipo de relaciones. Naturalmente, la coherencia que aquí nos interesa no es la consistencia lógica sin más. Si nos fijáramos únicamente en eso, las relaciones de apoyo inductivo, por ejemplo, quedarían fuera de toda valoración epistémica. En un contexto epistemológico son relevantes, además de las relaciones de tipo lógico (deducibilidad, consistencia, ...), las relaciones o conexiones de tipo no deductivo, como pueden ser relaciones explicativas, de dependencia probabilística, de analogía, etc.

Y bien, puesto que para nuestro autor la coherencia es la nota distintiva del conocimiento genuino, no animal, llegado este punto surgen dos cuestiones perentorias. La primera es en qué sentido la perspectiva epistémica incrementa la coherencia del sistema creencias/experiencia; la segunda es por qué la coherencia posee valor epistémico. Las abordaré por este orden en las dos secciones siguientes.

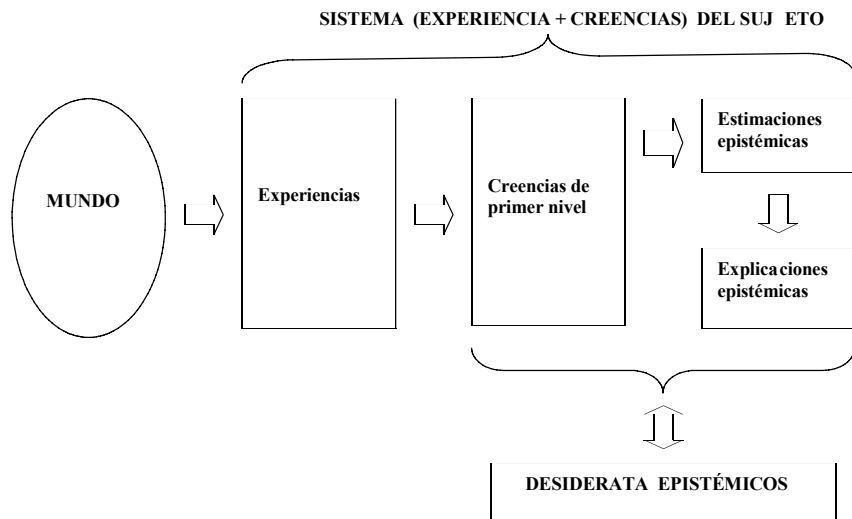
2. ¿Cómo incrementar la coherencia?

Comenzaré distinguiendo dos modalidades de creencias epistémicas:

- *Estimaciones* sobre la tasa relativa de éxito de una facultad cognitiva.
- *Explicaciones* acerca de por qué la fiabilidad de una facultad cognitiva es la que es.

Ambos tipos de creencias remiten a la fiabilidad de las facultades propias –y, por extensión, de cualquier procedimiento empleado para generar creencias. En este sentido refieren a las capacidades y posibilidades que tiene el sujeto de obtener creencias verdaderas, y por eso son creencias epistémicas. Las estimaciones

establecen un porcentaje (aproximado, claro está) de éxito, esto es, un porcentaje de creencias verdaderas sobre el total de creencias obtenidas por la facultad o procedimiento en cuestión. Las explicaciones epistémicas se superponen a las estimaciones y proporcionan razones de por qué unas facultades o procedimientos son exitosos y otros no. Aunque no pretende ser una representación exhaustiva del sistema de creencias de un sujeto, el esquema que presento a continuación ofrece una visión general:



Los desiderata epistémicos no aparecen dentro del conglomerado experiencias-creencias del sujeto por la misma razón por la que tampoco se incluye el mundo, esto es, por no subjetivizarlos hasta un extremo inaceptable. En realidad, todas las creencias del sujeto quedan bajo la influencia de los desiderata, si bien su efecto se deja notar en especial en aquéllas que están más alejadas de la experiencia. Veamos ahora en qué medida las creencias epistémicas comportan una ganancia en coherencia.

Sea K el sistema global de experiencias y creencias del sujeto. Supongamos que K incluye creencias sobre la fiabilidad de las facultades del sujeto. Expurguemos ahora de K todas las creencias epistémicas y llamemos al sistema resultante K' . La pregunta es cuál de los dos sistemas es más coherente.

Para empezar, incluir en K estimaciones epistémicas por sí mismo no incrementa la coherencia. Si se trata de estimaciones totalmente incorrectas, no cabe hablar de tal incremento. El daltónico que cree que su subfacultad de percibir el color rojo es fiable no parece que gane coherencia con dicha creencia. Detengámonos por un momento en las diferencias entre el daltónico consciente de su daltonismo y el que no lo es. Supóngase que son dos gemelos que padecen el mismo tipo de daltonismo

y en el mismo grado. Hay una diferencia palmaria entre ambos: uno está equivocado en su estimación de la fiabilidad de una determinada facultad mientras que el otro no. Quien está equivocado cree que su facultad tiene una tasa de éxito que realmente no posee. Sencillamente, no coincide la proporción de creencias verdaderas generada por su subfacultad de percibir colores con la proporción que él cree que tiene. De acuerdo con lo dicho en la sección anterior, esta falta de coincidencia no debe tomarse como un ejemplo de incoherencia, ya que la coherencia no involucra hechos, sino las creencias y las experiencias de un sujeto, según nos dice Sosa. No resulta apropiado entonces hablar de incoherencia, puesto que lo que aquí se dirime es, en todo caso, la relación entre la creencia del sujeto y un hecho del mundo como es la frecuencia relativa de éxito en la obtención de creencias verdaderas mediante una subfacultad en particular.

Preguntémonos, pues, si es más coherente *con la experiencia propia* el daltónico que sabe que lo es que el daltónico ignorante. En principio tampoco hay razón para contestar afirmativamente. La experiencia perceptiva del color es la misma para ambos. Dicha experiencia es compatible, además, tanto con la creencia de que se tiene una visión normal como con la creencia de que se es daltónico. De hecho, al descubrir que se es daltónico no se modifica la experiencia, ya que los colores se siguen percibiendo igual que antes. Sin embargo, sí que hay un aspecto en que el daltónico consciente de su daltonismo es más coherente que el daltónico ignorante. Cuando entran en juego otras fuentes –otras subfacultades perceptivas que proporcionen información no visual, por ejemplo–, el daltónico descubre su defecto; y no porque llegue a percibir lo que antes no podía percibir, sino porque se verá obligado a resolver un conflicto, puede ser una inconsistencia lógica, puede ser una incongruencia de tipo inductivo, entre lo que ve con sus ojos y lo que percibe con otras subfacultades. El daltónico consciente irá así corrigiendo sus estimaciones iniciales y acercándose a la correlación objetiva entre experiencias y creencias verdaderas.

Una primera conclusión es, pues, que un sistema cuyas estimaciones epistémicas son correctas posee mayor grado de coherencia que un sistema que contiene estimaciones incorrectas. Sin embargo, ¿es el sistema K del daltónico “ilustrado” –o el del daltónico ignorante, para el caso da igual– más coherente que un sistema K' idéntico en todo excepto en que no contiene ninguna creencia epistémica? Todavía no se ha contestado la pregunta planteada unos párrafos atrás, y mientras no se deje claro que K es más coherente que K' , la coherencia podría maximizarse simplemente reduciendo el número de creencias, en vez de incrementándolo, pues, a menor número de creencias, menos posibilidad de conflicto entre ellas. El sistema más coherente, *ceteris paribus*, sería el del sujeto que no posee perspectiva epistémica.

Una posible respuesta por parte de Sosa podría ser que no es posible no tener creencias epistémicas de este tipo porque cuando el sujeto usa sus facultades de un modo determinado, aplicándolas en cierta circunstancias y absteniéndose de usarlas

en otras, está asumiendo implícitamente que son fiables en unas u otras situaciones. Por tanto, el uso de las facultades por parte del sujeto no es arbitrario, sino que se basa en sus estimaciones epistémicas, más o menos toscas, sobre la fiabilidad de aquéllas.

Esta réplica puede resultar más o menos convincente. No obstante, en el caso de las creencias epistémicas del segundo tipo –las explicaciones epistémicas–, creo que sí puede decirse que *K* es más coherente cuando contiene creencias verdaderas –y, tal vez, justificadas– que explican por qué una facultad es fiable (o no lo es). Antes hemos dicho que la coherencia que nos interesa desde un punto de vista epistémico no es la mera consistencia lógica. En este caso la ganancia en coherencia viene dada porque el sujeto amplía sus recursos para dar cuenta de su tendencia a confiar en ciertas facultades y no en otras. Las explicaciones epistémicas conforman un sistema más rico en interrelaciones entre sus elementos: las partes del sistema aisladas del resto se evitan en lo posible, las interrelaciones de apoyo mutuo entre creencias se incrementan,

Creencias epistémicas y desiderata epistémicos operan al unísono. La estimación de la tasa de fiabilidad no es más que una *hipótesis* sobre una frecuencia estadística. La explicación de por qué la tasa es la que es requiere apelar a causas. El nivel de las explicaciones epistémicas se superpone al de las estimaciones epistémicas, pero, en cualquier caso, la base proporcionada por la experiencia suele dejar la puerta abierta a diversas alternativas. Y ahí es donde intervienen los desiderata, recortando el ámbito de posibilidades, favoreciendo las hipótesis-explicaciones que sean más simples, menos *ad-hoc*, ... En realidad, las hipótesis-explicaciones epistémicas están bajo la influencia de los desiderata como ocurre con las creencias de primer nivel.

Concedamos, una vez hechas las precisiones anteriores, que tanto la inclusión de creencias epistémicas, ya sean estimaciones o explicaciones, como la satisfacción de los desiderata, aumentan la coherencia. La cuestión pendiente es qué es lo que se gana, desde un punto de vista epistemológico, maximizando la coherencia. Sosa supone que el valor epistémico de la coherencia depende de que pueda explicarse una conexión entre ésta y la verdad, puesto que según él el valor epistémico último, aunque no el único, es la verdad. Daré por buena esta última afirmación. Lo que hay que razonar entonces es por qué un sistema de creencias más coherente, entendiendo coherencia como acabamos de ver, ha de contener más verdad –y menos falsedad– que un sistema que no sea coherente.

3. ¿Posee la coherencia valor epistémico?

Para contestar a esta pregunta me serviré de un ejemplo:

En algunas comunidades de la zona andina los indios aymara predicen la calidad de las cosechas del año próximo mediante un curioso sistema. A finales de junio suben a las montañas para observar un cúmulo de estrellas, las Pléyades. Están convencidos de que según se muestren las estrellas se puede pronosticar si la época lluviosa va a retrasarse, así como la cantidad de precipitación que traerá (la época lluviosa abarca aproximadamente de octubre a marzo). Si al hacerse de día puede verse con nitidez un buen número de las estrellas que integran el grupo de las Pléyades (hasta once), lloverá pronto y en abundancia, y la cosecha de patatas será buena. Si, por contra, se ven pocas estrellas (seis o siete) y su brillo es tenue y borroso, las lluvias llegarán tarde y de forma irregular, lo que obliga a demorar la siembra y asegura una cosecha más baja.

Recientemente un equipo científico norteamericano ha investigado esta práctica ancestral y ha comprobado que el registro constatable de predicciones efectuadas en el pasado muestra una tasa de aciertos muy alta. Por ahora los científicos han encontrado una correlación entre el aspecto que presentan las estrellas y los episodios del Niño. Los años del Niño son más secos en el altiplano andino, y las cosechas son peores. La presencia del Niño provoca diversos efectos meteorológicos que afectan el brillo aparente con que se presentan las Pléyades: variaciones en el contenido atmosférico del vapor de agua, turbulencias atmosféricas, presencia de tenues nubes a gran altitud que provocan la dispersión de la luz. Los investigadores parecen decantarse por este último factor como el que mayor influencia tiene en la variabilidad del brillo aparente de las Pléyades, aunque el asunto dista de estar zanjado (v. Orlove *et al.* 2004).

La cuestión que a nosotros nos interesa es si diríamos de los aymara que están justificados en su creencia sobre cómo va a ser la cosecha del año próximo. Creo que sí. Sin embargo, según cuentan los científicos, los indígenas ven natural asociar la lozanía de las estrellas con la fertilidad futura de la tierra. La analogía les resulta obvia y no creen que haya nada más que explicar. Este razonamiento resulta, desde luego, plenamente coherente en su sistema. Así pues, si los aymara tienen alguna *explicación* de por qué el proceso es fiable, se trata de una explicación bastante mala. Lo que quiero destacar es que, a pesar de todo, los aymara sí tienen una *estimación* aproximadamente correcta de la tasa de aciertos. El procedimiento que emplean se revela como fiable y ellos saben que lo es, y esto es independiente de la calidad de la explicación que puedan dar de por qué el proceso es fiable. Por lo que parece, pues, no estamos ante la suerte del novato. Y no hace falta más para que nos parezca razonable su predicción, y para poder considerar que sus creencias sobre cómo va a ser la cosecha futura están justificadas, a pesar de que se hayan generado mediante un procedimiento tan peculiar.⁷

⁷ Esto recuerda la noción bayesiana de “calibración”. Un sujeto bien calibrado es un sujeto en el que coinciden su estimación subjetiva respecto a la frecuencia de un hecho con la frecuencia objetiva

Así pues, la explicación de los aymara, por peregrina que nos resulte, debe incrementar la coherencia comprensiva. La explicación crea interrelaciones nuevas entre partes previamente inconexas del sistema (en este caso, la base es una relación de analogía entre hechos inicialmente separados). Además, prefieren dicha explicación, frente a otras alternativas posibles, porque satisface en mayor medida los desiderata epistémicos. Si negáramos todo esto, estaríamos negando que poseen un atributo humano por excelencia –según Sosa– como es la razón reflexiva. Sin embargo, Sosa no nos da ninguna pauta respecto a cómo se satisfacen los desiderata epistémicos. Resulta bastante complicado entonces saber si con ello estamos acercándonos a la verdad o no.⁸

Tomemos la simplicidad, por ejemplo. Los modelos explicativos que utiliza la ciencia simplifican la realidad. En cierto sentido consiguen hacerla más manejable, pero no podemos decir que los modelos científicos contengan más verdad cuanto más simples sean. Un grado de simplificación excesivo juega en contra de la verdad. En cuanto al razonamiento inductivo que aplicamos en contextos no científicos, tal vez las inducciones más simples sean más útiles, aunque es claro que no siempre son las correctas. Mostrar que el mundo en sí mismo es simple, justamente en el sentido al que nuestros criterios intuitivos de simplicidad apuntan, resulta ciertamente complicado de argumentar. Por otro lado, las reglas del tipo “Entre dos hipótesis, por lo demás iguales, debe optarse por la más simple” tienen demasiadas excepciones como para que podamos apelar a la simplicidad sin más.

Me parece más adecuado considerar los desiderata epistémicos como principios *pragmáticos* mediante los cuales *perseguimos un equilibrio entre verdad, cantidad y relevancia de la información, facilidad en el manejo de dicha información, etc.* No se trata de negar que los humanos persigan un conocimiento coherente en el sentido preconizado por Sosa. De hecho, a menudo no nos conformamos con la eficacia predictiva, y por eso intentamos explicar el curso de los fenómenos. Admitamos que en este proceso hay un incremento de la coherencia global. Pero, aunque la búsqueda de la coherencia sea una peculiaridad cognitiva de la especie humana, lo que no queda probado es que la coherencia sea una guía de la verdad. El ejemplo de los aymara muestra cómo se pueden satisfacer los desiderata a costa de la verdad: se gana en coherencia estableciendo un vínculo espurio entre la lozanía de las estrellas y la fertilidad de la tierra.

con que el hecho en cuestión realmente ha ocurrido. Dado que la fiabilidad de una facultad es una frecuencia (la ratio entre el número de creencias verdaderas obtenidas por dicha facultad y el número total de creencias producidas por ella), lo que estamos exigiendo en relación a la justificación es que el sujeto esté bien calibrado respecto a tales frecuencias. Como las explicaciones epistémicas no son frecuencias, desde este punto de vista son prescindibles en un análisis de la justificación.

⁸ Ni siquiera sabemos si se trata de desiderata comunes a todo ser dotado de razón reflexiva o si son moldeables culturalmente. Sosa no hace ninguna alusión a esta última posibilidad, así que supongo que para él la razón reflexiva *humana* persigue un núcleo estable de desiderata epistémicos.

Sosa podría replicar que la percepción es una facultad que conduce a la verdad, aunque también a veces nos lleva al error. De hecho, las creencias del sujeto respecto a la fiabilidad de la percepción se van corrigiendo conforme va descubriendo en qué condiciones su facultad es fiable y en qué condiciones no lo es. ¿Y por qué la razón reflexiva habría de ser diferente, en este respecto, de la percepción? Afirmar que la razón reflexiva conduce a la verdad no equivale a afirmar su infalibilidad; sólo significa que su tendencia a incrementar la coherencia tiene como efecto el aumento de la verdad. Ciertamente, la razón reflexiva toma como input creencias obtenidas mediante otras facultades, y por eso es importante que las facultades que proporcionan las creencias input de la razón reflexiva –la percepción, la introspección, la memoria, ...– funcionen con propiedad; pero, dada esta condición, el valor epistémico de la razón reflexiva no tiene por qué ser particularmente problemático (cf. Sosa 1997, 421). El problema de si la coherencia va ligada a la verdad puede plantearse entonces en los siguientes términos: puesto que la razón reflexiva es un mecanismo más de obtención de creencias, lo que hay que hacer es comprobar su fiabilidad, o sea, comprobar la tasa de creencias verdaderas que genera, como ocurre con cualquier otro mecanismo.

Esta estrategia no pienso que sea acertada porque borra diferencias sustanciales en cuanto a la determinación de la fiabilidad de las diferentes facultades. Como dijimos anteriormente, la percepción involucra patrones inferenciales, de modo que cuando la facultad funciona correctamente se van generando creencias en consonancia con las experiencias. Puede ocurrir que la facultad no sea fiable, desde luego, pero está bastante claro cuándo la estimación epistémica del sujeto es errónea, a saber, cuando no coinciden la frecuencia objetiva y la frecuencia que se autoatribuye el sujeto. Puesto que una estimación epistémica no es sino una generalización a partir de una serie de experiencias, no podemos excluir por completo las consideraciones relativas a la coherencia, y en concreto a los desiderata epistémicos, como en el caso de cualquier hipótesis que vaya más allá de la evidencia disponible. En algunas circunstancias puede incluso ser complicado para el propio sujeto descubrir el error, pero esa no es la cuestión. Sea como sea, no resulta tan complicado determinar la fiabilidad de la memoria de una persona cuando trata de recordar fechas o datos, y compararla con la fiabilidad de su memoria visual, por ejemplo. Los tests para detectar el daltonismo son un ejemplo de cómo podemos comparar objetivamente la fiabilidad de la subfacultad “percibir el color X” en diferentes sujetos. En el caso de otras facultades –el razonamiento deductivo, o un subtipo de inferencia inductiva como es el razonamiento probabilístico– también podemos realizar comparaciones objetivas, como puede comprobarse en la literatura existente sobre la psicología del razonamiento.⁹ Ahora bien, ¿es posible hacer lo mismo con la razón reflexiva?

⁹ Para Sosa un fiabilismo basado en la inducción enumerativa de casos favorables es viciosamente

Sosa dice que si la razón reflexiva tiene un input de calidad, generará creencias verdaderas. Pero esto parece demasiado optimista. Los aymara poseen un input de calidad, aun sin contar con telescopios para observar el cielo. Sus estimaciones epistémicas son correctas; sus explicaciones no. Así que un input de calidad es compatible con múltiples inferencias. Algunas aumentarán la coherencia comprensiva del sistema, pero también incrementarán su falsedad global.

Sosa apunta un último argumento a favor del valor epistémico de la coherencia: “Si la coherencia comprensiva del sistema propio de creencias es responsable, en parte al menos, de su constitución y persistencia, el sistema manifiesta el carácter virtuoso de la facultad racional” (Sosa 1997, p. 422). Admitamos que la constitución y la persistencia del sistema de creencias del sujeto se deba en parte a su coherencia global, o sea, que un sistema de creencias no persistiría si no tuviera un grado mínimo de coherencia. De aquí Sosa infiere que la facultad que persigue dicha coherencia es una virtud epistémica.

Estamos ante una inferencia a la mejor explicación cuyo *explanandum* es la estabilidad, y cuyo *explanans* es la efectividad en la consecución de la verdad por parte de la facultad que persigue la coherencia, la razón reflexiva. La réplica es que la estabilidad no es más que eso, estabilidad. La estabilidad de la cosmovisión física aristotélica, o por poner un ejemplo radicalmente distinto, la estabilidad de una concepción paranoica del mundo, no parecen directamente relacionadas con el grado de verdad que contienen. Hay demasiados contraejemplos para que el argumento de Sosa resulte convincente. Aunque la coherencia sea un requisito mínimo necesario para garantizar la estabilidad del sistema de creencias, no se ve que ello le confiera un valor epistémico genuino.

4. Conclusiones

El fiabilismo puro resulta insuficiente para dar cuenta de nuestras intuiciones sobre la justificación epistémica. Las creencias del sujeto sobre la fiabilidad de sus facultades –lo que he llamado las creencias epistémicas del sujeto– han de ser tenidas en cuenta. Dentro de las creencias epistémicas el componente relevante de cara a la justificación son las creencias del sujeto sobre la tasa de éxito –la fiabilidad– de sus facultades. La disposición a estimar acertadamente la fiabilidad de las propias facultades constituiría así una virtud básica del sujeto epistémico. Con ello basta para conjurar la posibilidad de que el sujeto obtenga la verdad por pura casualidad (la suerte del principiante). No es necesario que el sujeto tenga, además, creencias verdaderas o justificadas respecto a por qué la tasa de éxito es la que es. Las expli-

circular, salvo que se amplíe el círculo apelando a la coherencia comprensiva (v. Sosa 1991, pp. 258 y ss.). Pero aun aceptando que el fiabilismo haya de contar con la coherencia, el problema señalado –si la coherencia conduce o no a la verdad– persiste.

caciones epistémicas, a pesar de que contribuyan a incrementar la coherencia global del sistema, son irrelevantes en este punto. Apelar a ellas responde a otra motivación: la de salvar el ideal de conocimiento de la tradición.

Por otro lado, si la coherencia aportada por la perspectiva epistémica posee un genuino valor epistémico, si realmente conduce a la verdad, la única coherencia que nos interesa es la que aportan las estimaciones. Las estimaciones epistémicas están más próximas a la experiencia que las explicaciones, y se van refinando conforme el sujeto va accediendo a una experiencia más variada. El sujeto es capaz entonces de realizar distinciones más sutiles entre facultades y subfacultades en función de las circunstancias que influyen en la fiabilidad, puede estimar con más precisión la frecuencia de éxito de una subfacultad determinada, ...

En definitiva, pues, con las estimaciones epistémicas podemos encajar las intuiciones que resultan problemáticas para un fiabilismo puro (recuérdese el ejemplo de los dos daltónicos), y podemos también conservar la idea de “desarrollo epistémico”, esto es, de diferencias entre los sujetos en cuanto a su grado de sofisticación epistémica, sin necesidad de comprometernos con una distinción cualitativa entre conocimiento animal y conocimiento humano.

Podría objetarse que una noción de justificación que únicamente requiera las estimaciones epistémicas tal vez sigue identificando un conocimiento animal, “reactivo”, bastante alejado de lo que la tradición ha entendido como un conocimiento específicamente humano. He argumentado que por humano que resulte elaborar explicaciones epistémicas, está por ver que la coherencia aportada por dichas explicaciones conduzca a la verdad. Pero esto no debería sorprendernos demasiado. Cuanto más se insista en la especificidad de un conocimiento típicamente humano, claramente diferenciable del animal, mayor riesgo se corre de conferir valor epistémico a lo que es puramente idiosincrático de nuestra especie. La coherencia comprensiva puede resultar muy reconfortante desde el punto de vista psicológico para los humanos, pero no está claro que conduzca a la verdad.

Para acabar, un interrogante: ¿por qué la hipótesis que afirma que la búsqueda de coherencia comprensiva es una tendencia psicológica humana sin valor epistémico no habría de ser más simple, menos *ad-hoc*, más coherente, etc., que la hipótesis contraria defendida por Sosa, según la cual hay una adecuación entre la razón reflexiva y el mundo? Si así fuera, la razón reflexiva se vería obligada a certificar –coherentemente, eso sí–, su propia defunción como facultad epistémica. Aunque en este artículo no hay argumentos para pronunciarse a favor de esta última posibilidad, pienso que el perspectivismo de la virtud tampoco nos ha dado ninguno para descartarla fehacientemente.

Referencias bibliográficas

- BONJOUR, L. (1995): “Sosa on Knowledge, Justification and Aptness”, *Philosophical Studies* 78, pp. 207-220.
- BONJOUR, L. y SOSA, E. (2003): *Epistemic Justification*. Oxford, Blackwell.
- GOLDMAN, A.I. (1986): *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GOLDMAN, A.I. (1992): “Epistemic Folkways and Scientific Epistemology”, en A.I. Goldman, *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- GOLDMAN, A.I. (1994): “Naturalistic Epistemology and Reliabilism”, en P. French *et al.* (eds.) *Midwest Studies in Philosophy (vol. 19): Philosophical Naturalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 301-320.
- GRECO, John (2004): “Virtue Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/epistemology-virtue/>>.
- ORLOVE, B.S., CHIANG, J.C.H., y CANE, M.A. (2004): “Etnoclimatología de los Andes”, *Investigación y Ciencia* 330, pp. 77-85.
- SOSA, E. (1991): *Knowledge in Perspective*, New York, Cambridge University Press.
- SOSA, E. (1995): “Perspectives in Virtue Epistemology: A Response to Dancy and BonJour”, *Philosophical Studies* 78, pp. 221-235.
- Sosa, E. (1997): “Reflective Knowledge in the Best Circles”, *Journal of Philosophy* 94, pp. 410-430.
- SOSA, E. (2001a): “Human Knowledge, Animal and Reflective”, *Philosophical Studies* 106, pp. 193-196.
- SOSA, E. (2001b): “Goldman’s Reliabilism and Virtue Epistemology”, *Philosophical Topics* 29, pp. 383-400.
- SOSA, E. (2003) “Knowledge, Animal and Reflective: A Reply to Michael Williams”, en *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 77, pp. 113-130.
- SOSA, E. y KIM, J. (eds.) (2000): *Epistemology: An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- STEUP, M. y SOSA, E. (eds.) (2005): *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Blackwell.

Valeriano Iranzo
 Dpto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia
 Universidad de Valencia
 Valeriano.Iranzo@uv.es