

*Coherencia y justificación*¹

Valeriano IRANZO

RESUMEN: El artículo analiza dos enfoques coherentistas de la justificación (K. Lehrer y L. BonJour). Ambas versiones se consideran insatisfactorias. En primer lugar, sobrecargan el aparato introspectivo del sujeto epistémico, lo cual impide dar cuenta de nuestras intuiciones preanalíticas sobre sujetos “limitados” (niños o animales). Por otro lado, no consiguen establecer un vínculo convincente entre justificación —entendida como coherencia— y verdad —entendida como correspondencia.

ABSTRACT: I discuss two coherentist accounts of justification (K. Lehrer and L. BonJour). Both of them are unsatisfactory because: (i) they can not fit our preanalytic intuitions about limited epistemic subjects insofar as they postulate an overloaded introspective apparatus for the cognize; (ii) they are not successful in settling a link between justification (coherence) and truth (correspondence).

Recientemente los partidarios de posiciones coherentistas han intentado rehabilitar la coherencia como una teoría de la justificación epistémica. Entre

¹ Esta publicación ha sido posible gracias a una beca de la Dirección General de Enseñanza Superior del Ministerio de Educación y Ciencia (Subprograma general de Perfeccionamiento de Doctores en el extranjero) y a la financiación de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica (DGICYT) como parte del proyecto PB96-0764.

los autores más representativos en esta línea se encuentran Wilfrid Sellars, Nicholas Rescher, Donald Davidson, Keith Lehrer, William Lycan, Gilbert Harman o Laurence Bonjour. El objetivo de este artículo es evaluar los modelos propuestos por K. Lehrer y L. Bonjour, dos de los más elaborados entre aquéllos que pretenden analizar la noción de justificación en términos de coherencia.

No es éste, sin embargo, el único aspecto que merece ser destacado de ambos modelos. Cuando consideramos que una creencia está justificada, en un sentido epistémico, estamos diciendo que resulta razonable, que está suficientemente respaldada por la evidencia disponible, Por otro lado, aunque una creencia justificada puede acabar siendo falsa, pensamos que basándonos en creencias justificadas obtendremos más aciertos y menos errores que si nos apoyamos en creencias no justificadas. El valor de la justificación radica entonces, en gran parte, en servir como puente hacia la verdad. Pues bien, frente a otros coherentistas que renuncian a ello, Lehrer y Bonjour pretenden apuntalar la conexión entre justificación y verdad. Para ellos la justificación es coherencia, y la coherencia conduce a algo más robusto que el poder explicativo o la mera verdad como consistencia lógica. En las páginas que siguen trataré de mostrar, sin embargo, que la identificación entre justificación y coherencia lleva a consecuencias implausibles en ambos modelos, y en particular, que los dos fracasan en su intento de conectar la justificación con la verdad.

1. El modelo coherentista de Lehrer

Lehrer entiende la justificación como coherencia respecto a un sistema creencial de fondo. El “sistema de aceptación” [*acceptance system*] del sujeto es el punto de partida inevitable de la reflexión epistemológica. Está integrado por todos los enunciados que el sujeto cree bajo el objetivo de obtener la verdad y evitar el error [Lehrer 1990, 10 y ss.]. Creencia justificada será, entonces, creencia coherente con el sistema de aceptación, o lo que es lo mismo, creencia razonable según el sistema de aceptación.

Lehrer habla de creencias que compiten entre sí. Una creencia p compete con otra creencia q cuando resulta menos razonable aceptar p si q es verdadera que si q es falsa. Con otras palabras, cuando la verdad de una creencia resta razonabilidad a la otra. La justificación de una creencia depende, así, de la carencia de justificación de otras creencias rivales.

Para ser rivales p y q no tienen por qué ser lógicamente contradictorias,

pero la verdad de una sí debe implicar, aunque sea indirectamente, la falsedad de la otra. Nótese entonces que entre las creencias rivales de p habremos de consignar las hipótesis de índole escéptica cuya verdad socave la razonabilidad de p . Por ejemplo, “Hay un caballo blanco frente a mí” y “Estoy sufriendo una alucinación” son creencias rivales. Supongamos que estoy en el hipódromo y que antes de comenzar la carrera doy una vuelta por las cuadras. Un buen número de enunciados de mi sistema de aceptación sobre los acontecimientos previos a la situación presente, las condiciones externas en las que se realiza la percepción y mi estado físico, hacen más razonable creer que lo que veo es un caballo blanco que creer que se trata de una alucinación. Lo que justifica la creencia de que hay un caballo blanco son las relaciones de coherencia internas a mi sistema de aceptación, en la medida en que éstas eliminan las creencias rivales [cf. *ibid.*, 124-26]².

El holismo es, por otro lado, un rasgo característico del coherentismo, y el modelo que nos ocupa no es una excepción. “Ningún enunciado justificado es una isla”, nos dice Lehrer, destacando el hecho de que en cada nueva aceptación siempre hay que tener en cuenta lo ya aceptado.³ El ejemplo anterior sobre el caballo blanco sirve para mostrar por qué incluso en el caso de creencias perceptivas muy simples, el sistema de aceptación es determinante. La razón es que es en él donde se almacenan los criterios que precisan en qué condiciones la información es aceptable y cuándo podemos confiar en nuestras fuentes de información, sean éstas los sentidos, la memoria, el testimonio de los otros o algún método de la ciencia [*ibid.*, 114].

En suma, cualquier creencia p se justifica porque en mi sistema de aceptación existen otras creencias q, r, s, \dots que se pronuncian sobre si las condiciones en que creo que p son de fiar. Constituyen la “información” o las “razones” que respaldan a p . ¿Qué hay entonces de la justificación de q, r, s, \dots ?

² Esto no significa que para estar justificado el sujeto deba haber considerado y evaluado explícitamente todas las alternativas rivales de cariz escéptico. Basta con que su sistema de aceptación implique que es más razonable aceptar p que la afirmación rival.

³ Lehrer 1989, 274. Conviene aclarar qué es el holismo. En lo que concierne al presente artículo cabe distinguir dos modalidades. La más débil afirma que la atribución de una propiedad a un elemento perteneciente a un conjunto depende de las relaciones que mantiene con otros elementos del conjunto. La versión fuerte afirmaría que la propiedad en cuestión no puede predicarse de los elementos del conjunto por separado, sino de agrupaciones de dichos elementos, de modo que, cuanto mayor sea el subconjunto requerido, más extrema será la posición holista. Lehrer defiende un holismo débil respecto a la justificación; BonJour, como veremos después, opta por un holismo radical.

¿cómo se justifica mi creencia de que soy fiable en un área particular en determinadas circunstancias? La respuesta es, siguiendo con el razonamiento, por otras creencias que yo acepto; y éstas a su vez, por otras, ...

¿Estamos ante una regresión al infinito sin más? Lehrer puntualiza que todo el cúmulo de aceptaciones superpuestas remite a una metaaceptación general que corta la regresión, el Principio de Fiabilidad [*Principle of Trustworthiness*], según el cual “cuando acepto un enunciado movido por el interés de alcanzar la verdad, mi aceptación es fiable” [ibid., 122]. Al aceptar algo no sólo acepto que mis facultades son fiables, he de aceptar también el principio general de que puedo confiar en mí. No es que todo lo que acepto sea verdadero, sino que lo que acepto he de tomarlo, en principio, como verdadero. La aceptación de **PF** es lo que subyace a la actitud antiescéptica de confiar en lo que creemos de un modo natural, es decir, mientras no haya motivos para dudar. Conforme el sujeto va madurando epistémicamente introducirá precisiones, de modo que el grado de confianza respecto a lo aceptado variará según uno u otro dominio de aceptaciones.

Así pues, por debajo de **PF** el sistema de aceptación incluirá muchas otras creencias que tienen su efecto sobre la justificación de los niveles inferiores (“mi visión a larga distancia es excelente”, “olvido con facilidad dónde guardo las cosas”, “ahora no puedo fiarme de lo que veo porque me deslumbra el sol”...). La justificación, en cualquier caso, va siempre desde dentro del sistema hacia fuera. Veamos hasta qué punto resulta plausible la estrategia de remitir la justificación a los niveles internos del sistema de aceptación⁴.

1.1 “Metamentes” y sujetos epistémicamente limitados

Es verdad que si el sujeto alberga dudas sobre alguna de sus facultades, entonces, si cree que p , y p ha sido resultado de dicha facultad, no estará justificado. Supongamos que un equipo médico del hospital comunica a S que, a consecuencia de haberle administrado ciertas drogas, va a experimentar alucinaciones sensoriales durante un tiempo. En detallados informes se le dice tam-

⁴ Podemos preguntarnos cómo se justifica **PF**. Lehrer no lo considera una excepción a la máxima general coherentista de que la justificación consiste en coherencia con un sistema de fondo. Su justificación está condicionada a que resulte más razonable que otros enunciados rivales (por ejemplo, “Lo que acepto es en su mayor parte erróneo”), como ocurre con cualquier otra aceptación del sistema.

bién que no irán acompañadas de ninguna alteración somática, con lo que *S* no podrá saber cuándo puede fiarse de sus sensaciones. Supongamos también que el equipo médico es, en realidad, un equipo de psicólogos que está realizando un experimento con *S* y que lo están engañando. En tal caso *S* no debería fiarse de sus percepciones, ya que tiene razones importantes para dudar de ellas (el informe médico). Así, si cree que ha entrado una mariposa en la habitación porque la está viendo, consideraremos que no está justificado en su creencia, aunque realmente haya una mariposa allí (espero que las intuiciones del lector coincidan con las mías).

Lo que el ejemplo muestra es que cuando el sujeto tiene razones para desconfiar de las facultades que generan su creencia, de las condiciones en las que se genera, etc., no estará justificado en creer, con independencia de que su creencia sea verdadera. En ese sentido hemos de aceptar que la justificación de una creencia puede verse afectada por otras creencias (justificadas) de índole escéptica que el sujeto albergue⁵.

Pero Lehrer va más allá. La tesis de que la justificación consiste en coherencia exige, según él, afirmar que en las situaciones en las que el sujeto no tiene razones para dudar también está *aceptando* enunciados sobre la fiabilidad de las condiciones externas (situacionales) e internas (su estado psicofísico):

Para el conocimiento no basta con que la creencia surja de una fuente fiable cuando uno no tiene ni idea de que eso es así. La justificación de la creencia depende de la aceptación del supuesto no explícito [*unstated*] de que la fuente de la creencia es fiable y no engañosa. [Lehrer 1990, 145-46]

Esta es una condición necesaria de la justificación; sin ella no habrá ni justificación ni conocimiento. Lehrer exige, además, que el sujeto realice una evaluación de la calidad de la información que recibe del exterior, recurriendo a tales supuestos de fondo no explícitos incluidos en el sistema de aceptación:

El conocimiento ... es una conexión racional entre estados subjetivos y verdad, entre mente y mundo. *La conexión es racional porque se basa en la evaluación de la información que entra en función de la información de fondo.* Esta evalua-

⁵ Este *internismo* mínimo ha sido aceptado incluso por defensores de posiciones *externistas* como A.I. Goldman [Goldman 1986, 63 y 111; sobre el internismo y el externismo v. *infra* apartado 2.1].

ción de información entrante es una actividad metamental. La mente que certifica la información entrante es un tipo de metamente; el conocimiento que obtiene es un tipo de metaconocimiento. [Lehrer 1988, 330; la cursiva es mía.]

Lehrer piensa que el modelo mental requerido por su concepción del conocimiento no contradice la evidencia disponible sobre el funcionamiento de la mente humana, aunque no da más detalles sobre los mecanismos implicados en el proceso de evaluación de información. En cualquier caso, la actividad metamental a la que se refiere Lehrer sí parece requerir un sujeto con cierta madurez epistémica. El problema entonces es cómo encajar nuestras intuiciones respecto a sujetos epistémicos “limitados” (niños de corta edad, animales, etc.). Tales sujetos no forman todas sus creencias aleatoriamente, pueden ser bastante seguros en la obtención de cierto tipo de creencias, y sin embargo, no veo en qué sentido podríamos atribuirles un proceso de evaluación complejo como el postulado por Lehrer. El niño pequeño afirma que ve una pelota roja y esto supone una capacidad de discriminar los colores: cambiamos la pelota por otra de color verde y el niño se da cuenta. La verdad de su creencia, por tanto, no es fruto de la casualidad. ¿No es eso suficiente para afirmar que el niño está justificado en creer que la pelota es roja, y que obtiene conocimiento del medio que le rodea mediante sus percepciones, independientemente de que sea o no capaz de evaluar de modo tácito las condiciones normales de la percepción?

Lehrer replica que hay que diferenciar la obtención de información de la obtención de conocimiento [Lehrer 1990, 150]. El niño y el animal obtienen información; el adulto, en cambio, obtiene conocimiento. El término información no debe entenderse en su sentido técnico. Lehrer se está refiriendo a un sucedáneo del conocimiento, vagamente emparentado con lo que el sujeto adulto reflexivo es capaz de conseguir: “[Los niños pequeños y los animales] no tienen el tipo de conocimiento genuinamente humano, a saber, el conocimiento basado en una comprensión de la distinción entre verdad y error, entre información correcta e información incorrecta.” [Lehrer 1989, 271] El ejemplo que aduce Lehrer para sostener esta distinción entre conocimiento e información es el de un sujeto que repite todo lo que se le dice sin ninguna capacidad de evaluar si lo que afirma es verdadero o falso. Sería como un fichero de ordenador: podría llegar a tener mucha información sobre la Revolución Francesa —si repite una fuente fiable—, pero no auténtico conocimiento [id.].

No creo que éste sea un ejemplo adecuado por el tipo de conocimiento al que alude. El conocimiento histórico es indirecto y muy complejo. En cam-

bio, tratándose del conocimiento perceptivo en condiciones ordinarias —más simple y directo—, en caso de que el sujeto no tenga razones para no confiar en sus percepciones, puede prescindirse del nivel “meta” sin que la justificación y el conocimiento del sujeto se vean afectados. ¿Qué más pedir al niño aparte de su capacidad para discriminar colores en el ejemplo de la pelota roja? ¿Por qué no está justificado? Podemos admitir que, a partir de cierto momento, el individuo forma creencias de segundo nivel sobre la calidad epistémica de las creencias de primer nivel, y que el adulto elabora una teoría epistemológica más o menos refinada a partir de un estadio inicial rudimentario. Pero esto no implica negar el conocimiento y la justificación a los sujetos epistémicos limitados —niños o animales—, contradiciendo así nuestras intuiciones prefilosóficas respecto a la noción de justificación. Lehrer está extrapolarlo los criterios exigidos en ciertas áreas sofisticadas del conocimiento humano a otras áreas más básicas en las que tales criterios no son requisitos necesarios.

En realidad, la restrictiva concepción de la justificación y el conocimiento defendida por Lehrer resulta difícilmente aplicable incluso a sujetos adultos. La afirmación coherentista de que la justificación siempre remite a otras creencias es un punto crucial de discrepancia con los defensores del fundamentismo epistémico, para quienes hay creencias que no se justifican inferencialmente. Ésta es, seguramente, la tesis definitoria del fundamentismo actual, que intenta curarse del mal que tradicionalmente le ha aquejado, la obsesión por la certeza absoluta. Tomemos por ejemplo la creencia “Estoy triste”. Dejando a un lado la cuestión de si puedo equivocarme o no sobre una creencia tal, lo que sí parece rebuscado es considerarla el resultado de una inferencia de otras creencias justificadas. ¿De qué creencias la estaría infiriendo? Podría pensarse que tales inferencias existen aunque el sujeto no sea consciente de ellas, y que, no obstante, él podría llevarlas a cabo con más o menos dificultades (p. ej., en el momento en que tuviera que justificar ante alguien la creencia presuntamente inferida). Pero, si eso significa que *S* debe poder verbalizar las razones a favor de su creencia “Estoy triste” para saber que está triste, estamos ante un requisito demasiado exigente: muchos adultos serían incapaces de especificar tal cosa (suponiendo que fuera posible) y, no obstante, estarían justificados en creerlo. En este caso no parece, pues, que el hecho de que *S* sea capaz de dar razones a favor de su creencia tenga que ver con el hecho de que *S* sepa que está triste.

Lehrer admite que algunas creencias no se obtienen inferencialmente, coincidiendo con el fundamentista en este punto, pero de ahí no se deriva,

según él, que la justificación de tales creencias sea independiente de cualquier otra cosa que el sujeto *accepte* [Lehrer, 1989, 270]. Así, como “Tengo un dolor de cabeza” —el ejemplo es del propio Lehrer— está justificada en la medida en que soy capaz de distinguir un dolor de cabeza de un dolor distinto, es mi aceptación de que soy capaz de discriminar las circunstancias en que sufro un dolor de cabeza, y no otra cosa, lo que justifica mi creencia “tengo un dolor de cabeza”. Y lo mismo se podría decir de cualquier otra creencia que el fundamentista considerara básica. El hecho de que ciertas creencias surjan sin necesidad de reflexionar sólo aparentemente favorecería la tesis de que existen creencias básicas, según Lehrer. Que no haya un proceso de reflexión no significa, pues, que la justificación sea independiente de otros elementos del sistema de aceptación.

Podemos admitir que si *S* está justificado en creer que las condiciones en que se realiza una percepción, por ejemplo, pueden inducir a error, no estará justificado en creer lo que percibe, tal como mostraba el ejemplo del paciente engañado por el equipo de psicólogos. Pero de ello no se sigue que porque *S* no mantenga ninguna creencia respecto a la fiabilidad de sus facultades, no esté justificado (ejemplos de los sujetos epistémicos limitados). La exigencia de atribuir al sujeto una creencia —o un enunciado aceptado, según Lehrer— que sea la contrapartida positiva de “Las condiciones psicofísicas y ambientales de la percepción no son las adecuadas” parece responder a un intento de salvar la máxima coherentista de que la justificación es coherencia con otras proposiciones. En este sentido el argumento de Lehrer es *ad hoc*. Ciertamente, si un enunciado perceptivo del sujeto fuera desafiado, tal vez él recurriría a “contrapartidas positivas”: no tengo problemas visuales, la distancia es cercana, la luz suficiente, por tanto, puedo fiarme de lo que veo; pero estas razones —espero que los wittgenstenianos me disculpen por llamarlas razones— no son necesarias para que el sujeto esté justificado. Como ha señalado Alston, las razones pueden ser necesarias para *mostrar* que se está justificado, pero no tienen por qué serlo para estar justificado.⁶

Para evitar estas críticas Lehrer ha afirmado en alguna ocasión que las relaciones intrasistémicas relevantes de cara a la justificación no tienen por qué ser relaciones inferenciales entre creencias. Con otras palabras, la acepta-

⁶ “Epistemic Circularity”, en [Alston 1989, 319-49]. Los fundamentistas, por su parte, explican la justificación no inferencial mediante dos mecanismos: (i) la experiencia del sujeto, concediendo un valor justificador a elementos no doxásticos; (ii) la autojustificación: las creencias básicas se justifican a sí mismas.

ción no ha de entenderse como una razón —una creencia— que surge necesariamente de un acto reflexivo por parte del sujeto, sino como un estado funcional que se manifiesta en la acción [Lehrer 1989, 270]. En este sentido, *acepto* que tanto mi aparato visual como las condiciones externas son de fiar cuando me aparto de la calzada ante el temor de ser atropellado por un coche que se aproxima a gran velocidad. De todos modos, y a falta de que Lehrer ofrezca una caracterización más precisa de lo que es una aceptación, y de criterios más específicos en cuanto a la atribución de aceptaciones a un sujeto, si en su crítica al fundamentismo Lehrer está hablando de dependencia entre aceptaciones en este sentido de aceptación, el fundamentista podría no darse por aludido. Puesto que la noción de creencia comúnmente se entiende como un estado mental con contenido proposicional y la aceptación sería algo distinto, el fundamentista puede seguir manteniendo que hay creencias cuya justificación no depende de la justificación de otras creencias. Por otro lado, si las aceptaciones no poseen contenido proposicional es difícil de explicar en qué sentido podrían considerarse verdaderas o falsas, e incluso coherentes o no coherentes entre sí.

1.2 Las dimensiones subjetiva y objetiva de la justificación

Recordemos que la justificación es interesante desde un punto de vista epistémico en tanto constituye un indicador de la verdad. Según la definición de justificación propuesta por Lehrer, sin embargo, un sujeto puede estar justificado en creer que Dios creó el universo hace unos pocos miles de años y otro no, todo depende de que sean creencias coherentes con sus respectivos sistemas de aceptación.

El problema estriba en que la coherencia respecto a un sistema de aceptación *con errores* no puede ser un indicador adecuado de la verdad. Obviamente, a mayor subjetivización de la justificación, más dificultades para conectarla con la objetividad de nociones como verdad o conocimiento. Por eso, para que la justificación posea algún valor epistémico tendrá que someterse a constricciones que vayan más allá de lo que el sujeto cree. De ahí que Lehrer reconozca que la justificación entendida como coherencia con el sistema de aceptación propio, lo que él denomina *justificación personal*, es demasiado subjetiva —y por tanto, insuficiente— para dar cuenta del conocimiento:

Estoy de acuerdo en que las relaciones internas no garantizan la verdad sobre el mundo. La conexión entre justificación y verdad surge cuando pasamos de la justificación personal a la irrefutable [*undefeated*]. La razón es que nuestro sistema de aceptación no sólo contiene lo que aceptamos sobre el mundo externo sino también lo que aceptamos sobre nuestra relación con ese mundo, incluyendo lo que aceptamos sobre las condiciones en las que somos fiables. El error respecto a esas condiciones puede rebatir la justificación de lo que aceptamos sobre el mundo. Pero si no hay error, la justificación quedará irrefutable, y obtendremos conocimiento. Este acoplamiento entre lo que aceptamos y lo que aceptamos correctamente es lo que genera la conexión con la verdad.⁷

El conocimiento es definido a continuación como *aceptación con justificación irrefutable*. Mediante la noción de justificación irrefutable Lehrer trata de integrar la dimensión subjetiva y la objetiva de la justificación. La primera se conserva en tanto la justificación personal del sujeto es condición necesaria para poder hablar de justificación irrefutable. La objetivización de la justificación se logra cuando se eliminan las falsedades del sistema de aceptación.

Conviene recordar aquí que una creencia puede ser verdadera y no estar justificada (por ejemplo, una creencia en la predicción del horóscopo que se cumple). Por tanto, aunque la justificación irrefutable exija que la coherencia no se haya establecido con enunciados de fondo falsos, no asegura que tales enunciados estén a su vez justificados. Y si dichos enunciados no están justificados, aunque sean verdaderos, no son sino meras conjeturas afortunadas. La cuestión entonces es cómo la coherencia de una creencia p con una serie de meras conjeturas afortunadas puede justificar a S en creer que p [Davis y Bender 1989, 59].

Como la justificación personal puede estar totalmente desvinculada de la verdad, Lehrer propone entonces la justificación irrefutable, en un intento de objetivizar la noción de justificación incorporando la verdad. Pero de esta forma no se ha respondido a la cuestión clave planteada por la justificación, a saber, por qué las creencias justificadas son verdaderas más a menudo que las no justificadas. Ni la justificación personal ni la justificación irrefutable ofrecen alguna sugerencia de cómo explicar este hecho. En el caso de la justificación personal, constreñida únicamente por la coherencia, nos quedamos cor-

⁷ Lehrer 1989, 262-63 (v. también Lehrer 1990, 147). Lehrer se refiere a la verdad como adecuación a la realidad, no como mera consistencia lógica [cf. Lehrer 1990, 130-31 y Lehrer 1986, 5].

tos, puesto que la coherencia asegura como mucho una verdad meramente formal (una descripción que no contiene ninguna incoherencia puede ser completamente falsa). Por otro lado, con la justificación irrefutable nos pasamos de largo: al depender de la verdad de las aceptaciones de fondo, surge la cuestión de la justificación de éstas mismas aceptaciones.

En definitiva, la cuestión de por qué las creencias coherentes con el sistema de fondo del sujeto tienen mayor presunción de verdad queda sin respuesta. El problema de la conexión entre justificación y verdad ha sido reformulado en otros términos —en términos de justificación personal y justificación irrefutable— pero la brecha sigue abierta.

Una posición fundamentalista conectaría la justificación personal con la irrefutable atendiendo al contenido de la creencia o a la experiencia que la provoca. Una posición externista apelaría a los vínculos causales entre el hecho de que *S* tenga una determinada creencia y ciertas circunstancias externas a *S* que hacen verdadera su creencia. A Lehrer le están vedadas ambas salidas por su compromiso con la idea de que las relaciones internas al sistema de creencias determinan por completo la justificación. El sistema es autosuficiente para dar cuenta de la justificación, de ahí que en ningún momento se haga la menor referencia a contenidos extrasistémicos. Pero, si los cambios que se producen en el sistema están determinados exclusivamente por factores internos, ¿por qué las creencias habrían de reflejar —en alguna medida al menos— lo que acontece fuera de aquél?

La vía más directa para aproximar justificación y verdad consiste en incluir de algún modo en la noción de justificación la presión que sobre el sistema de aceptación ejerce la experiencia⁸. Que esto pueda hacerse sin sacrificar los supuestos del coherentismo es algo que discutiremos a propósito del modelo de L. Bonjour.

2. El modelo coherentista de Bonjour

Bonjour insiste en la riqueza de las conexiones internas del sistema de creencias y en el hecho de que, aunque son conexiones de tipo inferencial, no son

⁸ Hay otras posibilidades sin salirse del coherentismo. Davidson se basa en un argumento trascendental para demostrar que en todo sistema de creencias interpretable como tal las creencias falsas han de ser una minoría, estableciendo así una conexión *a priori* entre la justificación y la verdad [Davidson 1984 y 1986]. En cualquier caso, Lehrer no acepta tal argumento [cf. Lehrer 1990, 133].

“lineales”. Esto significa que el sistema no quedaría adecuadamente representado si lo imagináramos como una cadena de creencias con puntos de partida y de llegada fijos, a través de la cual se transmite la justificación. Lo que hay más bien es una malla de relaciones de dependencia múltiples. Dependiendo de qué creencia sea cuestionada la justificación recorrerá un circuito u otro; pero cada creencia es un nudo de conexiones con muchas otras creencias.

Esto supone un cambio respecto a la manera de entender la coherencia por parte de Lehrer. Mientras que para éste consiste en la compatibilidad entre el elemento y el sistema, para BonJour la coherencia es más bien una propiedad que posee el sistema global de creencias. En ese sentido, el holismo de BonJour es más radical que el de Lehrer, puesto que, en sentido estricto, la justificación sólo puede atribuirse a sistemas globales de creencias⁹. Asimismo, la justificación de una creencia empírica particular dependerá del sistema completo y de su coherencia, ya que el sistema del que es inferida es el conjunto de todas las creencias que posee el sujeto, conjunto que habrá de estar a su vez justificado, o lo que es lo mismo, habrá de ser coherente. [BonJour 1985, 92].

En consonancia con esto, el análisis que BonJour realiza de la coherencia destaca propiedades como la consistencia lógica, la riqueza de interconexiones inferenciales, y la existencia de relaciones explicativas entre los elementos del sistema. Además, el grado de coherencia de un sistema de creencias aumentará en función de su grado de integración, esto es, de que no existan subsistemas de creencias aislados del resto [ibid., apartado 5.3].

2.1 Un sujeto omnisciente

BonJour señala, además del holismo, otro componente que una teoría de la justificación debe incluir. Se trata del internismo:

De acuerdo con una teoría coherentista de la justificación empírica, ..., la justificación epistémica de una creencia empírica se deriva enteramente de su coherencia con el sistema completo de creencias empíricas del sujeto, y no de ningún tipo de factor externo al sistema. Lo que hemos de preguntarnos ahora es si y cómo el

⁹ V. *supra* nota 3. Respecto al problema de si la coherencia es una propiedad sistémica o puede predicarse de creencias aisladas, v. [Klein y Warfield 1994], [Merricks 1995] y [Klein y Warfield 1996].

hecho de que una creencia sea coherente de este modo es cognitivamente accesible al propio sujeto que cree, de manera que eso pueda darle una razón *a él* para aceptar la creencia. [1985, 101]

No basta, entonces, con que la creencia sea coherente con la totalidad, la justificación de la creencia requiere también que el sujeto capte el hecho de que la creencia es coherente con el resto del sistema, porque *ésta ha de ser una de sus razones para creerla*. Prescindir de esta condición es, según Bonjour, compatible con el coherentismo: la justificación podría seguir consistiendo en relaciones de coherencia, aunque el sujeto las ignorara por completo. Tendríamos entonces una concepción externista de la justificación — una suerte de coherentismo externista—. Mas, como la justificación es función, según Bonjour, de las razones que el sujeto tiene para creer, el externismo constituye una perspectiva equivocada, en la medida en que admite que el sujeto puede estar justificado en creer que *p* sin tener razones para ello [cf. *ibid.*, cap. 3].

La combinación de coherentismo, holismo radical e internismo, caracteriza, pues, el modelo de Bonjour. Los retos que se plantean son notables. Una consecuencia inmediata es que el sujeto no podrá llegar a estar justificado en ninguna de sus creencias si no posee la capacidad de aprehender todo el sistema de creencias, así como las relaciones de coherencia entre ellas. Esto parece una exigencia imposible de satisfacer: la captación del sistema de creencias propio, en su conjunto, excede las capacidades de la mente humana. Además, si las apreciaciones que el sujeto realizara sobre el contenido e interrelaciones de sus creencias fueran erróneas, la justificación desaparecería. Así pues, el modelo de Bonjour se ve abocado a atribuir al sujeto una potentísima facultad introspectiva, tanto en su alcance como en su eficacia, so pena de que ninguna creencia esté justificada.

Respecto al alcance de la facultad introspectiva Bonjour admitirá la posibilidad de una captación implícita del sistema. Respecto a la eficacia atribuible a tal facultad introduce el Supuesto Doxástico [*Doxastic Presumption*], según el cual, la representación que el sujeto tiene de su sistema de creencias es aproximadamente correcta [*ibid.*, 104]. ¿Cómo justificar ese supuesto? No es una creencia más de las que intervienen en las inferencias que realiza el sujeto; es un hecho ineludible en la práctica cognitiva:

La reflexión epistémica, ..., comienza desde una representación de mí mismo (tal vez tácita) como poseedor (de modo aproximado) de un sistema específico de cre-

encias ... dichas metacreencias debe presumirse que son correctas para que el proceso de justificación pueda plantearse. El Supuesto Doxástico simplemente describe o formula, desde el exterior, algo que yo inevitablemente *hago*: asumir que las creencias que constituyen mi captación global de mi sistema de creencias son, en gran medida, correctas. [ibid., 105]

Plantear la cuestión de la justificación sólo tiene sentido, pues, suponiendo que las metacreencias del tipo “Tengo la creencia x ” son correctas, o lo que viene a ser lo mismo, suponiendo la transparencia de la propia mente cuando se escudriña a sí misma. Si no es así, el proceso argumentativo que supone la justificación no llega siquiera a ponerse en marcha. Tales metacreencias “no están epistémicamente justificadas, constituyen más bien el supuesto de fondo sobre el que se plantean las cuestiones de justificación epistémica” [BonJour, 1989, 283]. El Supuesto Doxástico de BonJour juega un papel parecido al Principio de Fiabilidad de Lehrer [v. *supra*, apartado 1.1]: concede un margen de maniobra al sujeto para evitar un escepticismo radical. Hay, no obstante, una diferencia importante: para Lehrer la justificación del Principio es cuestión de coherencia, mientras que para BonJour eso supondría cometer una petición de principio. El Supuesto Doxástico es, en realidad, injustificable, sólo que resulta imprescindible para un coherentismo no externista¹⁰.

En el apartado 1.1 criticamos a Lehrer su compromiso con una concepción del conocimiento excesivamente restrictiva, incapaz de dar cuenta de las intuiciones preanalíticas sobre los sujetos epistémicamente limitados. También apuntamos la conveniencia de mantener la distinción entre estar justificado y mostrar que se está justificado (en el primer caso no tienen por qué intervenir razones; en el segundo sí). De lo visto hasta ahora se colegirá que con el modelo de BonJour resulta más difícil aún afrontar estas cuestiones. La suya es una concepción de la justificación marcadamente intelectualista en comparación con la de Lehrer. Éste no exige que el sujeto conozca o crea justificadamente las implicaciones de su sistema de aceptación: *S* está subjetivamente justificado en creer que p si su sistema implica la falsedad de las afirmaciones que rivalizan con p , pero no hace falta que el sujeto capte esas implicaciones. BonJour, en cambio, impone la condición internista de que el sujeto capte las

¹⁰ BonJour reconoce que su versión del coherentismo no tendría respuesta para el escepticismo respecto a la captación de los propios contenidos mentales [BonJour 1985, 105]. Una crítica a BonJour que insiste en que el Supuesto Doxástico no es más que una hipótesis empírica susceptible de ser confirmada o refutada, se encuentra en [Kornblith 1988]. Sobre la justificación del Principio de Fiabilidad de Lehrer, v. *supra* nota 4.

conexiones inferenciales entre la coherencia global del sistema y la justificación de la creencia particular, con lo cual su modelo sólo es aplicable a un sujeto cuasiomnisciente respecto al contenido de sus creencias. La implausibilidad psicológica resulta patente. [v. p. ej., Goldman 1989, 112]

Por otro lado, apelar a una captación tácita, sobre la que BonJour no proporciona más sugerencias que el hecho de que es una captación no explícita, no mejora las cosas. Entre las creencias que el sujeto debe tener como razones justificatorias a favor de una creencia determinada siempre se encuentra otra —u otras— metacreencias sobre las relaciones de coherencia que aquella mantiene con el resto del sistema. Pero entonces, la metacreencia, si realmente es una razón que el sujeto tiene a favor de la creencia, debe serle accesible de modo explícito en algún momento. Si el sujeto no la capta como una razón —y eso parece implicar una captación no tácita—, no poseerá valor justificador. Las creencias “tácitamente captadas” serían estados mentales irrelevantes respecto a la justificación de acuerdo con las propias premisas estipuladas por el internismo. Una posición internista que apele a la captación implícita de los factores determinantes de la justificación desdibuja algo esencial al internismo, a saber, que el sujeto sea consciente de tales factores.

Así pues, el internismo y el holismo radical combinados, desde una perspectiva coherentista de la justificación al menos, requieren un sujeto epistémico muy alejado del sujeto epistémico real. Aun admitiendo que lo que BonJour propone es un modelo idealizado, no hay que olvidar que lo que nos interesa explicar son las prácticas epistémicas de los sujetos humanos, y que, si el modelo plantea unas condiciones alejadas en exceso de las condiciones reales, no nos será de mucha utilidad en esa tarea explicativa.

2.2 Creencias espontáneas

En el apartado 1.2 apuntábamos los defectos de una noción de justificación como la de Lehrer, elaborada de espaldas al input extrasistémico. BonJour en cambio plantea la cuestión reconociendo que el coherentismo no puede ignorar la presión de la experiencia: “El problema crucial del coherentismo es cómo admitir algún tipo de *input* del mundo no conceptual en el sistema cognitivo sin salirse del marco general coherentista” [BonJour 1985, 111]. El reto es ceder un hueco a la experiencia sin sacrificar las tesis básicas: (i) la justificación es coherencia y (ii) la justificación siempre es inferencial. BonJour ha de mostrar entonces que la justificación de las creen-

cias observacionales es cuestión de coherencia y que involucra inferencias. Esto es una tarea preliminar, y necesaria después de lo que vimos a propósito del modelo de Lehrer, para tener posibilidades de éxito al enfrentarse a la conexión entre justificación y verdad. La última vuelta de tuerca pasa por argumentar por qué un sistema de creencias justificado —esto es, un sistema coherente y sensible a la presión de la experiencia— conduce a la verdad. Veamos primero qué papel juega la coherencia, según BonJour, a la hora de integrar el “*input* del mundo no conceptual” en el sistema.

BonJour admite, como Lehrer, que existen creencias que no se derivan inferencialmente de ninguna otra creencia. Él las llama creencias “cognitivamente espontáneas”, y se distinguen del resto de creencias porque a menudo acontecen involuntariamente y porque poseen un contenido muy específico, así como cierta fuerza coercitiva sobre el sujeto. El prototipo lo constituyen las creencias resultantes de la percepción, aunque también las que provienen de la introspección y la memoria pueden considerarse cognitivamente espontáneas en tanto proporcionan información sobre “el exterior” del sistema de creencias.

Ahora bien, BonJour advierte que, aunque las creencias espontáneas no se deriven inferencialmente de otras creencias, su justificación sí que depende de las relaciones inferenciales que mantengan con otras creencias. Supongamos que veo un libro azul sobre la mesa y que “espontáneamente” adquiero la creencia de que hay un libro de ese color, creencia que considero justificada. La justificación de la creencia resulta de ser inferida según el siguiente “esquema justificatorio”:

- (i) Tengo una creencia espontánea de la clase K que afirma que hay un libro azul sobre la mesa.
- (ii) Las creencias visuales cognitivamente espontáneas de la clase K (sobre objetos macroscópicos, p. ej.) son muy probablemente verdaderas en las condiciones C .
- (iii) Las condiciones C se dan. Por tanto, estoy justificado en creer que hay un libro azul sobre la mesa.

El esquema no refleja el proceso real que acontece en la mente del sujeto cuando adquiere una creencia espontánea, puesto que, como hemos dicho, tales creencias no se derivan inferencialmente de otras. El esquema explicita más bien las relaciones de coherencia que determinan cuando una creencia espontánea está justificada y, por tanto, puede incorporarse al sistema.

De cualquier modo, aunque el sujeto no realice la inferencia manifiesta en el esquema de modo explícito, toda creencia cognitivamente espontánea justificada exige que él crea (i), (ii) y (iii) justificadamente. De ello se sigue que debe ser capaz de reconocer las creencias cognitivamente espontáneas distinguiéndolas de las demás. Debe creer justificadamente que las creencias de la clase que nos ocupa son fiables, en condiciones apropiadas, y que en este caso particular las condiciones que aseguran la fiabilidad de la creencia son satisfechas. Y como colofón, el sujeto debe estar en posición de *ofrecer* el argumento justificatorio anterior. Sólo así queda claro que de alguna manera ha captado la conexión inferencial entre las tres premisas y, consiguientemente, que acepta la creencia cognitivamente espontánea porque es coherente con el sistema [ibid., 122-23].

Puesto que la justificación de las creencias cognitivamente espontáneas se plantea en el mismo marco internista-holista que el resto de creencias del sistema, las críticas efectuadas en el apartado anterior (compromisos poco realistas desde una perspectiva psicológica, dificultad de encajar las intuiciones preanalíticas en el modelo, ...) serían pertinentes. En favor de BonJour tal vez pudiera señalarse que, en el caso de las creencias cognitivamente espontáneas, no sería muy complicado para el sujeto formular las premisas directamente implicadas en el esquema-argumento justificatorio. De todos modos, concedámosle por mor de la argumentación, que la justificación de las creencias espontáneas es una cuestión de coherencia.

Nótese que lo que BonJour trata de asegurar es que el sistema sea sensible al *input* extrateórico, y para ello habrá que garantizar que la información contenida en las creencias cognitivamente espontáneas sea efectivamente incorporada. De momento, lo único que podemos afirmar es que son consideraciones internas --el incremento de la coherencia global-- las que determinan la justificación de las creencias espontáneas; pero no queda descartada la posibilidad de que un sistema, guiado por consideraciones coherentistas, considere injustificadas la inmensa mayoría de tales creencias, y que, no obstante, conserve un alto grado de coherencia interna. El sistema no nos proporcionaría conocimiento empírico y la coherencia no sería un síntoma de verdad. Para bloquear esta posibilidad BonJour introduce el siguiente requisito:

..., una teoría coherentista de la justificación empírica debe exigir que, con objeto de que las creencias del sistema cognitivo sean siquiera candidatos para la justificación empírica, el sistema contenga leyes que atribuyan un alto grado de fia-

bilidad a una variedad razonable de creencias cognitivamente espontáneas (...). [BonJour 1985, 141]

El “Requisito observacional”, como lo llama BonJour, asegura que la coherencia no se ha obtenido ignorando la experiencia. **RO** impone una exigencia que, si es incumplida, anula la justificación del sistema de creencias, aunque éste goce de un alto grado de coherencia.

Llegados a este punto BonJour considera que hay razones para pensar que la justificación conduce a la verdad ya que:

Un sistema de creencias que (a) permanece coherente (y estable) a largo plazo y (b) continúa satisfaciendo el Requisito observacional es probable que se corresponda muy aproximadamente con la realidad independiente, en un grado proporcional al grado de coherencia (y estabilidad) y al lapso temporal considerado. [ibid., 171]

La idea intuitiva es que, si respetamos **RO** y consideramos justificadas bastantes de las creencias espontáneas, un menor número de reajustes en el sistema indicará un mejor acoplamiento entre éste y la realidad extrasistémica. Veamos el razonamiento de BonJour con más detalle.

Supongamos un sistema de creencias elaborado sin tener en cuenta **RO**. Probablemente para un sistema así el potencial disruptivo de las creencias espontáneas sería elevado, ya que el incorporarlas supondría reajustes notables. Como la consecución de un mayor grado de coherencia global es lo que guía al sujeto racional, éste se enfrentaría a la siguiente disyuntiva: o rechazar un número importante de tales creencias —violando **RO**—, o realizar múltiples modificaciones que destruirían la estabilidad del sistema. Sin embargo, según BonJour elaboramos sistemas de creencias relativamente estables, en el sentido de que incorporan el input extrasistémico rutinariamente, sin recurrir a constantes modificaciones, y la mejor explicación que puede darse de este hecho es que “las creencias del sistema encajan con la realidad independiente que pretenden describir de un modo tan estrecho como para minimizar el potencial del *input* disruptivo.” [ibid., 171] Y, en lo que respecta a la verdad de las creencias no espontáneas, BonJour piensa que no hay razón para no extender el acuerdo entre sistema de creencias y mundo a las creencias “menos espontáneas” del sistema, pues en líneas generales éstas también serán verdaderas [ibid., 174 y ss.].

La extrapolación que BonJour realiza de la verdad de las creencias cogni-

tivamente espontáneas a la verdad del resto de creencias, es, cuanto menos, atrevida, por mucho que nuestro autor matize su afirmación con la expresión “en líneas generales”. La verdad de las creencias cognitivamente espontáneas no tendrá igual repercusión en todas las áreas del sistema de creencias. De hecho, algunas estarán remotamente conectadas con aquéllas. Creo que no hace falta comprometerse con una subdeterminación empírica muy fuerte entre las creencias espontáneas y los niveles más teóricos para considerar sospechosa la propuesta de extrapolar la justificación de las creencias cognitivamente espontáneas al resto de creencias del modo en que hace BonJour. Quien no vea convincente el argumento de la subdeterminación puede pensar en los sistemas de creencias del fanático religioso o del enfermo mental aquejado de paranoia, capaces de elaborar, sobre creencias cognitivamente espontáneas semejantes a las de un individuo normal, un complejo entramado de racionalizaciones falsas aunque coherentes, en un sentido de coherencia que va más allá de la mera consistencia lógica entre las creencias.

No obstante, la dificultad principal estriba —según creo— en que la exigencia planteada por el Requisito Observacional es una forma de renunciar al coherentismo. ¿Cuál es su estatus? BonJour considera que es una verdad *a priori* que el conocimiento empírico de un mundo independiente no es posible sin *input* proveniente de ese mundo, y que, como **RO** no nos dice nada más que esto, es también una verdad *a priori* [ibid., 142].

BonJour advierte que esto no implica, sin embargo, que sea una verdad *a priori* que las creencias cognitivamente espontáneas, o alguna subclase dentro de ellas, tengan un alto grado de fiabilidad. **RO** no dice que las creencias cognitivamente espontáneas sean siempre, o casi siempre, verdaderas. Lo que dice es que la justificación es alcanzable sólo si se atribuye una alta tasa de verdad a tales creencias; pero la determinación de qué tipos de creencias cognitivamente espontáneas son fiables es una cuestión *a posteriori*. La justificación de las creencias cognitivamente espontáneas no supone, por tanto, una excepción a la máxima coherentista. Unas veces se aceptarán y otras se rechazarán. En cualquier caso, es la consecución de un mayor grado de coherencia global lo que decide la elección del sujeto racional [ibid., 143].

La sutil diferencia entre atribuir verdad a las creencias espontáneas de un modo genérico o de un modo específico parece establecer la divisoria entre coherentismo y fundamentismo, según BonJour. La cuestión es que, aunque su modelo no conceda de modo explícito una justificación intrínseca a un tipo específico de creencias, **RO** sólo resulta plausible en la medida en que se parte de una presunción en favor de las creencias espontáneas, esto es, en tanto se

las considera justificadas *prima facie*. Dado que las creencias espontáneas, nos dice BonJour, son las creencias resultantes de la percepción, la introspección y la memoria, justamente las creencias favorecidas tradicionalmente por los modelos fundamentistas, ¿no nos hemos deslizado hacia una posición que sólo nominalmente se diferencia del fundamentismo?

Se podría pensar que, aunque la coherencia no sea condición suficiente para la justificación, el coherentismo se mantiene. En tanto la inclusión en el sistema de cualquier creencia observacional particular depende de consideraciones coherentistas, la coherencia sería, al menos, una condición necesaria para la justificación. Sin embargo, al estar mediatizado por **RO** el resultado de las consideraciones coherentistas en su conjunto, la coherencia que vale es, a fin de cuentas, la coherencia que no cuestiona, salvo excepciones, la verdad de las creencias observacionales. Es más, las puntualizaciones de BonJour sobre cómo el sistema integra las creencias espontáneas, parecen presuponer que la experiencia es una fuente de justificación autónoma respecto a la coherencia.¹¹ Hablar de coherentismo en esta tesitura sería equívoco. La posición a la que se ha llegado parece más bien un fundamentismo moderado, puesto que las creencias tradicionalmente favorecidas por el fundamentismo siguen gozando de un privilegio epistémico, aunque puedan ser rechazadas en ciertas condiciones.

En resumidas cuentas, la postulación de **RO** es una confesión velada de la incapacidad de la coherencia para dar cuenta de la justificación. De hecho, si el argumento de BonJour ha mostrado que hay una conexión entre justificación y verdad, lo que también ha establecido es que no la hay entre la coherencia y la verdad.

3. Conclusiones

En la medida en que para el coherentismo la justificación de cualquier creencia remite a la justificación de otras creencias, la sobrecarga del aparato psicológico involucrado en la justificación es un elemento consustancial —y problemático—. La sobrecarga será más notable, y con ello más difícil de acep-

¹¹ Sólo así puede entenderse una máxima —derivada de **RO** y, por tanto, justificada *a priori*— como la siguiente: “el usuario del sistema debe esforzarse razonablemente por buscar observaciones relevantes potencialmente conflictivas, si sus creencias han de estar justificadas” [BonJour 1985, 142].

tar, cuanto más se acentúen las exigencias internistas, como vimos en el caso de BonJour. Seguramente en este punto la investigación psicológica podrá dotar de cierto contenido empírico, o al menos marcar algún límite, a las hipótesis especulativas planteadas por los epistemólogos.

Por otro lado, la sobrecarga mencionada plantea requisitos muy estrictos sobre la justificación y el conocimiento que no encajan con algunas de nuestras intuiciones preanalíticas sobre esas nociones (los casos de los “sujetos epistémicos limitados”). Esto, por sí mismo, no constituye una objeción decisiva contra los modelos expuestos, ya que puede ser discutido el grado de idealización admisible de los modelos. No obstante creo que, conjuntando esta deficiencia con la señalada en el párrafo anterior, podemos pensar que los modelos coherentistas discutidos no son adecuados, en el sentido de que ofrecen un análisis de una propiedad distinta a la justificación, tal y como ésta se presenta en el contexto de la práctica cognitiva.

En cuanto al problema de la conexión entre justificación y verdad, ninguno de ambos modelos ofrece una respuesta satisfactoria. En el caso de Lehrer, por no considerar el efecto del input extrasistémico. En el caso de BonJour, porque al considerarlo ha de sacrificar el coherentismo deslizándose hacia posiciones fundamentalistas. Pienso que este problema es irresoluble desde las coordenadas coherentistas. El coherentismo no tiene más remedio que rebajar sus expectativas admitiendo, por ejemplo, que la coherencia aumenta la integración explicativa del sistema, y despreocupándose consiguientemente de la cuestión de la verdad (W. Sellars o G. Harman se pronuncian en esta línea). Los argumentos que cuestionan el nexo entre coherencia y verdad desarrollados en este artículo serían irrelevantes contra esta variante del coherentismo. El riesgo que corren tales enfoques, sin embargo, es ignorar el importante papel que la noción de verdad desempeña en nuestras prácticas epistémicas.¹²

Bibliografía

- Alston, W.P. [1989] *Epistemic Justification*. Ithaca: Cornell U.P.
 Bender, J.W. (ed.) [1989] *The Current State of the Coherence Theory*.
 Dordrecht: Kluwer, 1989.

¹² D. Resnik sugiere una forma de armonizar ambas posiciones. Aunque la coherencia — y con ella el valor explicativo— no conduce a la verdad, ambos valores han de ser tomados en cuenta y ninguno de los dos es “último”. La coherencia será una propiedad de los sistemas de creencias; la verdad, de las creencias aisladas. La decisión de primar uno u otro valor en una situación dada se ha de decidir contextualmente [cf. Resnik 1994].

- Bonjour, L. [1985] *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1985.
- Bonjour, L. [1989] "Replies and Clarifications", en Bender [1989], 276-92.
- Davidson, D. [1984] "Radical Interpretation", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. [1986] "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en *Truth and Interpretation*, E. Lepore, ed., (Oxford: Blackwell, 1986), 307-19. (Trad. castellana en *Mente, mundo y acción* (Barcelona: Paidós/U.A.B.), 73-97)
- Davis, W.A. y Bender, J.W. [1989] "Fundamental Troubles With the Coherence Theory", en Bender [1989], 52-68.
- Goldman, A.I. [1986] *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard U.P.
- Goldman, A.I. [1989] "BonJour's *The Structure of Empirical Knowledge*". En Bender [1989], 105-14.
- Klein, P. y Warfield, T.A. [1994] "What Price Coherence?". *Analysis* 54: 129-32.
- Klein, P. y Warfield, T.A. [1996] "No Help for the Coherentist". *Analysis* 56: 118-21.
- Kornblith, H. [1988] "How Internal Can You Get?". *Synthese* 74 (1988): 313-327.
- Lehrer, K. [1988] "Metaknowledge: Undefeated Justification". *Synthese* 74: 329-47.
- Lehrer, K. [1989] "Coherence and the Truth Connection: A Reply to My Critics", en Bender [1989], 253-75.
- Lehrer, K. [1990] *Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Lehrer, K. y Cohen, S. [1983] "Justification, Truth and Coherence". *Synthese* 55: 191-207.
- Merricks, T. [1995] "On Behalf of the Coherentist". *Analysis* 55: 306-09.
- Resnik, D. [1994] "Epistemic Value: Truth or Explanation?". *Metaphilosophy* 25: 348-61.
- Sellars, W. [1971] "El empirismo y la filosofía de lo mental", en *Ciencia, percepción y realidad* (Madrid: Tecnos, 1971), 139-209.