

# El análisis de la noción de conocimiento perceptual como guía para el camino seguro del escepticismo

Autor:  
Wajnerman Paz, Abel

Tutor:  
Penelas, Federico

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

# Tesis

## 14-2.11

**Tesis de Licenciatura:** "El análisis de la noción de conocimiento perceptual como guía para el camino seguro del escepticismo"

**Alumno:** Abel Wajnerman Paz

**Director:** Federico Penelas

**Universidad de Buenos Aires**

**Facultad de Filosofía y Letras**

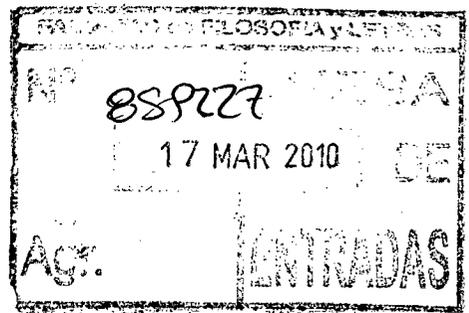
**2010**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

## ÍNDICE

Introducción -- 4

Agradecimientos --14



### Primera parte

#### La estructura del conocimiento perceptual

**Sección I:** La definición de Armstrong – 15

**Sección II:** Confiabilismo local de situaciones contrafácticas y relevantes --  
17

**Sección III:** La propuesta de Goldman --28

**Sección IV:** Proceso confiable de adquisición del precepto -- 36

**Sección V:** Procesos contenido dependientes y confiabilidad condicional --  
46

**Sección VI:** Procesos fugaces y confiabilidad accidental -- 50

**Sección VII:** Confiabilidad accidental de adquisición -- 63

## **Segunda parte**

### **Alternativas relevantes**

#### **Propuesta confiabilistas**

**Sección VIII:** Confiabilismo evidencialista -- 69

**Sección IX:** Justificación reflexiva y escepticismo respecto del conocimiento perceptual -- 96

#### **Confiabilismo trascendental**

**Sección X:** Confiabilidad y caridad -- 118

**Sección XI:** La refutación del escepticismo filosófico -- 130

**Conclusión** -- 153

**Bibliografía** -- 157

## INTRODUCCIÓN

Mi decisión de llevar adelante un análisis de la noción de conocimiento perceptual tiene su raíz en el contacto con cierto problema que aparentemente se comienza a plantear en la filosofía de la temprana modernidad. La discusión (en principio) epistemológica sobre el método que nos permita entrar en el camino del saber nos lleva a determinar un criterio para identificar o adquirir conocimiento empírico en particular. Pero la reflexión filosófica vuelta sobre este criterio abre una nueva problemática escéptica. La autoridad epistémica de la experiencia sensible queda ella misma sometida a la fuerza destructiva y purificadora de la razón.

Mi entusiasmo por el problema escéptico respecto de los sentidos<sup>1</sup> no surge sino de la opinión de que merece algo más que mero interés histórico. Creo que hay intuiciones persistentes que lo subyacen y que las ideas involucradas en su planteo tienen derecho a un análisis conceptual sistemático.

La búsqueda de las herramientas para llevar a cabo esta tarea comenzó con un primer acercamiento a la epistemología analítica. Este fue, en cierto sentido, decepcionante. El intento de encontrar un marco conceptual claro y preciso para darle forma a este problema chocó

---

<sup>1</sup> Me refiero fundamentalmente al problema tal como se presenta en la primera Meditación Metafísica cartesiana. Sin embargo, veremos más adelante (sección IX) que podemos encontrarlo sugerido (en algunos aspectos, creo, incluso de modo más claro) en el *Inquiry* de David Hume. La presentación del argumento se basará en esta segunda forma.

contra el hecho de que muchos de los filósofos dominantes de esta corriente lo impugnaban como ilegítimo<sup>2</sup>. El diagnóstico del análisis conceptual de estos filósofos era que el planteo del problema escéptico cartesiano conlleva la transgresión del límite de los usos significativos de las nociones involucradas en él.

La interpretación y defensa de esta problemática por parte de Barry Stroud<sup>3</sup> llegó a mis manos como un modo de revertir este escepticismo respecto de la imposibilidad del conocimiento empírico. La fuerza de la propuesta reside en la claridad intuitiva de los supuestos que Stroud extrae de los argumentos escépticos cartesianos. La estrategia fundamental consiste, de modo muy esquemático, en la explicitación de normas presentes en nuestras prácticas epistémicas cotidianas (aunque aplicadas ahora en el contexto de una investigación puramente filosófica o teórica) como condiciones suficientes para el desarrollo del argumento. La norma central en la interpretación de Stroud es la de la exclusión de lo que es incompatible con nuestro conocimiento (en particular, en el caso del argumento cartesiano, la exclusión de la hipótesis del sueño). Las dudas cartesianas son dudas naturales.

Esta explicitación de presupuestos no opcionales o dotados de claridad intuitiva para la problemática escéptica es una tarea, a mi parecer, desarrollada a medias. Mi impresión es que hay aún trabajo analítico por realizar sobre ciertos conceptos que figuran en las ideas extraídas por Stroud para facilitar una discusión más exhaustiva y precisa

---

<sup>2</sup> Por lo extendido de esta tesis y la variedad de modos en que se la ha defendido considero superfluo citar ejemplos. Por ofrecer algunos casos paradigmáticos podemos nombrar a Davidson y Austin.

<sup>3</sup> Stroud presenta su posición en diversos trabajos. La exposición más pormenorizada tal vez pueda hallarse en *The Significance of Philosophical Scepticism*.

de ellas. En primer lugar, creo que hay diversas ambigüedades inherentes al modo en que Stroud expresa la norma epistémica misma. Además, considero que falta una explicación del modo en que los procesos perceptuales en particular operan (o deberían operar) para dar cumplimiento dicha norma. Es decir, hace falta un análisis de la noción de conocimiento perceptual.

Cierta rama de la epistemología analítica mainstream ofrece un marco conceptual para estas nociones que es relativamente neutral respecto del problema escéptico. Es decir, permite expresarlo significativamente. Se trata de las concepciones confiabilistas del conocimiento en general y, en particular, de la propuesta de Goldman (1976). Goldman desarrolla en este trabajo una concepción del conocimiento como una creencia que resulta del ejercicio de una capacidad discriminativa, es decir, de una capacidad de excluir lo que es incompatible con lo que conocemos. Pero además propone, en particular, una concepción del conocimiento perceptual ligada a esta idea. Estos son exactamente los dos aspectos que considero que deben profundizarse en las ideas de Stroud.

Los capítulos que siguen consisten principalmente en la realización de dos objetivos. En primer lugar, examinaré y revisaré dos nociones del marco conceptual de Goldman (1976): La noción de confiabilidad (o capacidad discriminativa) de un proceso de formación de creencias y la noción de conocimiento perceptual (secciones I a VIII). Sin embargo, a diferencia de Stroud, no consideraré que la norma de discriminación sea suficiente para determinar el modo en que el argumento cartesiano opera. Discutir el modo en que sí se relaciona la noción de conocimiento perceptual y la problemática escéptica será el segundo objetivo del trabajo. En primer lugar, consideraré cómo el marco confiabilista permite

formular el problema escéptico respecto del conocimiento perceptual. Argumentaré que lo crucial es una norma adicional a la de confiabilidad (pero dependiente de ella). Se trata de la justificación reflexiva de una creencia perceptual o justificación por medio del conocimiento de la confiabilidad del proceso perceptual empleado (sección IX). Además veremos cómo dos concepciones que hacen ininteligible el problema escéptico muestran insuficiencias en su caracterización de la adquisición perceptual de creencias empíricas (secciones X y XI). A continuación detallo el contenido de cada una de las secciones.

En la primera parte desarrollaré una propuesta confiabilista de análisis de la noción de conocimiento perceptual. Esta surgirá a partir de diversas consideraciones sobre ciertas ideas que encuentro en Goldman (1976) y en algunos otros trabajos del mismo autor. En la primera sección presentaré la caracterización general del confiabilismo que ofrece Goldman (1976) y lo que el autor considera esquemáticamente como la definición de Armstrong de la noción de conocimiento perceptivo. De las críticas a este análisis surgirá la propuesta propia de Goldman. En la segunda sección veremos, sin embargo, que antes de argumentar a favor de su propuesta, Goldman ya ha tomado partido respecto de al menos tres ambigüedades que adolece la noción de confiabilidad. La primera distinción es aquella que hay entre la confiabilidad de un proceso en situaciones actuales y la confiabilidad en situaciones contrafácticas. La segunda es la que hay entre la confiabilidad respecto de situaciones puramente subjuntivas y la confiabilidad en situaciones contrafácticas relevantes. La última es la distinción entre confiabilidad global y confiabilidad local. Intentaré rastrear en trabajos previos o posteriores de Goldman razones para esas decisiones teóricas y donde falten o sean insuficientes contribuir con ideas propias.

En la tercera sección presentaré las críticas de Goldman a la propuesta de Armstrong y luego las consideraciones que llevan a la formulación de su definición de la noción de conocimiento perceptual. En la cuarta sección una reflexión sobre la caracterización de Goldman de la experiencia sensible o el percepto que interviene en un proceso perceptual nos lleva a formular restricciones adicionales para su definición. En particular, daré razones para pensar que no debemos exigir confiabilidad sólo en la adquisición perceptiva de una creencia sino también en la adquisición del percepto o experiencia sensible. La motivación de este requisito es la exclusión de los que se han llamado "procesos extraños" en las discusiones sobre teorías confiabilistas. Básicamente, se trata de procesos confiables que no resultan del (adecuado) funcionamiento de nuestras capacidades cognitivas. La quinta sección constituye un breve *excursus*. Mostraré aquí ciertas semejanzas entre el funcionamiento de los procesos perceptuales y los procesos inferenciales. Combinando esta semejanza con las conclusiones de la sección anterior sobre los procesos perceptuales defenderé ciertas discrepancias respecto de la concepción de Goldman de los procesos inferenciales. Esquemáticamente, la idea principal es que para el caso de procesos que, como los inferenciales, involucran diferentes fases (por ejemplo, formación de la premisa y formación de una conclusión) la confiabilidad del proceso total no equivale a la confiabilidad de sus fases. El requisito de confiabilidad del proceso total es más débil. Por ello, para exigir la confiabilidad de las fases necesitamos alguna motivación adicional, diferente de la mera confiabilidad del proceso total.

En la sección sexta me ocuparé de la forma que el problema de los procesos fugaces o del fenómeno que llamaré "confiabilidad accidental" adopta para el caso del conocimiento perceptual. De estas

consideraciones surgirán modificaciones sustantivas para la definición ofrecida. En primer lugar, veremos que este fenómeno nos muestra que la idea de alternativa relevante es insuficiente para determinar la confiabilidad de un proceso dado. Propondré otro criterio para escoger las situaciones sobre las cuales calcular la confiabilidad del proceso (es decir, el ratio de creencias verdaderas en esas situaciones). Luego consideraremos la difundida solución al problema considerado propuesta por John Greco. Argumentaré que esta solución no permite excluir ciertos casos de confiabilidad accidental. Para la ejemplificación de estos casos construiré una variación del contraejemplo de Goldman a la propuesta de Armstrong. Como las consideraciones sobre el caso construido nos llevan a pensar que el caso de Goldman tal vez no sea un contraejemplo para Armstrong, en la séptima sección consideraré la posibilidad de que todo el camino recorrido hasta aquí sea vano y que la definición de Armstrong (criticando la cual se desarrolló la propuesta que aquí se presenta) sea adecuada después de todo. Mostraré sin embargo que la definición ofrecida es más fuerte y que los casos excluidos sólo por esta son casos de una nueva forma de confiabilidad accidental que llamaré "confiabilidad accidental de adquisición". Por este motivo nuestra definición mostrará ser superior a la de Armstrong.

En la segunda parte discutiré concepciones alternativas del conocimiento perceptual que considero relevantes por diferentes motivos. En primer lugar consideraré dos formas de confiabilismo: el "confiabilismo evidencialista" de Comesaña y el "confiabilismo relativo al agente" de Greco.

La relevancia de la primera reside en que, al igual que la propuesta aquí ofrecida, da un lugar central a la noción de evidencia (y en particular, para el caso de los procesos perceptuales, a la evidencia

perceptual o experiencia sensible) para enfrentar los principales problemas que padecen las teorías confiabilistas. Específicamente, se trata del problema de la suficiencia de la condición de confiabilidad, del problema de la necesidad de esta y el problema de la inteligibilidad de la noción misma de confiabilidad. Argumentaré que la caracterización de la evidencia perceptual de Comesaña, y de modo más general, la de los procesos perceptivos, hacen insuficiente a su propuesta (a diferencia de la aquí ofrecida) como respuesta adecuada a esos problemas.

La sección que sigue es una parte medular lo que se viene desarrollando. Aquí veremos cómo puede plantearse el problema escéptico, en el contexto de un marco conceptual confiabilista. Para ello consideraremos la interpretación de John Greco de dos argumentos escépticos humeanos. La concepción de Greco surge como respuesta a dos problemas. Uno es el de los procesos extraños y fugaces. En la primera parte tratamos con el modo que Greco tiene de lidiar con este problema. Ahora me ocuparé del problema de la justificación subjetiva o reflexiva. Se trata del requisito de que el sujeto epistémico sea sensible a la confiabilidad del proceso empleado para adquirir una creencia. Es a partir de él que puede desarrollarse el argumento escéptico. Este aspecto de la justificación es uno que parece descuidado por las concepciones confiabilistas. Sin embargo, Greco argumenta que una intuición persistente nos obliga a darle lugar dentro de una teoría de este tipo. El autor cree que esta idea es la que está detrás de los argumentos escépticos que Hume presenta en la *Investigación* tanto sobre el conocimiento de hechos no observados como sobre el conocimiento de hechos observados. Lo que intenta hacer Greco es ofrecer una teoría confiabilista del conocimiento perceptual que satisfaga de alguna manera el requisito de justificación subjetiva evitando al mismo tiempo los resultados escépticos. Argumentaré

que este intento no es exitoso. La condición adicional que ofrece Greco no satisface el requisito de justificación subjetiva. Esta insatisfacción es lo que lleva a considerar las dos propuestas siguientes.

El problema de la justificación subjetiva es que la creencia que la confiere, es decir, la creencia en la confiabilidad del proceso perceptual empleado debe estar también justificada. Pero para justificarla necesitamos algunas creencias perceptuales como premisas. Al requerir estas de justificación subjetiva necesitan de la conclusión que, junto con otras premisas, deben apoyar. Un modo de eludir este resultado es considerar que la justificación subjetiva de las creencias perceptuales (el conocimiento reflexivo de la confiabilidad de los procesos perceptuales) puede adquirirse a priori. No necesitamos premisas empíricas (creencias perceptuales) que deban a su vez basarse en la misma creencia reflexiva que deben apoyar. Donald Davidson e Immanuel Kant consideran que la confiabilidad general de los procesos de adquisición de creencias empíricas (o para ser más fiel a su letra, algo que la implica: la verdad general de nuestras creencias sobre el mundo) es algo que puede determinarse a priori. Las hipótesis escépticas cartesianas sobre el engaño sistemático de los sentidos simplemente no son posibilidades conceptuales dada una adecuada concepción de las nociones que involucran. Las diferencias entre Kant y Davidson residen en cuáles de esas nociones revisan.

Davidson se centra en la noción de creencia. Extrae de la consideración de las reglas que rigen nuestra práctica de la interpretación del lenguaje de un hablante dado la consecuencia de que nuestras creencias (en general, y nuestras creencias sobre el mundo adquiridas perceptivamente en particular) no pueden ser falsas en su mayoría. El engaño sistemático no es una posibilidad conceptual. Por su parte, Kant se

concentra en diferentes aspectos de la noción de objeto externo e interno. Kant ha ofrecido en las dos ediciones de su *Crítica de la razón pura* dos argumentos diferentes contra el escepticismo cartesiano, es decir, contra la posibilidad del engaño masivo de los sentidos (o de otro modo, contra el carácter contingente de la confiabilidad de los proceso perceptuales). Los argumentos se basan en premisas diferentes pero en ambos casos se sostienen en su concepción particular de los objetos internos y los externos. En el argumento del cuarto paralogismo nos detendremos en el carácter fenoménico de los objetos externos y en la idealidad del espacio. En el famoso argumento de la "Refutación del idealismo" la clave estará en los caracteres temporales que Kant atribuye respectivamente a la experiencia interna y la externa. Estas diferentes características son explotadas en cada caso para mostrar que la posibilidad engaño sistemático está cerrada a priori.

Mi evaluación de los argumentos de los dos autores es negativa. Creo que ninguno de ellos basta para bloquear el argumento escéptico. Sostendré en cada caso que la concepción de las nociones consideradas deja a un lado aspectos intuitivos sobre el modo en que funcionan los procesos perceptuales.

De este modo, el resultado del análisis de la noción de conocimiento parece ser favorable al escéptico. Sin embargo, pretendo que la conclusión sea meramente negativa en el siguiente sentido. El fracaso de las propuestas ofrecidas respecto de este problema escéptico surgió del descuido de factores que parece que no pueden quedar afuera de un análisis adecuado de la noción de conocimiento perceptual. Pretendo dejar abierta la cuestión de si el modo adecuado añadir la condición de la justificación subjetiva o reflexiva al análisis de la noción de conocimiento

perceptual propuesto en la primera parte nos deja en manos del escéptico o no.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi director, Federico Penelas, por las contribuciones críticas con que enriqueció mi perspectiva sobre los problemas aquí tratados y, de modo más general, por introducirme en el estudio de los temas de epistemología analítica y abrirme a la comprensión de su ala pragmática.

Además, como esta tesis conlleva el cierre de un ciclo, quiero agradecer a ciertas personas que de diferentes maneras ejercieron una influencia importante, a lo largo de la licenciatura, en la confección de algo así como un modelo del quehacer filosófico. Entre ellos quiero incluir a Marcelo Mendoza Hurtado, Beatriz Von Bilderling, Eleonora Cresto y Eduardo Barrio.

Quiero agradecer también a algunas personas cuyas discusiones sobre epistemología fueron siempre enriquecedoras: Florencia Rimoldi, Milton Laufer, Federico Matías Pailos, Sergio Barberis, Karina Pedace y Federico Burdman.

Ahora más específicamente, quiero mencionar a las personas que intervinieron en discusiones sobre los temas de las diferentes secciones. Alejandro Cassini contribuyó con observaciones muy útiles para lo que conforma las secciones IV y VI. Federico Matías Pailos me ofreció críticas muy iluminadoras para la sección VIII. Ideas discutidas con Marcelo Mendoza Hurtado son la base de lo desarrollado en la sección IX. Karina Pedace, Sergio Barberis y Federico Burdman discutieron exhaustiva y muy productivamente la sección X. Las ideas de Claudia Jáuregui en el artículo discutido en sección XI profundizaron mi comprensión de (y, correlativamente, mi interés por) los argumentos anti-escépticos kantianos.

## PRIMERA PARTE

### LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO PERCEPTIVO

#### I. LA DEFINICIÓN DE ARMSTRONG

Goldman<sup>4</sup> propone analizar el concepto de conocimiento en términos de creencia producida por cierto tipo de proceso causal. El proceso o mecanismo que debe producir una creencia para que esta cuente como conocimiento es un proceso confiable. Esquemáticamente, un proceso es confiable si no sólo produce creencias verdaderas en situaciones actuales sino que produciría creencias verdaderas en las situaciones contrafácticas relevantes. Para ser confiable, por lo tanto, parece que un mecanismo cognitivo debe permitir a una persona *discriminar o diferenciar entre estados de cosas incompatibles*.

El autor considera el siguiente caso para motivar la idea de que un análisis adecuado de la noción de conocimiento perceptual debe introducir la de capacidad discriminativa y para mostrar de un modo más preciso de qué modo debe hacerlo. Supongamos que Sam detecta a Judy en la calle y la identifica correctamente como Judy (es decir, cree que es Judy). Judy tiene una gemela idéntica, Trudy, y la posibilidad de que la persona percibida sea Trudy es relevante ¿Bajo qué condiciones diríamos que Sam sabe que la persona en cuestión es Judy? Si Sam

---

<sup>4</sup> Goldman (1976)

identifica regularmente a Judy como Judy y a Trudy como Trudy tiene aparentemente un modo de diferenciarlas (aunque puede ser que no sepa cómo lo hace, es decir, qué pistas emplea). Si tiene este modo de discriminarlas, diremos que sabe que la persona que ve es Judy. Si frecuentemente confunde a una con otra probablemente no tiene tal modo de discriminarlas. Pero si no es capaz de distinguir las, aún si ocurre que a quien ve es realmente Judy, la verdad de su creencia es accidental. No sabe que es Judy.

De estas consideraciones Goldman concluye que el elemento crucial de una atribución de conocimiento parece ser entonces el valor de verdad de un condicional contrafáctico. En el caso de Sam es: "Si la persona delante de Sam fuera Trudy, Sam aún creería que es Judy". Si este contrafáctico es verdadero Sam no sabe que es Judy. Si este contrafáctico (y todos los que involucren alternativas relevantes) es falso, entonces Sam sabe. Esto sugiere el siguiente análisis del conocimiento perceptual:

S sabe perceptualmente que  $p$  si y sólo si

- (1) S perceptualmente cree que  $p$ ,
- (2)  $p$  es verdadera, y
- (3) No hay una alternativa relevante  $q$  contraria de  $p$  tal que si  $q$  fuese verdadera (en lugar de  $p$ ) entonces S aún creería que  $p$ .

Restringiendo la atención a las alternativas relevantes, lo que afirman estas condiciones es que la única situación en la que S creerá que  $p$  es aquella en la que es verdadera. En otras palabras, la creencia de S en  $p$  es suficiente para la verdad de  $p$ . Este es esencialmente, según Goldman, el análisis que Armstrong propone en *A Materialist Theory of the Mind* (1968) y

de forma más refinada y expandida en *Belief, Truth and Knowledge* (1973). Por este motivo me referiré a esta definición como "A".

Para apreciar el verdadero importe de la crítica de Goldman a esta propuesta y determinar sus límites son necesarias algunas consideraciones previas.

## **II. CONFIABILISMO LOCAL DE SITUACIONES CONTRAFÁCTICAS Y RELEVANTES.**

Vimos que Goldman comienza afirmando que la caracterización del conocimiento perceptual podrá hacerse en términos de creencia producida por medio de un proceso confiable (en este caso, un proceso perceptual). Se defenderá un análisis confiabilista de la noción de conocimiento perceptual. Ahora bien, la idea de proceso confiable adolece de muchas ambigüedades. La misma idea puede entenderse de diferentes modos más o menos restrictivos. El autor ofrece, como vimos, una caracterización inicial de la noción de mecanismo cognitivo confiable. Goldman dice que un proceso cognitivo confiable es uno que

(C) No sólo produce creencias verdaderas en situaciones actuales sino que produciría creencias verdaderas en las situaciones contrafácticas relevantes.

Como veremos, esta caracterización no es neutral sino que ya supone implícitamente la toma de decisiones con respecto a dos ambigüedades de la noción de confiabilidad. Además, ciertos aspectos

de la definición A que seguirán presentes en la definición de Goldman suponen la resolución de una ambigüedad adicional.

En *Epistemology and Cognition*<sup>5</sup> Goldman presenta tres pares de opciones que ayudan a generar un campo de teorías alternativas de procesos confiables. Puede considerarse que se trata de tres modos diferentes en que la noción de proceso confiable es ambigua. Creo que antes de presentar sus propias razones a favor de la forma de confiabilismo que quedará reflejada en su definición Goldman ya ha decidido cómo resolver estas ambigüedades. Intentaré mostrar cómo ocurre esto y tratar de rastrear en trabajos previos o posteriores de Goldman razones para esas decisiones teóricas.

En primer lugar, tenemos la distinción *actual-contrafáctico*. Alguna propuesta confiabilista puede exigir que (a) el ratio de creencias verdaderas producidas por el proceso considerado sea alto sólo en las situaciones actuales. Otra pueda exigir que (b) lo sea sólo en situaciones alternativas. Por último, (c) pueden exigirse ambas cosas. Ahora bien, esta última opción puede también entenderse de dos maneras. Puede pensarse que la exigencia determina que (c-i) el ratio de creencias verdaderas debe ser alto dentro de un solo conjunto que incluye tanto situaciones tanto actuales como alternativas. También puede pensarse que la exigencia es la de que (c-ii) haya dos ratios altos diferentes de verdad en dos conjuntos diferentes de creencias: el conjunto de creencias producidas por el proceso en situaciones alternativas por un lado y el de creencias producidas en situaciones actuales por el otro.

---

<sup>5</sup> Goldman (1986), pp. 44 y 45

Goldman (1979) considera que la elección entre estas opciones es irrelevante<sup>6</sup>. Cree que esta ambigüedad de la noción de confiabilidad resulta de caracterizar al proceso confiable como uno que tiene una *tendencia* a producir más creencias verdaderas que falsas. Pues el término "tendencia" puede referirse tanto a la frecuencia actual a largo plazo de creencias verdaderas producidas como a una propensión a producir creencias verdaderas, es decir, a una proporción alta de creencias verdaderas producidas en situaciones meramente *posibles* por el proceso. Cuando se pregunta cuál de las dos concepciones deberíamos escoger responde que cree que esta cuestión no es importante porque normalmente asumimos que la frecuencia observada de verdad frente a error será aproximadamente replicada en el largo plazo actual y también en el conjunto de situaciones contrafácticas relevantes.

La caracterización (C) mencionada de la noción de proceso confiable de Goldman (1976) parece sugerir una de las dos formas de la tercera opción: se tendrá en cuenta el ratio de creencias verdaderas tanto en situaciones actuales como en situaciones contrafácticas. Pero no se ofrecen en este trabajo razones para ello.

Si es cierto que hay coincidencia del ratio de creencias verdaderas en las situaciones actuales y las alternativas relevantes entonces la elección es irrelevante porque todas las opciones (a, b, c-i y c-ii) arrojarán los mismos veredictos de confiabilidad. El ratio de creencias verdaderas del conjunto de creencias que resulta de la unión del conjunto de creencias producidas en situaciones actuales y del conjunto de las producidas en situaciones alternativas (c-i) será el mismo que el ratio de creencias verdaderas en estos conjuntos tomados aisladamente (c-ii, a y b).

---

<sup>6</sup> Goldman (1979), pp. 114 y 115.

Sin embargo creo que las situaciones actuales son insuficientes porque esta coincidencia no se da *necesariamente* y las alternativas lo son porque la misma no se da *exactamente*. Alguna forma de (c) debe ser la correcta.

En un pasaje de *Epistemology and Cognition*<sup>7</sup> Goldman afirma que tal vez sea más adecuada la idea de propensión que la de frecuencia ya que los usos actuales del proceso pueden ser numéricamente muy limitados como para representar un ratio intuitivamente apropiado. Puede no haber un *largo plazo* de producción actual de creencias para un proceso dado y el corto plazo puede reflejar o no el ratio adecuado de creencias verdaderas.

Ahora bien, esta razón muestra que las creencias producidas en las situaciones actuales pueden ser insuficientes para determinar el grado de confiabilidad del proceso. Por ello necesitamos de las situaciones alternativas relevantes. Pero si el ratio de creencias verdaderas actuales a largo plazo (cuando se da) y contrafácticas producidas coincide y no disponemos siempre del conjunto de las actuales a largo plazo no veo por qué no nos basta con el conjunto de creencias producidas en situaciones contrafácticas ¿Por qué Goldman (1976) cree que también es necesario considerar las creencias producidas en situaciones actuales?

La clave parece estar en la idea considerada de Goldman (1979). El autor dijo que nuestra idea intuitiva es que esa coincidencia es *aproximada*, no exacta. De este modo, podría ocurrir que no haya ninguna situación contrafáctica en la que  $p$  sea falsa y  $S$  crea que  $p$  pero sí una situación actual en la que ocurre eso. A favor de Goldman, creo que la intuición en este caso es que esta situación actual debe ser incluida en

---

<sup>7</sup> Goldman (1986), p. 49

el cálculo del ratio de creencias verdaderas del proceso. Por este motivo parece que ratio de creencias verdaderas debe ser calculado en base al conjunto de creencias producidas por el proceso tanto en situaciones contrafácticas como actuales<sup>8</sup>.

Ahora bien, estas son razones para adoptar alguna forma de (c)<sup>9</sup>. Como vimos, en el caso de la definición de Armstrong (y esto es algo que persiste en la definición de Goldman) el ratio de creencias verdaderas debe ser 1. Debe no haber situaciones en las que la creencia producida perceptivamente es falsa. Por este motivo, la elección entre c-i y c-ii es indiferente. Si el ratio de verdad en el conjunto de las situaciones alternativas o en el de las situaciones actuales es menor a 1 entonces el del conjunto que resulta de su unión también lo será. Ambas arrojarán el mismo veredicto sobre los casos considerados. Estas son las razones que creo adecuadas para decidirse respecto de la primera ambigüedad considerada de la noción de confiabilidad.

La segunda distinción es la de *puro subjuntivo- alternativa relevante*. Si uno cree que debe tener en cuenta situaciones contrafácticas en las que el proceso produce una creencia puede pensar que estas deben ser *todas* las situaciones contrafácticas en que la creencia actualmente producida por el proceso es falsa (o en que diferentes creencias actualmente producidas por el mismo proceso son falsas). También puede creer que las situaciones contrafácticas a considerar son sólo las

---

<sup>8</sup> Por supuesto, esta idea de coincidencia inexacta también sirve como un argumento adicional a favor de la insuficiencia de las situaciones actuales. Incluso se trata de un argumento más fuerte que el ofrecido porque muestra su insuficiencia *aún cuando tenemos un largo plazo de usos actuales*.

<sup>9</sup> Esto es, alguna forma de la idea de que la confiabilidad debe ser calculada tanto en base a situaciones actuales como contrafácticas de empleo del proceso

situaciones alternativas *relevantes* a la verdad de la creencia de la situación actual. La caracterización inicial de la noción de proceso confiable en Goldman (1976) parece haber resultado de adoptar la segunda concepción.

Goldman (1976) sí ofrece varias consideraciones respecto de la noción de relevancia. En primer lugar, afirma que si el conocimiento requiriese de la eliminación de todas las alternativas lógicamente posibles en las que la creencia actual es falsa entonces no habría conocimiento de verdades contingentes<sup>10</sup>.

Por supuesto, aún cuando no debamos excluir todas las alternativas posibles puede que no seamos capaces de excluir ciertas alternativas escépticas (como la de los cerebros en cubetas, genios malignos y semejantes). La imposibilidad de excluir estas alternativas podría minar la posibilidad conocimiento perceptual. Determinar si debemos eliminar o no tales alternativas depende del modo en que interpretemos la idea de relevancia. Goldman discute sobre diferentes modos de caracterizar la noción de relevancia pero finalmente afirma que su posición oficial en este trabajo será neutral con respecto a este punto.

Aquí hay dos consideraciones pertinentes por hacer. En primer lugar, en el debate sobre la idea de relevancia se ve un modo en que el marco conceptual confiabilista para el conocimiento perceptual esta abierto a la posibilidad del escepticismo respecto de los sentidos. El conocimiento es una creencia verdadera que resulta del ejercicio de una capacidad discriminativa respecto de su verdad. Debemos excluir situaciones incompatibles con lo que creemos para tener conocimiento. La

---

<sup>10</sup> Goldman (1976), p. 775

imposibilidad de excluir ciertas hipótesis escépticas explica y hace inteligible la imposibilidad del conocimiento perceptual.

Como dije antes, de una idea semejante a esta depende la defensa de Barry Stroud a lo largo de *The Significance of Philosophical Scepticism* del argumento cartesiano del sueño. La exclusión de situaciones incompatibles con lo que creemos es la norma epistémica que está operando implícitamente. Esquemáticamente, Stroud sostiene que el hecho de que no exijamos la exclusión de determinadas situaciones alternativas como las escépticas en los contextos usuales se explica porque en ellos la formación de la creencia está constreñida no sólo por normas epistémicas sino también por normas prácticas. Hay diversos factores prácticos (como la necesidad de tomar una decisión antes de determinado momento) que exigen, por ejemplo, disminuir el conjunto de alternativas incompatibles a excluir en el proceso de formación de una creencia. Pero no hay motivos puramente teóricos o epistémicos para limitar de ese modo las alternativas incompatibles. La norma en cuestión, en tanto norma epistémica, no debe eximir al sujeto de la exclusión de las alternativas problemáticas.

Este es un modo interesante en el que puede discutirse la posibilidad del conocimiento perceptual. Sin embargo, creo que muchas alternativas escépticas como las del demonio maligno o los cerebros en cubetas son incompatibles no con la verdad de cualquier creencia perceptual ordinaria de que  $p$  sino con la verdad de la creencia de que el sujeto  $S$  de la creencia en  $p$  sabe que  $p$ . Yo puedo estar soñando o ser un cerebro en la cubeta, pero aún ser verdadera la creencia adquirida de que hay un perro en la colina. De este modo, este tipo de alternativas deben ser excluidas no para conocer una proposición  $p$  cualquiera creída

perceptualmente sino para saber que la conozco, o al menos, para saber que la adquirí confiablemente.

Por este motivo mi interés se centrará más adelante (en la sección IX) en otro modo en que el argumento escéptico puede surgir. Se trata de un modo ligado a lo recién dicho ya que involucra el problema de la *justificación reflexiva*, es decir, de la justificación de una creencia a través del conocimiento de la confiabilidad del proceso por medio del que la adquirí. Para que la creencia en tal confiabilidad sea conocimiento sí necesito excluir las hipótesis escépticas mencionadas. Pues estas son incompatibles con la verdad de la creencia en la adquisición confiable de una creencia perceptual.

Ahora bien, volviendo la distinción que estamos considerando, la segunda consideración pertinente que quería expresar es que para los propósitos presentes de decidirse entre las alternativas relevantes o las puramente subjuntivas nos basta con la idea, plausible e inofensiva para el escéptico, de que no hace falta excluir todas las alternativas lógicamente posibles en las que la creencia actual es falsa. Queda sin embargo, la tarea de ofrecer una caracterización adecuada de la idea de relevancia.

Goldman nos hace empezar, entonces, con una primera noción de proceso confiable que no es neutral en dos sentidos. La caracterización supone implícitamente dos decisiones teóricas. Esta noción del proceso confiable como uno que debe producir creencias verdaderas en situaciones actuales y contrafácticas que además sean relevantes puede ser a su vez entendida de (al menos) dos maneras diferentes. Aquí aparece la tercera distinción. El ejemplo de Sam y el de Henry y las fachadas de granero es ofrecido por Goldman como razón para motivar una definición de conocimiento perceptual por medio de la noción de

confiabilidad tal como la hemos visto caracterizada hasta aquí (caracterización que llamé "(C)" más arriba). Sin embargo estos ejemplos pueden usarse como razones implícitas para resolver la tercera ambigüedad. Veamos por qué.

Cuando una creencia es producida por un proceso perceptivo parece natural pensar, de acuerdo con la caracterización antes ofrecida de la noción de confiabilidad, que debemos determinar la confiabilidad del proceso determinando el ratio de creencias verdaderas dentro del conjunto de todas las creencias que este proceso produce en las situaciones actuales y contrafácticas relevantes.

Los ejemplos mencionados de Goldman muestran que no debemos considerar todas las alternativas en las que adquirimos una creencia perceptualmente para evaluar la confiabilidad del proceso perceptual que produce la creencia actual en *p*. Puede ocurrir que un sujeto como Henry confunda sistemáticamente los graneros al percibirlos con objetos que no son graneros pero que ello no le suceda con otros tipos de objetos en el entorno (por ejemplo, las vacas). De este modo, el proceso perceptual que produce la creencia en (la proposición expresada por la oración) "ahí hay un granero" puede ser confiable mientras que el proceso también perceptual que produce la creencia en "ahí hay una vaca" no. Esto muestra que las situaciones actuales y alternativas relevantes para determinar la confiabilidad de un caso de adquisición perceptual dado no son todas aquellas en las que el sujeto adquiere creencias perceptivamente sino sólo aquellas en las que es adquirida de este modo *la misma creencia que en la situación actual*.

Esta última diferencia entre modos de concebir la noción de confiabilidad es similar a la distinción de Goldman entre confiabilidad

global y local. Goldman dice que "la diferencia reside en el rango de los usos para los que el proceso es confiable. La confiabilidad global es confiabilidad para todos (o muchos) usos del proceso, no sólo su uso en formar la creencia en cuestión. La confiabilidad local concierne sólo a la confiabilidad del proceso en el contexto de la creencia evaluada"<sup>11</sup>. Un ejemplo de confiabilismo local es la "tracking theory" de Nozick. En una primera aproximación su propuesta presenta las siguientes condiciones para el conocimiento: (1) p es verdadera, (2) S cree que p, (3) Si p no fuese verdadera S no creería que p y (4) si p fuese verdadera S creería que p. Nozick añade el requisito de que las creencias en las situaciones contrafácticas resulten del mismo método usado en la actual.

Sin embargo, distinción misma global/local es ambigua. La expresión "su uso en formar la creencia en cuestión" puede entenderse de dos modos según se considere que se está hablando de la creencia-caso o de la creencia-tipo en cuestión. Si entendemos lo segundo la confiabilidad local no excluirá necesariamente la evaluación de muchos usos del proceso. En este caso el criterio para distinguir la evaluación global de la local no será cuantitativo (la cantidad de usos) sino, por así decir, cualitativo: determinar la cantidad de creencias verdaderas producidas por el proceso dentro del conjunto de creencias que sean *del mismo tipo* que la producida en la situación actual. Creo que los ejemplos mencionados de Goldman (1976) apoyan la confiabilidad local creencia-tipo.

El hecho de que en *Epistemology and Cognition* Goldman identifica la confiabilidad local con la confiabilidad local de la creencia-caso es más explícito por su afirmación de que el problema de los tipos para el

---

<sup>11</sup> Goldman (1986), p. 45

confiabilismo surge sólo para las concepciones globales de la confiabilidad. El problema de los tipos surge porque el proceso-caso actual puede caer bajo diferentes tipos tales que determinan ratios diferentes de confiabilidad para el proceso caso. El proceso tipo es repetible y puede por lo tanto tener varios usos. El problema es que el proceso caso actual cae bajo tipos que pueden recoger diferentes conjuntos de usos. Estos conjuntos pueden tener diferentes proporciones de creencias verdaderas.

Ahora bien, por lo dicho, hay una forma de confiabilidad local que es afectada por el problema de los tipos: la confiabilidad local de creencia-tipo. Pero además el confiabilismo local de creencia-caso también es afectado por este problema. Detengámonos brevemente a considerar esta idea de Comesaña<sup>12</sup>. Si tenemos un proceso-caso, claramente, al no ser algo repetible no podemos tener un conjunto de diferentes usos actuales para evaluar su confiabilidad. Sin embargo, podemos considerar el valor de verdad de la misma creencia producida por el mismo proceso en diferentes situaciones contrafácticas. Pero para determinar si el proceso-caso es confiable debemos escoger un subconjunto de las situaciones contrafácticas que contienen el proceso-caso y ver qué ratio de creencias verdaderas obtenemos. Pero aquí surge el problema de los tipos bajo otra forma. Sólo tenemos una solución al problema de los tipos si tenemos un criterio para escoger todas y sólo las situaciones contrafácticas que son relevantes para determinar la confiabilidad del proceso. El tipo relevante para determinar la confiabilidad será el determinado por ese subconjunto de situaciones contrafácticas.

---

<sup>12</sup> Comesaña, J. (2006)

Es importante señalar que esta defensa de la confiabilidad local no implica una exclusión de la confiabilidad global como requisito adicional. Los ejemplos apoyan la necesidad, no la suficiencia de la confiabilidad local. Goldman mismo considera en *Epistemology and Cognition* que los requisitos no son excluyentes e incluso ha defendido en otros trabajos la confiabilidad global<sup>13</sup>.

Además, al explicar (en la sección IX) cómo surge el problema del escepticismo respecto de los sentidos en el contexto de un marco conceptual confiabilista veremos que Greco, el autor considerado, emplea una noción de confiabilidad global de los procesos perceptuales y no local. Por este motivo, es importante señalar que el análisis que se ofrecerá en esta primera parte es aún insuficiente para mostrar adecuadamente cómo surge la problemática escéptica respecto de los sentidos. Hace falta, o bien argumentar a favor de añadir a este análisis el requisito de confiabilidad global o bien explicar cómo surge el mismo problema en términos de la noción local de confiabilidad. En este trabajo no se llegará a cumplir con estos requisitos. Un análisis acabado de la noción de conocimiento perceptual deberá ser completado de alguno de los modos indicados.

### **III. LA PROPUESTA DE GOLDMAN**

Ahora que hemos especificado y justificado las decisiones implícitas que Goldman ha tomado en relación con la noción de proceso confiable podemos pasar a considerar su propia propuesta confiabilista de análisis

---

<sup>13</sup> Goldman (1975) y (1979)

de la noción de conocimiento perceptual. Esta parte de un ejemplo por el que se pretende mostrar que A<sup>14</sup> es demasiado restrictiva.

Supongamos que Oscar está parado en un campo abierto que contiene a Dack el perro salchicha. Oscar ve a Dack y forma perceptualmente la creencia en (P):

(P) El objeto que está allí es un perro

Ahora, agreguemos que (Q):

(Q) El objeto que está allí es un lobo

Es una alternativa relevante a (P) (ya que los lobos frecuentan mucho este campo) y que Oscar tiene una tendencia a confundir los lobos con ciertos tipos de perro (los confunde sólo con siberianos o con ovejeros alemanes). Entonces, si el objeto que Oscar vio hubiera sido Wiley el lobo, Oscar aún hubiese creído que (P). De este modo, según A, Oscar no sabe (por violación de la condición 3 de A). Pero por las razones indicadas parece que Oscar sí sabe que (P).

Según Goldman, la moraleja puede ser formulada del siguiente modo. Si Oscar cree que un perro está presente a causa de un determinado modo en el que el perro se le aparece entonces su creencia verdadera no es conocimiento si hay una situación alternativa en la que algo que no es un perro produce la misma creencia *por medio de la misma apariencia o una muy semejante*. La alternativa del lobo no es una de estas alternativas. Una alternativa que impide que una creencia verdadera sea conocimiento debe ser un equivalente perceptual del estado actual de cosas. Un equivalente perceptual al estado actual de

---

<sup>14</sup> Esto es, la definición de Armstrong que vimos en la sección I.

cosas es uno que produciría una experiencia perceptiva suficientemente similar.

La noción de equivalencia perceptual debe ser relativizada a personas (u organismos). La presencia de Trudy y la de Judy pueden ser equivalente perceptuales para Sam pero no para la madre de las gemelas. Del mismo modo, debe ser relativizada a tiempos, ya que las capacidades discriminativas pueden ser refinadas con la experiencia o el entrenamiento y pueden deteriorarse con la edad o la enfermedad.

Goldman especifica cuáles son los diferentes factores de un estado de cosas que hacen de él un equivalente perceptual de otro. En primer lugar, cree que debemos especificar el objeto involucrado. Pero, como muestra el caso Judy-Trudy, el objeto de la situación alternativa no necesita ser idéntico con el objeto actual. Además, a veces queremos permitir objetos posibles no actuales (como en el caso de escenarios escépticos). En segundo lugar, la especificación de un equivalente perceptual requiere no sólo un objeto sino también propiedades del objeto. Pero estas propiedades no deben ser sólo la que es atribuida en la creencia que estamos examinando o una de sus contrarias sino también otras. Pues (como en el caso de Oscar) la propiedad en la creencia puede no ser suficientemente determinada como para indicar cómo será el percepto resultante. Para plena generalidad Goldman elije un conjunto maximal de propiedades. Este conjunto va a caracterizar un objeto exhaustivamente en un momento dado en un mundo posible.

Un objeto mas un conjunto maximal de propiedades aún no especifica plenamente una equivalente perceptual. Necesitamos también ciertas relaciones entre el objeto y el perceptor y ciertas condiciones del entorno que están involucradas en la formación del percepto.

Una de las relaciones que puede afectar el percepto resultante es la distancia. Otra es la orientación relativa. La orientación es tanto del objeto relativamente al perceptor como del perceptor relativamente al objeto (por ejemplo, qué lado del objeto enfrenta al perceptor y cómo están los órganos del perceptor orientados o situados en relación al objeto). En tercer lugar, el percepto es afectado por el estado del entorno (por ejemplo, la iluminación, la presencia de objetos interpuestos o intervinientes, la dirección y velocidad del viento, etc.). Para incluir todos estos elementos Goldman introduce la noción de relación distancia-orientación-entorno (relación DOE). Es una conjunción de relaciones o propiedades que conciernen a la distancia, orientación y entorno. Ya que la salud de los órganos sensoriales puede afectar el percepto parece que esta debería incluirse entre estas relaciones. Por simplicidad, Goldman rechaza esa complicación.

Con estos elementos Goldman le da más precisión a la idea de equivalencia perceptual. Los estados de cosas perceptuales van a ser especificados por triplos ordenados que consisten en (1) un objeto, (2) un conjunto maximal de propiedades no relacionales y (3) una relación DOE. Si  $S$  percibe un objeto  $b$  en  $t$  y si  $b$  tiene todas las propiedades en un conjunto maximal  $J$  y mantiene una relación DOE  $R$  con  $S$  en  $t$ , entonces el estado actual de cosas relativo a este episodio perceptual es representado por el triplo ordenado  $\langle b, J, R \rangle$ . Un estado de cosas alternativo es representado por un triplo ordenado  $\langle c, K, R^* \rangle$  que puede (pero no necesita) diferir de  $\langle b, J, R \rangle$  en relación con uno o más de sus elementos.

Ahora bien ¿Bajo qué condiciones es  $\langle c, K, R^* \rangle$  un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$  para  $S$  en  $t$ ? Goldman dijo que el equivalente

debe producir la misma experiencia perceptual o una muy semejante. Ahora bien, parece inadecuado exigir que sea la misma. Supongamos que el percepto producido por Trudy sea cualitativamente distinto del percepto producido por Judy en Sam, pero suficientemente semejante como para que Sam se confunda a las gemelas. Esto es fundamento suficiente para decir que Sam no conoce.

Sin embargo el requisito no debe ser debilitado demasiado. Pues entonces corremos el riesgo de que la alternativa del lobo sea un equivalente perceptual del estado de cosas del perro salchicha. La solución de Goldman es la siguiente. Si el percepto producido por el estado de cosas alternativo no difiere del percepto producido por el estado de cosas actual en *ningún aspecto causalmente relevante para la creencia de S* entonces esta situación alternativa es un equivalente perceptual para S de la situación actual.

Supongamos que el percepto producido por Judy difiere del producido por Trudy en Sam sólo en relación con la configuración de las cejas. Pero supongamos además que el concepto visual que Sam tiene de Judy no incluye esta característica. Su concepto de Judy incluye cierta caracterización relativa a las cejas sólo en el sentido de que la carencia de cejas inhibirá una clasificación del objeto que ve como Judy. Pero no incluye una caracterización más determinada de las cejas. Sam no ha aprendido a asociar a Judy con un tipo distintivo de forma de cejas. De este modo, la forma distintiva de sus cejas reflejada en el percepto no es una de las características en él causalmente responsable de que crea que Judy está presente. Asumiendo que el percepto producido por Trudy no difiere en otro aspecto causalmente relevante la hipotética situación en la que Trudy está presente es un equivalente perceptual para Sam de la situación actual de Judy.

En el caso del perro salchicha lo que sucede es esto: El percepto hipotético producido por un lobo diferirá del percepto actualmente producido por el perro salchicha en aspectos que son causalmente relevantes para que Oscar juzgue que hay un perro presente. Hay varios tipos de objetos diferentes en forma, tamaño, color y textura que serían clasificados por Oscar como perros. Él tiene un número de schemata o esquemas visuales, cada uno con un conjunto diferente de características tales que si un percepto dado encaja o se corresponde con uno de estos esquemas producirá en Oscar una clasificación del objeto percibido como un perro. Aunque un perro salchicha y un lobo producirán una creencia en la presencia de un perro en Oscar, los perceptos producidos por estos estímulos respectivos diferirán en aspectos que son causalmente relevantes para la formación de su creencia. Como el esquema de perro salchicha de Oscar incluye características como la de tener cuerpo alargado, con forma de salchicha, tamaño pequeño, orejas caídas, son estas características en el percepto (registradas en él) las que son causalmente relevantes en la situación actual para la creencia de Oscar en la presencia de un perro. Ya que el estado de cosas alternativo en el que se halla el lobo produciría un percepto que no tiene estas mismas características que son causalmente relevantes en la situación actual, no es un equivalente perceptual del estado de cosas del perro salchicha.

El análisis precedente requiere relativizar la equivalencia perceptual a la creencia en cuestión o a la propiedad que se cree que es ejemplificada por el objeto percibido. La definición de equivalencia perceptual es entonces la siguiente:

Si el objeto  $b$  tiene el conjunto maximal de propiedades  $J$  y está en una relación DOE  $R$  con  $S$  en  $t$ , si  $S$  tiene un percepto  $P$  en  $t$  que es perceptivamente causado por el hecho de que  $b$  tenga  $J$  y esté en la

relación  $R$  con  $S$  en  $t$ , y si  $P$  causa no inferencialmente que  $S$  crea de un objeto  $b$  que tiene la propiedad  $F$ . entonces  $\langle c, K, R^* \rangle$  es un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$  para  $S$  en  $t$  relativamente a la propiedad  $F$  si y sólo si

(1) Si en  $t$  un objeto  $c$  tiene  $K$  y está en relación  $R^*$  con  $S$ , entonces esto causará perceptivamente que  $S$  tenga un percepto  $P^*$  en  $t$ ,

(2)  $P^*$  causara no inferencialmente que  $S$  crea del objeto  $c$  que tiene la propiedad  $F$ , y

(3)  $P^*$  no diferirá de  $P$  en ningún aspecto que sea causalmente relevante para la creencia de tipo  $F$  de  $S$ .

Goldman señala que como analizará el sentido *de re, relacional o transparente* de "conocer perceptivamente" querrá emplear en su análisis el sentido *de re* de "creer". Asume que el objeto del cual una persona cree perceptivamente que una propiedad se le aplica es el objeto que percibe (esto es, el objeto que causa el percepto que produce la creencia). La noción de causación perceptual es otra que toma como primitiva en este análisis. El percepto de una persona puede ser causado por varios objetos de los cuales habrá varios de los que no se dirá que son percibidos<sup>15</sup>. Otra noción que asume es la de creencia perceptiva. No todas las creencias que son causadas no inferencialmente pueden ser consideradas de este tipo.

Goldman hace algunas consideraciones más sobre su definición. La definición no dice nada sobre si  $J$  o  $K$  contienen  $F$ . La relativización a  $F$  en el definiendum implica que una creencia en la presencia de un  $F$  es

---

<sup>15</sup> En Goldman (1977), un trabajo que el autor ve como complementario de Goldman (1976), se ocupa de este problema.

producida en las dos situaciones, no que  $F$  es ejemplificado por los objetos en ellas. Al aplicar la definición a casos de conocimiento asumiremos que  $F$  pertenece a  $J$  pero no pertenece a  $K$ . Pero la definición de equivalencia perceptual no implica esto.

Con estos elementos Goldman pasa al análisis del conocimiento perceptivo. Restringe su atención al conocimiento perceptual de la posesión, por objetos físicos de propiedades no relacionales.

*En  $t$   $S$  conoce perceptualmente de un objeto  $b$  que tiene la propiedad  $F$  si y sólo si*

(1) Para un conjunto maximal de propiedades no relacionales  $J$  y cierta relación DOE  $R$ , el objeto  $b$  tiene todos los miembros de  $J$  en  $t$  y está en  $R$  con  $S$  en  $t$ .

(2)  $F$  pertenece a  $J$

(3) (A) El que  $b$  tenga  $J$  y esté en  $R$  con  $S$  en  $t$  causa perceptivamente que  $S$  tenga un percepto  $P$  en  $t$ .

(B)  $P$  causa no inferencialmente que  $S$  crea en  $t$  de un objeto  $b$  que tiene la propiedad  $F$ , y

(C) No hay un estado de cosas alternativo  $\langle c, K, R^* \rangle$  tal que

(i)  $\langle c, K, R^* \rangle$  es un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$

(ii)  $F$  no pertenece a  $K$

Las condiciones 1 y 2 conjuntamente implican la condición de verdad para el conocimiento. La condición 3B contiene la condición de creencia. El trabajo principal de las condiciones es hecho por 3C. En lo que sigue llamaré a esta definición "G".

#### IV. PROCESO CONFIABLE DE ADQUISICIÓN DEL PERCEPTO

El ejemplo de Goldman muestra, como vimos, que el conjunto de situaciones que debemos considerar para evaluar la confiabilidad del proceso perceptivo que produce cierta creencia en una situación actual es más acotado que el conjunto que determina la definición A<sup>16</sup>. Vimos que de los ejemplos que motivan A (por ejemplo, el de Sam y las gemelas) surge una especie de confiabilismo local (presumiblemente) de creencia-tipo. La propuesta de Goldman podría ser considerada como local no sólo respecto de la creencia actual sino además, en cierto sentido, respecto del percepto. En la evaluación de la creencia no sólo debemos excluir las situaciones actuales y alternativas relevantes en las que otra creencia-tipo es producida perceptualmente sino que también debemos excluir las situaciones en las que la misma creencia-tipo es producida por medio de otro percepto. Presumiblemente también debemos considerar al percepto como percepto-tipo.

Ahora consideremos ciertos rasgos del percepto tal como lo caracteriza Goldman que serán relevantes para comenzar a señalar algunas insuficiencias de su propuesta. Cuando Goldman (1976) considera bajo qué condiciones algo es un equivalente perceptual de un estado de cosas propone un criterio para determinar qué tan semejante debe ser el percepto producido por cierto estado de cosas respecto del producido por un equivalente perceptual de ese estado. Como vimos, afirma que el percepto debe ser semejante en todos los aspectos causalmente relevantes en la producción del a creencia de S. Al considerar cómo funcionaría este criterio en el caso de Oscar vimos que estos "aspectos" no

---

<sup>16</sup> La definición de Armstrong, ver sección I.

son propiedades meramente cualitativas de la experiencia sensible sino cierto tipo de contenido que puede ser correcto o incorrecto. Veamos esto con más detalle.

Vimos que Goldman dice que cuando hay un objeto  $o$  con un conjunto  $\{P\}$  de notas (cierto tamaño, forma, color, textura, etc.) que será clasificado por un sujeto  $S$  como  $F$  lo que sucede es lo siguiente.  $S$  tiene varios "esquemas", por así decir, de los  $F$  cada uno de los cuales está constituido por un conjunto distintivo de características  $\{P\}$ ,  $\{Q\}$ , etc. Cualquier percepto que *coincida* o *encaje* con uno de estos esquemas, es decir, que tenga (o consista en un registro de) el conjunto de notas  $\{P\}$  o  $\{Q\}$  o etc., producirá en  $S$  una clasificación del objeto percibido como un  $F$ . Son estas notas  $o$ , más bien, registros de notas del objeto percibido que tiene el percepto los "aspectos causalmente relevantes" del percepto que definen, en parte, el equivalente perceptual de un estado de cosas dado. Veamos como ocurre esto en el caso de Oscar.

Como vimos, Goldman dice que el percepto producido por el perro salchicha en Oscar contendrá el registro de un conjunto de notas del objeto percibido como el tronco alargado, tamaño pequeño, orejas caídas, etc. De estos registros sólo serán causalmente responsables de la producción de la creencia de Oscar aquellos que coincidan con su esquema de perro salchicha. El punto que quiero enfatizar entonces es que el percepto consiste (plausiblemente sólo en parte) en un estado mental del sujeto con cierto contenido (los registros de notas del objeto) que puede ser correcto o incorrecto (los registros pueden serlo de notas que estén o no efectivamente en el objeto percibido).

Esto nos muestra que hay dos modos diferentes en que puede fallar la confiabilidad del proceso perceptual que produce una creencia o dos

modos en que puede fallarse en satisfacer G<sup>17</sup>. Usualmente cuando un sujeto falla en discriminar un objeto de cierto tipo de otro que no es de ese tipo al percibirlo lo que ocurre es que las notas *del objeto percibido* que el sujeto emplea para identificarlo como un objeto de cierto tipo son *notas compartidas con objetos que no pertenecen al mismo tipo*. Esto es lo que sucede en el caso de Oscar cuando se trata de ciertos tipos de perro (siberiano, pastor belga, etc.). El conjunto de notas que Oscar emplea para identificar estos tipos de perro como tales está compuesto de ciertas propiedades morfológicas fenoménicamente salientes que ellos comparten con los lobos. Dicho en términos de Goldman, cuando Oscar percibe estos tipos de perros, las notas del percepto (notas del objeto de las que este es un registro) que encajan con cierto esquema suyo para producir su creencia de que hay un perro son notas que también poseen los lobos y que también serán registradas por el percepto que resulte de percibir uno de estos animales. En este caso la condición 3-C de la definición de Goldman no se cumple. Hay una situación alternativa en la que un objeto percibido (más un conjunto de propiedades y relaciones DOE) produce un percepto que consiste en un registro de las mismas notas que figuran en el percepto actual y son causalmente responsables de la producción de la creencia en la situación actual pero el objeto percibido en esa situación alternativa no tiene la propiedad atribuida en la creencia. Ahora bien, esto sucede porque *los objetos mismos percibidos en la situación actual y en la contrafáctica comparten las notas que figuran en (o son registradas por) el percepto*. Pero aún si no sucede esto, hay otro modo en que puede violarse G.

---

<sup>17</sup> La definición de Goldman. Ver sección III

Supongamos que Patricio, un biólogo, está clasificando un conjunto de hongos. Además, como experto en el tema, las notas que emplea para determinar las especies a la que pertenecen los hongos observados garantizan una clasificación exitosa (no emplea, para identificar un hongo como de cierto tipo, notas que poseen también hongos que no pertenecen a él.) Es decir, el proceso perceptual de Patricio no fallará como el de Oscar. Supongamos que hay dos tipos de hongos X e Y. Las notas empleadas para clasificar adecuadamente a un hongo como un X son las mismas que para clasificarlo como un Y a excepción del color anaranjado de los primeros y el color rojizo de los segundos. Sin embargo, la luz del entorno del biólogo hace (sin que él lo sepa) que se vean todos los hongos anaranjados. En este caso, es la formación del percepto (o del registro de notas del objeto) que coincide con el esquema de los X de S lo que no es confiable y hace que el proceso perceptual de adquisición de la creencia tampoco lo sea. En este caso, 3-C de G<sup>18</sup> se viola porque hay situaciones alternativas en las que el objeto percibido (más conjunto de propiedades y relaciones DOE) produce un percepto que registra las mismas notas que el percepto de la situación actual y estos registros son causalmente relevantes en ambas situaciones para producir la creencia pero esta es falsa en esas alternativas. Ahora bien, esto no sucede como en el caso anterior porque los objetos mismos comparten tales propiedades registradas sino que la coincidencia de las notas en los perceptos es el resultado de una *falla en la formación del percepto en una situación alternativa*.

---

<sup>18</sup> Esto es, la condición de que no haya un estado de cosas alternativo  $\langle c, K, R^* \rangle$  al estado actual  $\langle b, J, R \rangle$  tal que (i)  $\langle c, K, R^* \rangle$  sea un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$  y (ii) la propiedad atribuida en la creencia producida no pertenezca a K (el conjunto maximal de propiedades del objeto b).

Teniendo en cuenta estos dos tipos de falla del proceso perceptivo podemos formular dos condiciones diferentes para obtener conocimiento perceptual. Para formularlas con más precisión tomaré algunas decisiones terminológicas. Me referiré al *percepto que refleja o registra, por ejemplo, la propiedad P de un objeto percibido* como "registro de P" y me referiré al registro de una propiedad P del objeto percibido como "**P**" y al conjunto de registros del conjunto de propiedades {P} del objeto percibido como "{**P**". Las dos condiciones serían:

**(F1)** El registro {**P**} de {P} es adquirido confiablemente. Es decir, no hay una alternativa relevante tal que o tiene {Q} en lugar de {P} y o aún produce {**P**} en S cuando es percibido por este.

**(F2)** No existe una situación alternativa relevante tal que el objeto percibido q produce {**P**} en el sujeto y {**P**} a su vez produce la creencia de que el objeto es un F pero:

- (i) el objeto q percibido posee el conjunto {P} de propiedades y
- (ii) q no posee la propiedad F atribuida por el sujeto en la creencia adquirida.

Ahora bien, vimos que hay casos de violación de estas condiciones que son casos de violación de la condición 3-C de G ¿Pero qué relación hay entre estas condiciones {**F1**, **F2**} y G? ¿Son equivalentes? Mi respuesta es que no. Veamos entonces (a) cómo difieren y (b) cuál es más adecuada.

(a)

Creo que hay dos tipos de situaciones en las que se violan las condiciones consideradas y aún se cumple con 3-C de G. Esto quiere decir

que las condiciones **F1** y **F2** son más restrictivas que G. Llamaré a estas dos situaciones "falla con suerte I" (**FSI**) y "falla con suerte II" (**FSII**):

**(FSI)** El objeto percibido (o el conjunto del objeto, la relación DOE, etc.) produce en la situación actual en el sujeto S el percepto o registro {P} de un conjunto de propiedades {P}, {P} produce la creencia de que o es un F y o efectivamente es un F. Supongamos que además no hay situaciones alternativas en las que un objeto que posea {P} y produzca {P} no posea F (es decir, el proceso cumple con **F2**) y tampoco hay una alternativa en la que un objeto que no posea {P} ni F produzca {P}. Sin embargo, sucede algo que la definición de Goldman permite: Las situaciones alternativas en las que el objeto percibido produce {P} son situaciones en las que este es un F pero no posee {P} (La definición de Goldman sólo exige que el objeto que produzca {P} sea un F, no hace falta que además posea las propiedades registradas por el percepto). Pero cuando esto sucede, se viola **F1**.

**(FSII)** El objeto percibido (o el conjunto del objeto, la relación DOE, etc.) produce en la situación actual el percepto o registro {P} de un conjunto de propiedades {P}, {P} produce la creencia de que o es un F y o efectivamente es un F. Supongamos que no hay situaciones alternativas en las que un objeto que posea {P} y produzca {P} no posea F (es decir, el proceso cumple con **F2**) y tampoco hay una alternativa en la que un objeto que no posea {P} ni F produzca {P}. Sin embargo, sucede también algo que la definición de Goldman permite: hay situaciones alternativas en las que es percibido un no-F que tiene {P} pero en ellas este no produce {P}. Pero esto constituye también una violación de **F1**.

Estos ejemplos muestran que un proceso perceptivo puede tener poder discriminativo local respecto de la verdad de la creencia-tipo que

produce en la situación actual pero no tenerlo respecto del conjunto de propiedades registradas en el percepto tipo que causa la creencia. Puede no haber situaciones alternativas relevantes en las que la creencia producida por el mismo percepto sea falsa pero haber situaciones alternativas relevantes en las que el percepto registra notas que el objeto percibido no tiene. Es decir, se trata de situaciones en las que la creencia es adquirida confiablemente pero no el percepto.

(b)

Estos dos casos pueden considerarse como versiones adaptadas a la propuesta de Goldman del llamado "problema de los procesos extraños y fugaces" para el confiabilismo. Este es una forma de cuestionar la suficiencia de los procesos confiables para producir conocimiento. Un ejemplo problemático de este tipo es "el caso de la lesión epistémicamente fortuita" de Alvin Plantinga<sup>19</sup>. Se trata del caso de una rara lesión cerebral uno de cuyos efectos es que causa a la víctima la creencia de que tiene una lesión cerebral. Greco (1999) ofrece otros dos ejemplos<sup>20</sup>. "El caso del razonador absurdo" es el de un sujeto que cuando ve dos personas comportándose de modo semejante infiere que están relacionadas genéticamente (conclusión que será siempre verdadera dado que todos estamos relacionados de ese modo). "El caso del demonio colaborador" es el de un sujeto (René) que razona de acuerdo con la falacia del jugador: cree que los números que no salieron durante un largo tiempo tienen más probabilidad de salir a continuación. El demonio colaborador hace que siempre salgan esos números. El ejemplo

---

<sup>19</sup> Plantinga, Alvin, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p.199.

<sup>20</sup> Greco (1999), pp. 285 y 286.

de Plantinga nos concierne más directamente puesto que involucra conocimiento no inferencial.

Como se ve, se trata de ejemplos en los que un proceso confiable, esto es, un proceso que produce de modo estable creencias verdaderas en situaciones actuales y contrafácticas *no resulta del (adecuado) funcionamiento de nuestras capacidades cognitivas*. En los casos de Greco se trata de situaciones donde malos procesos inferenciales producen mayormente creencias verdaderas (en situaciones actuales y contrafácticas). La palabra "adecuado" está entre paréntesis porque en el caso de Plantinga ni siquiera parece que sea una facultad cognitiva la responsable de la respuesta doxástica del sujeto<sup>21</sup>.

En el ejemplo de Oscar tenemos una situación (la del perro salchicha) desde la que no hay alternativas relevantes en las que el objeto produce {P}, {P} produce la creencia de que el objeto percibido es un perro y el objeto no es un perro. Además hay otra (la del siberiano) desde la que hay alternativas relevantes en las que el objeto percibido produce {Q}, {Q} produce la misma creencia y el objeto no es un perro. Tanto G como {F1, F2} se cumplen en el primer caso mientras que en el segundo no se cumple ninguna de ellas. Ambas definiciones coinciden en lo que

---

<sup>21</sup> Creo que la exigencia de que la creencia no sea formada de este modo para que cuente como conocimiento puede equipararse al requisito de Ernest Sosa de que la creencia sea competente. Véase, por ejemplo el siguiente pasaje de "Classical Foundationalism" en *Reflective Knowledge* (vol II) (2009), p.33: "Una creencia es competente cuando deriva de un modo de formar creencias que es una virtud o competencia intelectual [...] No es suficiente que la creencia de uno sea segura, que uno difícilmente hubiera creído tal cosa si la creencia hubiese sido falsa. Considérese la creencia de que  $(2^2)^2 = 16$ . Si uno adquiere esa creencia por medio del procedimiento que implica asumir que  $(x^n)^n = x^{n+n}$ , entonces uno no conoce aunque la creencia sea segura en el sentido indicado. Uno no adquiere la creencia por medio del ejercicio de alguna competencia relevante".

podemos llamar condición (R) para la confiabilidad de los procesos perceptivos

(R) El proceso perceptivo que produce una creencia por medio de un percepto es confiable sólo si no hay una alternativa en la que la creencia es adquirida perceptivamente por medio del mismo percepto y el objeto no tiene la propiedad atribuida en la creencia.

La diferencia entre G y {F1, F2} es que estas piden que además no haya cierta deficiencia en las capacidades discriminativas del sujeto. Se trata de la capacidad de discriminar, en la producción del percepto, la situación en la que el objeto posee las propiedades por él registradas de aquella en la que no. Esta deficiencia no produce necesariamente una deficiencia relativa a la capacidad de discriminación entre las situaciones en las que la creencia adquirida es verdadera y aquellas en las que es falsa. *Ello es lo que muestra el hecho de que alguien en las situaciones del tipo FSI o FSII antes descritas satisface la condición (R).* Por ello las (FS) cuentan como casos de lo que llamé "proceso confiable extraño". Pues la creencia surge a partir de un proceso perceptivo que a pesar de ser confiable involucra una detección fallida de las propiedades relevantes para la atribución de la propiedad que figura en la creencia. Este es el caso de un proceso extraño que {F1, F2} logra excluir mientras que la definición de Goldman no. Es importante notar que si bien {F1, F2} pide algo más que la exclusión de las alternativas en las que la creencia que produce el proceso es falsa la restricción adicional es de carácter confiabilista: se pide la confiabilidad en la adquisición de la evidencia perceptual que produce la creencia. Este es un hecho importante para que la solución cuente como tal y no simplemente como una concesión del confiabilista al objetor.

Creo que Goldman no repara en la posibilidad de tal deficiencia en la adquisición del percepto por descuidar la característica de estos que, como vimos, él mismo señala al pasar y en la que {F1, F2} pone énfasis. El hecho de que haya tal deficiencia depende de reconocerle a los perceptos la característica de ser registros de propiedades, de tener cierto contenido que es posible de ser correcto o incorrecto. Si no pensamos que ello sea así no habría problema en que {J} y {K} sean diferentes conjuntos de propiedades y ambos produzcan {P} siempre que cualquier objeto que posea un conjunto {Q} y no sea F no lo haga. Pues si {P} no es un registro no refleja adecuada ni inadecuadamente ninguno de los dos conjuntos de propiedades del objeto percibido en esas situaciones.

Ahora bien ¿cómo hacemos para incorporar estas condiciones a G? Basta con añadir la condición F1 a la condición 3-C de Goldman. F2 se sigue de esta conjunción. 3-C dice que:

(C) No hay un estado de cosas alternativo  $\langle c, K, R^* \rangle$  tal que

(i)  $\langle c, K, R^* \rangle$  es un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$

(ii) F no pertenece a K

Basta añadir que:

(iii) {P} [Esto es: el conjunto de propiedades de las que el percepto {P} es un registro] no pertenece a K [el conjunto maximal de propiedades del objeto percibido]

(iii) establece que no sólo la adquisición perceptiva de la creencia es confiable sino también la formación del percepto. De este añadido se sigue F2. Pues si no hay una situación alternativa en la que el percepto no registra adecuadamente las propiedades del objeto percibido entonces si

no hay una situación alternativa en que la creencia es falsa (en la que el objeto percibido no tiene la propiedad atribuida en ella) ello sólo podrá ser porque tampoco hay una situación alternativa en la que el objeto tiene las propiedades que registra el percepto y no tiene la propiedad atribuida en la creencia. A la definición que resulta de añadir esta condición a G la llamaré "D". Se trata de la definición que, junto con otras condiciones que se añadirán más adelante, conforma la propuesta de este trabajo.

## **V. PROCESOS CONTENIDO-DEPENDIENTES Y CONFIABILIDAD CONDICIONAL**

Goldman (1979)<sup>22</sup> introduce una distinción entre procesos creencia-dependientes y procesos creencia-independientes. Considera que el requisito de confiabilidad es muy fuerte como requisito general para todos los tipos de procesos que producen creencias ya que no puede esperarse que, por ejemplo, un proceso inferencial produzca un alto ratio de creencias verdaderas si tiene premisas falsas o que la memoria sea confiable cuando la creencia que debe retener es falsa. Lo que necesitamos, según Goldman, para procesos como estos es la noción de confiabilidad condicional. Un proceso es condicionalmente confiable cuando una proporción suficiente de sus creencias output son verdaderas dado que sus creencias input también lo sean.

Con este punto en mente pasa a distinguir entre procesos creencia-dependientes y procesos creencia-independientes. Los primeros son procesos tales que alguno de sus inputs son estados de creencia del sujeto. Los últimos son procesos que no tienen creencias entre sus inputs. De este

---

<sup>22</sup> p. 117

modo, Goldman divide la definición de la noción de justificación epistémica en dos cláusulas:

(a) Si la creencia de  $S$  en  $p$  en el tiempo  $t$  resulta (inmediatamente) de un proceso creencia-independiente que es (incondicionalmente) confiable entonces está justificada.

(b) Si la creencia de  $S$  en  $p$  en el tiempo  $t$  resulta (inmediatamente) de un proceso creencia-dependiente que es (al menos) condicionalmente confiable, y si las creencias sobre las que este proceso opera para producir tal creencia están a su vez justificadas entonces la creencia de  $S$  en  $p$  en  $t$  está justificada.

Según Goldman, (b) muestra que para que una persona conozca una proposición  $p$  no es suficiente que la fase final del proceso que lleva a su creencia en  $p$  sea confiable. Es necesario que la historia entera del proceso sea confiable.

Ahora bien, creo que las nociones de proceso condicionalmente confiable y proceso creencia-dependiente pueden ampliarse para dejar espacio a los procesos perceptivos tal como los hemos caracterizado. Ya vimos que Goldman (1976) caracteriza a los perceptos como consistiendo en una especie de registro mental de propiedades del objeto percibido. De esto se sigue que si bien no se pueda decir que son verdaderos o falsos se puede decir que son, en cierto sentido, correctos o incorrectos según las propiedades registradas en el percepto se correspondan o no con propiedades en el objeto percibido. Las complicaciones relativas a la caracterización adecuada de la noción de percepto son consideradas por Goldman (1977) con mucho más detalle. En ese trabajo defiende justamente la idea de que los perceptos, si bien no son creencias, tienen cierto contenido doxástico. Ofrece también un modo de explicar en qué

sentido, a pesar de no ser creencias, los perceptos pueden ser, sino verdaderos o falsos, al menos correctos o incorrectos. Estas y otras consideraciones desarrolladas en la sección VI de ese artículo (pp. 274-279) serán obviadas en este trabajo, aunque una propuesta acabada requiere definirse sobre estos problemas.

Podemos así considerar al proceso creencia-dependiente como un subtipo de proceso *contenido-dependiente* que incluye también a procesos que, como los perceptivos, dependen causalmente para producir la creencia de la intervención de estados mentales con contenido (proposicional o no). Estos procesos son todos condicionalmente confiables. Pero debemos hablar ya no de la verdad de los estados-input con contenido sino de modo más neutral de su corrección.

Ahora, con esta idea en mente, quisiera expresar algunas consideraciones que conciernen a los procesos contenido-dependientes en general (entre los que se hallan, como vimos, tanto los procesos perceptivos como los inferenciales).

Los fenómenos de **FSI** y **FSII**<sup>23</sup> nos mostraban que la confiabilidad en la formación del percepto no es necesaria para la confiabilidad del proceso perceptivo de formación de una creencia. Siempre que no haya situaciones alternativas en las que el mismo percepto-tipo produzca la misma creencia-tipo y esta sea falsa puede haber entre esas situaciones algunas en las que el objeto percibido no tenga las propiedades registradas por el percepto. Además, vimos que estos mismos fenómenos muestran que aunque la confiabilidad de la adquisición del percepto no es necesaria para la confiabilidad del proceso, la confiabilidad de los procesos perceptuales *no es suficiente para justificar las que creencias que*

---

<sup>23</sup> Los fenómenos llamados "falla con suerte" descritos en la sección anterior.

producen. Necesitamos también exigir la confiabilidad en la formación del percepto. Esta sí es necesaria para no caer en las manos del problema de los procesos extraños y fugaces.

Ahora teniendo presente la estructura análoga de los procesos perceptivos con los creencia-dependientes (que nos permite reunirlos bajo el rótulo de procesos contenido-dependientes) vemos que la misma moraleja de **FSI** y **FSII** se aplica a estos. Un proceso inferencial, por ejemplo, podría ser confiable aún cuando la formación de la creencia-input no lo sea. La confiabilidad de la adquisición de la creencia input no es necesaria para la confiabilidad del proceso. Pues puede ocurrir que en todas las alternativas relevantes en las que adquiero la misma creencia-output por medio de la misma creencia-input aquella sea verdadera pero que haya algunas de estas alternativas en las que la creencia-input sea falsa. Pero por el mismo motivo que mencionamos a propósito de los procesos perceptivos parece que la confiabilidad del proceso inferencial no es suficiente para la justificación y el conocimiento. Para excluir estos procesos inferenciales extraños debemos añadir el requisito de confiabilidad en la formación de la creencia input.

Ahora podemos extraer una conclusión general sobre los procesos contenido-dependientes: Goldman había dicho que la confiabilidad de la última fase del proceso de formación de una creencia no es suficiente para que haya justificación sino que hace falta la confiabilidad de todo el proceso. Esta es la razón por la que Goldman introduce la exigencia, para los procesos que son condicionalmente confiables, de que las creencias-input o estados-input con contenido sean formadas a su vez por medio de un proceso confiable. Pero por lo que vimos la confiabilidad de un proceso compuesto por varias fases cada una de las cuales culmina con la formación de un estado con contenido (como sucede con los procesos

perceptivos y con los inferenciales) no es equivalente (sino algo más débil que) la confiabilidad de la formación del output de cada una de esas fases. Esto último se requiere para que el proceso total confiera justificación pero la exigencia no puede surgir sólo de la idea de confiabilidad (del proceso total): Necesitamos este requisito para excluir procesos extraños.

## VI. PROCESOS FUGACES Y CONFIABILIDAD ACCIDENTAL

Hemos considerado ciertos ejemplos de Goldman que muestran que la definición de Armstrong que vimos en la sección I era muy restrictiva. Creo que hay sin embargo buenas razones para añadir a D<sup>24</sup> ciertas condiciones que nos acercarán en algunos aspectos a la idea de Armstrong. Quiero sostener que el conocimiento perceptual precisa también de la exclusión de las situaciones alternativas relevantes en las el registro o percepto es *diferente* al de la situación actual y en las que el proceso perceptivo que lo involucra no cumple con D. A partir de esto resultará que *lo que produce la creencia de Oscar en la situación actual es un proceso confiable pero Oscar no tiene conocimiento perceptual*. De este modo pretendo conciliar la intuición Goldman y el veredicto de la definición de Armstrong (en la versión de Goldman) sobre el caso de Oscar.

Al considerar la diferencia entre las definiciones G y D de conocimiento perceptual hablé del "problema de los procesos extraños y fugaces"<sup>25</sup> y ofrecí algunos ejemplos. Como ha señalado, por ejemplo,

---

<sup>24</sup> Esto es, la definición que resultó de añadir la condición de confiabilidad en la formación del percepto a la definición de Goldman (G) en la sección IV.

<sup>25</sup> Ver sección IV

Cohen, los ejemplos que mencioné son casos de procesos “extraños” pero no hay nada en ellos por lo que debamos pensar que son fugaces o que sean empleados de forma inestable por los sujetos<sup>26</sup>. Por otro lado, podemos pensar en casos de procesos fugaces que no son extraños en el sentido indicado, esto es, que no involucran una falla de nuestras capacidades cognitivas (o que no involucran la ausencia de rol alguno de nuestras facultades). El problema de los procesos fugaces es un problema diferente y lo expondré del siguiente modo.

La confiabilidad del proceso no implica el carácter no accidental de la verdad de la creencia o la capacidad del sujeto de discriminar entre estados de cosas alternativos relevantes. Pues el empleo mismo del proceso puede ser accidental. Cuando el sujeto adquiere una creencia por medio de un proceso confiable el conjunto de las situaciones alternativas relevantes en las que adquiere la misma creencia puede ser diferente del conjunto de las alternativas en las que la adquiere del mismo modo, por medio del mismo proceso. Si esto sucede y además el segundo conjunto es una parte suficientemente ínfima del primero (o ni siquiera es una parte de él) el hecho de que en las situaciones alternativas en las que el sujeto sí adquiere la creencia del mismo modo que en la situación actual esta sea verdadera no garantizará que el sujeto pueda discriminar la situación actual de alguna alternativa relevante en la que la creencia es falsa<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cohen, Stewart (2003), pp. 438 y 439.

<sup>27</sup> No basta con que los dos conjuntos mencionados difieran para que tengamos un caso de este tipo. Pues los conjuntos pueden diferir pero el conjunto de alternativas en las que el sujeto adquiere la creencia del modo confiable actual ser suficientemente numeroso como para que el sujeto conozca (es decir, el proceso puede garantizar la verdad de la creencia en un conjunto de alternativas relevantes en las que el sujeto la adquiere suficientemente numeroso como para que este conozca.)

Podemos considerar que sucede esto, por ejemplo, en la situación en la que un sujeto emplea un termómetro que funciona adecuadamente para determinar la temperatura de un cuerpo pero que lo elige arbitrariamente de una bolsa llena de termómetros que no funcionan<sup>28</sup>. El empleo de las herramientas confiables para la adquisición de la creencia es accidental y parece que por esto la verdad de la creencia también lo es. Para que el sujeto conozca no basta con que la creencia sea producida actualmente de modo confiable. Hace falta también que en las situaciones alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere la creencia lo haga de la misma manera. Llamaré a este fenómeno, al empleo accidental de procesos confiables, "confiabilidad accidental" (**CA**). El conjunto de alternativas en que el sujeto adquiere la creencia del modo confiable actual puede diferir del conjunto de alternativas relevantes en las que adquiere la creencia a secas. Si además el primero es una parte suficientemente ínfima del segundo (o ni siquiera pertenece a él) tenemos un caso de **CA**: la confiabilidad del proceso actual no constituye ninguna garantía de la verdad de la creencia del sujeto.

Antes de discutir sobre las modificaciones de nuestra definición que la solución de este problema exige debemos detenernos en una modificación no menos sustantiva que la consideración de este fenómeno propone. Hemos considerado hasta aquí que el sujeto *S* tiene conocimiento perceptual sólo si el proceso empleado es confiable. Ahora bien, a partir del ejemplo de Oscar hemos considerado que tal proceso perceptual es confiable sólo si no hay una situación alternativa relevante en la que el mismo percepto produce la creencia actual y esta es falsa.

---

<sup>28</sup> El caso es de Goldman (1986) pero le da otro uso. Lo formula como contraejemplo al análisis de la noción de conocimiento ofrecido por Nozick (1981).

Volviendo al caso mencionado de los termómetros, vemos que el sujeto del ejemplo podría no emplear el termómetro que funciona en un conjunto suficiente de alternativas *relevantes* como para determinar adecuadamente el grado de confiabilidad del proceso actual. Para ver esto más claramente, supongamos el caso inverso: hay una bolsa llena de termómetros que funcionan y sólo uno defectuoso. El termómetro defectuoso puede producir creencias verdaderas pero en un número ínfimo de alternativas. Ahora bien, las alternativas relevantes en las que el sujeto emplea ese termómetro, al hacerlo accidentalmente, pueden justamente esas alternativas en las que produce creencias verdaderas. De este modo, la consideración de las alternativas relevantes de empleo de un proceso puede no darnos el ratio de creencias verdaderas adecuado para determinar su confiabilidad. Esto es algo que vimos que nos ocurría con las determinación de la confiabilidad por medio de las situaciones actuales de empleo. Podrían no ser suficientes para darnos el ratio adecuado de creencias verdaderas. Ahora el problema se extiende al intento de determinarlo por medio de las alternativas relevantes. Pero entonces ¿cómo elegimos las situaciones por medio de las cuales determinar la confiabilidad de un proceso?

Goldman (1986) y (1988) ofrece la noción de *mundo normal*. Tenemos creencias generales sobre lo que sucede y puede suceder en el mundo actual. Se trata de creencias generales sobre los tipos de objetos, eventos y cambios que ocurren y pueden ocurrir en él. Estas creencias generan el conjunto de mundos normales. Se trata del conjunto de mundos consistentes con nuestras creencias *generales* sobre el mundo actual. Se enfatiza la idea de que son generales ya que incluirá mundos con eventos e individuos particulares diferentes de los del actual<sup>29</sup>. Creo,

---

<sup>29</sup> Goldman (1986), p. 107

sin embargo, que la idea de mundo normal aún no nos da una especificación suficiente de las alternativas a considerar para determinar la confiabilidad de un proceso. Procesos descritos como "adquirir una creencia sobre la temperatura de  $o$  a partir del empleo de un termómetro" o "adquirir la creencia de que  $p$  a partir de un proceso perceptual que involucra la evidencia perceptual o percepto  $e$ " pueden no ser confiables en mundos normales. Después de todo hay en mundos consistentes con nuestras creencias generales sobre el mundo actual, por ejemplo, termómetros u órganos sensoriales defectuosos.

El ejemplo del termómetro parece sugerir que debemos escoger, dentro del conjunto de los mundos normales, las situaciones alternativas en las que se reproducen los factores causalmente relevantes en el proceso de la situación actual o en la alternativa relevante en la que es empleado. En el caso del termómetro defectuoso, podemos imaginar que lo es porque tiene, en lugar de mercurio, algún otro líquido que no se dilata del mismo modo y produce frecuentemente lecturas erróneas de la temperatura<sup>30</sup>. Entonces, para determinar la confiabilidad de un proceso dado debemos elegir las situaciones alternativas en las que también intervienen causalmente factores como este en la producción de la creencia. Estos deben ser subconjuntos de mundos normales porque los mismos factores pueden no dar lugar a un proceso con el mismo grado de confiabilidad en mundos que no son de este tipo. Por ejemplo, puede haber mundos no normales en los que el mercurio no se dilate del mismo

---

<sup>30</sup> Uno de los problemas del termoscopio de Galileo era justamente que empleaba agua y esta, al ser calentada, no se dilata en forma lineal, es decir, en forma proporcional o uniforme.

modo que en el actual y por lo tanto no sirva para la lectura de la temperatura.

¿Pero qué sucede con el caso de los procesos perceptivos? En este caso creo que las características de un proceso perceptual que Goldman emplea para elegir las alternativas (en su caso, relevantes) que determinan la confiabilidad del proceso no son suficientemente exhaustivas. Cree que debemos considerar todas las situaciones en las que la creencia se adquiere por medio del mismo percepto. Como la adquisición de una creencia por medio del mismo percepto puede ser o no confiable en un mundo normal (dependiendo, por ejemplo, del tipo de relación DOE entre el sujeto y el objeto percibido) creo que las situaciones por medio de las cuales determinaremos la confiabilidad de un proceso perceptivo deben ser aquellas en las que no sólo es empleado el mismo percepto sino también en las que tiene lugar el mismo tipo de relación DOE (la misma distancia, orientación e intervención de factores relevantes del entorno en la conformación del percepto, como la iluminación), el mismo estado de los órganos sensoriales (en cuanto a su salud), en las que el objeto tiene las mismas propiedades (todas las propiedades-tipo excluyendo la atribuida en la creencia y las que no intervienen causalmente en la formación del percepto) y en las que son empleados los mismos registros del percepto para producir la creencia. Es decir, debemos escoger sólo las situaciones (dentro del conjunto de los mundos normales) en las que se reproducen los factores que intervienen en el proceso perceptual considerado. De este modo, propongo la siguiente forma de modificar la definición de equivalente perceptual (es decir, de las situaciones que consideramos para determinar el ratio de creencias verdaderas que produce el proceso perceptual actual):

Si el objeto  $b$  tiene el conjunto maximal de propiedades  $J$  y está en una relación DOE  $R$  con  $S$  en  $t$ , si  $S$  tiene un percepto  $P$  en  $t$  que es perceptivamente causado por el hecho de que  $b$  tenga  $J$  y esté en la relación  $R$  con  $S$  en  $t$ , y si  $P$  causa no inferencialmente que  $S$  crea de un objeto  $b$  que tiene la propiedad  $F$ , entonces  $\langle c, K, R^* \rangle$  es un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$  para  $S$  en  $t$  relativamente a la propiedad  $F$  si y sólo si

(1) Si en  $t$  un objeto  $c$  tiene  $K$  y está en relación  $R^*$  con  $S$ , entonces esto causará perceptivamente que  $S$  tenga un percepto  $P^*$  en  $t$ ,

(2)  $P^*$  causara no inferencialmente que  $S$  crea del objeto  $c$  que tiene la propiedad  $F$ , y

(3)  $P^*$  no diferirá de  $P$  en ningún aspecto que sea causalmente relevante para la creencia de tipo  $F$  de  $S$ ,  $R$  es igual a  $R^*$  (o está constituido por las mismas propiedades relacionales-tipo), el subconjunto de  $K$  que es causalmente relevante para producir  $P^*$  es igual al (o, más bien, está constituido por las misma propiedades-tipo que el) subconjunto de  $J$  que es causalmente relevante para producir  $P$  y  $\langle c, K, R^* \rangle$  es un estado de cosas de un mundo normal.

El conjunto de condiciones en (3) no es aún exhaustivo. Como indiqué antes, es plausible que haya que agregar, por ejemplo, factores como los relativos a la salud de los órganos sensoriales. Para los propósitos presentes y por simplicidad, mencionaré sólo las condiciones indicadas.

Ahora bien ¿Cómo formularemos la condición adicional para excluir las situaciones de confiabilidad accidental para el caso del conocimiento perceptual? Las alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere perceptivamente la misma creencia (o la mayoría de ellas) deben ser tales

que la creencia siga siendo adquirida confiablemente. Esto parece sugerir la idea de que para que el sujeto conozca no sólo debe suceder que el proceso perceptivo actual tenga la disposición a producir creencias verdaderas, sino que además el sujeto debe tener la *disposición a emplear tal proceso*. De este modo, las situaciones alternativas en las que el sujeto adquiera la misma creencia (o gran parte de ellas) serán situaciones en las que la adquiere mediante el mismo proceso confiable. Pues si el empleo del proceso confiable es accidental ello quiere decir que en las situaciones alternativas relevantes en las que adquiere perceptivamente la misma creencia lo hace por medio de otro proceso. De este modo, si este otro proceso no es confiable (y si esas situaciones son suficientemente numerosas) el hecho de que el empleo del proceso actual garantice la verdad de la creencia en las situaciones contrafácticas en las que sí es empleado no bastará para determinar la verdad de la creencia en las situaciones alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere perceptivamente la misma creencia.

Esta es una de las consideraciones que está a la base de la forma de confiabilismo propuesta por John Greco cuyo nombre podemos traducir como "confiabilismo relativo al agente". Greco exige, entre otras cosas, que el proceso sea el resultado del ejercicio de disposiciones estables del sujeto de conocimiento. De este modo se excluye el empleo fugaz de procesos. Por ejemplo, el uso de evidencia adecuada dará como resultado conocimiento sólo si el sujeto tiene la disposición a emplearla<sup>31</sup>. Greco se inspira en ciertas consideraciones de la propuesta de Sosa en *Knowledge in Perspective*<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 288

<sup>32</sup> Sosa, *Knowledge in perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 189.

Veamos cómo se puede generar un caso de confiabilidad accidental que pueda ser excluido de este modo para el caso de los procesos perceptuales tal como han sido caracterizados aquí. Reparemos en dos hechos que nos serán útiles para este propósito:

(1) Recordemos que lo que causa una creencia perceptual en un sujeto *S* no es exactamente el percepto que adquiere sino ciertos registros de él. Se trata de todos aquellos que coinciden con el esquema de *S* de la propiedad atribuida en la creencia adquirida.

(2) Además, Goldman caracteriza a la noción de "esquema" como la de una tendencia o disposición a adquirir determinada creencia como resultado de determinado percepto<sup>33</sup>.

Esto nos permite hacer dos precisiones. En primer lugar, (1) nos muestra un modo de corregir la caracterización de "esquema" en (2). Esta debería ser: "disposición a producir determinada creencia a partir de determinado conjunto de registros de un percepto dado". Pero además, por (2) vemos que el esquema no es meramente lo que hace que en una situación dada un conjunto de registros produzca determinada creencia, como podría hacer pensar (1), sino que determina que *los mismos* registros causarán la misma creencia en las situaciones alternativas en las que el sujeto adquiere el *mismo* percepto (o un percepto que posea esos registros). Se trata de algo análogo a la disposición a emplear determinada evidencia que Greco tiene en mente.

¿Cómo construimos un caso de confiabilidad accidental dadas estas ideas? Supongamos que un sujeto *S* carece de la disposición a emplear los registros que emplea en la situación actual para producir una

---

<sup>33</sup> Goldman (1976), p. 789

creencia en  $p$ . Además, supongamos que el proceso perceptual actual de  $S$  cumple con  $D$ . Estipulemos, por último, que en todas las alternativas relevantes en las que adquiere la creencia actual  $S$  adquiere también el mismo percepto. Aún si esto es así, el hecho de que el sujeto carezca de la disposición abre la posibilidad de que los registros empleados en las situaciones alternativas relevantes en las que adquiere la misma creencia sean tales que el proceso perceptual no cumpla con  $D$  en esas situaciones<sup>34</sup>. Cuando esto sucede tendremos un caso de confiabilidad accidental. Si añadimos a  $S$  la disposición a emplear los registros de la situación actual excluiríamos casos como este.

Sin embargo, hay modos de generar una situación de confiabilidad accidental para el caso de los procesos perceptivos que no puede ser evitado introduciendo restricciones como la de Greco. Recordemos ahora el ejemplo de Oscar y el perro salchicha. Consideremos una variación del ejemplo que llamaré "perro desorientado" (PD). Mandamos a Oscar a que averigüe si hay perros en cierta colina. Entre los animales que frecuentan el lugar tenemos un conjunto muy numeroso de lobos y sólo un perro salchicha que de modo muy esporádico, cuando los lobos no lo acechan, se hace ver. Cuando Oscar mira la superficie de la colina ve casualmente al perro salchicha, adquiere la creencia de que hay un perro en la colina por medio de un proceso confiable. Pero ese hecho es sumamente accidental. La situación actual está aplastada, por así decirlo, por situaciones alternativas en las que la creencia no es adquirida de modo confiable. La confiabilidad del proceso de la situación actual garantiza la verdad de la creencia para un número muy ínfimo (o nulo) de alternativas

---

<sup>34</sup> Pues, por ejemplo, esos registros puede serlo de propiedades que poseen también objetos que no tienen la propiedad atribuida en la creencia.

relevantes. La creencia es adquirida, en términos de Sosa, de un modo inseguro.

Aunque la creencia de Oscar de la situación actual es falsa en la mayoría de las situaciones alternativas relevantes en las que es adquirida perceptivamente (pues Oscar confunde lobos con perros) el proceso perceptivo que la produce en la situación actual es confiable. Esto es así porque, como vimos, hay factores involucrados en el proceso perceptivo que produce la creencia en la situación actual que determinan como pertinente para evaluar su confiabilidad un conjunto de situaciones alternativas en que la creencia es producida perceptivamente que no coincide con el conjunto de situaciones alternativas *relevantes* en las que la creencia es producida perceptivamente<sup>35</sup>.

Ahora bien, en este punto PD y **CA**<sup>36</sup> pueden ser mutuamente iluminadores. Comencemos con la iluminación del segundo sobre el primero. Es claro que PD encaja como caso de **CA**. Pues en PD ocurre que en la mayoría de las situaciones alternativas relevantes en las que la creencia es adquirida perceptivamente no lo es del mismo modo confiable que en la situación actual. De este modo, no hay motivos para pensar que el veredicto que la definición de Armstrong arroja sobre el caso de Oscar es incorrecto. La exclusión de situaciones alternativas relevantes (cuando estas son numerosas) en las que la creencia del sujeto es causada por un proceso perceptual que involucra una evidencia perceptual (o un percepto) diferente al de la situación actual y donde este proceso alternativo de adquisición no es confiable parece contribuir al propósito de

---

<sup>35</sup> Por las modificaciones recién introducidas para la noción de equivalente perceptual.

<sup>36</sup> Esto es, la modificación del ejemplo de Goldman que llamé "perro desorientado" y el fenómeno de confiabilidad accidental.

excluir el carácter accidental de la confiabilidad en la adquisición de la creencia.

Además, y más importante, PD hecha luz sobre el modo de expresar la condición que eliminará **CA**. Pues a partir de notar que PD es un caso de **CA** se ve que la solución de Greco para el problema de los procesos fugaces es insuficiente. Lo que hace que, en el ejemplo de Oscar, los procesos involucrados en la situación del perro salchicha y en la del lobo difieran es el diferente conjunto de registros por medio del que se adquiere la creencia en cada caso. Pero este cambio de registros en la situación alternativa no resulta de una falta de disposición de Oscar para emplear los de la situación actual. Se trata de una diferencia generada simplemente por el ejercicio de la capacidad discriminativa de Oscar, en el proceso de formación del percepto, respecto de las propiedades del objeto percibido en cada caso.

De este modo, si queremos excluir **CA** necesitaremos introducir no el requisito de emplear el mismo proceso que en la situación actual sino simplemente el de que cualquier proceso perceptivo de adquisición de la creencia actual que tenga lugar en la situación actual o en una situación alternativa relevante cumpla con D.

Propongo entonces este modo de completar el análisis de la noción de conocimiento perceptivo (considerando también las modificaciones introducidas para la noción de equivalente perceptual):

*En t S conoce perceptivamente de modo no inferencial de un objeto b que tiene la propiedad F si y sólo si*

(1) Para un conjunto maximal de propiedades no relacionales  $J$  y cierta relación DOE  $R$ , el objeto  $b$  tiene todos los miembros de  $J$  en  $t$  y está en  $R$  con  $S$  en  $t$ .

(2)  $F$  pertenece a  $J$

(3) (A) El que  $b$  tenga  $J$  y esté en  $R$  con  $S$  en  $t$  causa perceptivamente que  $S$  tenga un percepto  $P$  en  $t$ .

(B)  $\{P\}$  es un subconjunto del conjunto de registros contenidos en  $P$

(C)  $\{P\}$  causa no inferencialmente que  $S$  crea en  $t$  de un objeto  $b$  que tiene la propiedad  $F$ ,

(D) No hay un estado de cosas alternativo (relevante o no)  $\langle c, K, R^* \rangle$  tal que

(i)  $\langle c, K, R^* \rangle$  es un equivalente perceptual de  $\langle b, J, R \rangle$

(ii)  $F$  no pertenece a  $K$

(iii)  $\{P\}$  [Esto es: el conjunto de propiedades de las que  $\{P\}$  es un registro] no pertenece a  $K$  [el conjunto maximal de propiedades del objeto percibido] y

(4) No hay un estado de cosas alternativo *relevante*  $\langle c, K, R^* \rangle$  tal que

(A) El que  $c$  tenga  $K$  y esté en  $R^*$  con  $S$  en  $t$  causa perceptivamente que  $S$  tenga un percepto un percepto  $Q$  *cualquiera* en  $t$

(B)  $\{Q\}$  es un subconjunto del conjunto de los registros contenidos en  $Q$

(C)  $\{Q\}$  causa no inferencialmente que  $S$  crea en  $t$  de un objeto  $c$  que tiene la propiedad  $F$

(D) Hay un estado de cosas alternativo (relevante o no)  $\langle d, L, R^{**} \rangle$  tal que

(i)  $\langle d, L, R^{**} \rangle$  es un equivalente perceptual de  $\langle c, K, R^* \rangle$

(ii)  $F$  no pertenece a  $L$

(iii)  $\{Q\}$  [Esto es: el conjunto de propiedades de las que el percepto  $\{Q\}$  es un registro] no pertenece a  $L$  [el conjunto maximal de propiedades del objeto percibido]

## VII. CONFIABILIDAD ACCIDENTAL DE ADQUISICIÓN

El fenómeno de la confiabilidad accidental nos muestra que la confiabilidad del proceso empleado en la situación actual para la adquisición de una creencia no garantiza la confiabilidad de la adquisición misma por parte del sujeto que emplea el proceso. La primera no implica la segunda.

Por adquisición perceptual confiable entiendo simplemente un ratio suficiente de creencias verdaderas en las alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere perceptivamente la misma creencia que en la situación actual. Aunque el proceso empleado en la situación actual sea confiable, la adquisición de la creencia puede no serlo si el empleo del proceso actual es accidental y la mayoría de los procesos empleados en las situaciones alternativas relevantes para adquirir la misma creencia no son confiables.

Vimos que por este motivo la confiabilidad del proceso perceptual empleado en la situación actual no basta para que el sujeto tenga conocimiento perceptual. Hace falta cumplir con este requisito de que en todas las situaciones alternativas relevantes en las que adquiere la misma creencia perceptivamente lo haga por medio de un proceso perceptual

confiable (esto es lo que determina el punto 4 de la definición D ofrecida al final de la sección anterior). De otro modo no tendremos garantía de que la creencia sea verdadera en todas las alternativas relevantes en las que es adquirida perceptualmente. Ahora bien, parece que esto hace que el conjunto de alternativas relevantes en las que la creencia adquirida en la situación actual deba ser verdadera vuelva a ser el que exige la definición de Armstrong (es decir, no meramente las situaciones en las que adquirimos la creencia por medio del mismo percepto, como pedía Goldman, sino todas las situaciones relevantes en las que es adquirida perceptualmente) ¿Por qué no simplificar la definición ofrecida de ese modo? ¿Por qué no volvemos a la definición de Armstrong?

En primer lugar, vimos que necesitamos algo como la condición **F1** (es decir, la de confiabilidad en la formación del percepto) para tener conocimiento perceptual. La satisfacción de esta condición no es implicada por la satisfacción de la definición de Armstrong. Pero entonces aún parece que podríamos simplificar la definición ofrecida añadiendo **F1** a esta definición.

Sin embargo, creo que mi definición (D) es más fuerte que esa conjunción de A y **F1**. La impresión de que no es así surge de la idea de que el ratio de creencias verdaderas en el conjunto de las alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere perceptivamente la misma creencia que en la situación actual dependerá aproximadamente del ratio de creencias verdaderas en el conjunto de situaciones que determinan el grado de confiabilidad de los procesos empleados en esas alternativas. Es decir, no se dará la situación en la que este ratio sea bajo y aquél no. Si la misma creencia es verdadera en las situaciones alternativas relevantes en las que es adquirida perceptivamente entonces los procesos perceptivos empleados en esas alternativas relevantes son confiables.

Ahora bien, aunque el antecedente y el consecuente del condicional anterior parecen darse a la vez en las situaciones usuales, el antecedente no *implica* el consecuente. Veremos un caso que muestra que esta implicación no se da. Llamaré a este fenómeno "confiabilidad accidental de adquisición perceptiva" (**CAAP**). De este modo, 4 de D excluirá también (y la definición de Armstrong no) este tipo de confiabilidad accidental.

Imaginemos una situación de accidentalidad extrema en el empleo de procesos perceptuales para la adquisición de determinada creencia. Quiero decir que imaginemos una situación en la que cada tipo diferente de proceso perceptivo empleado en alternativas relevantes para adquirir la creencia actual lo es en un número mínimo de estas. Supongamos, por ejemplo, que cada tipo de proceso perceptivo es empleado en sólo una alternativa relevante. Este número de alternativas relevantes es tal que un proceso que no sea confiable puede producir ese número de creencias verdaderas. Ahora supongamos que el conjunto de procesos perceptivos empleados con esta suma accidentalidad no son confiables. Por lo dicho, puede ocurrir accidentalmente que todos esos procesos produzcan creencias verdaderas en ese conjunto mínimo de alternativas relevantes en las que son empleados. Pero si ello es así se satisface la condición de Armstrong. Incluso puede satisfacerse **F1** (confiabilidad en la formación del percepto) si consideramos que la falta de confiabilidad de los procesos se debe al incumplimiento de **F2**<sup>37</sup>. De este modo vemos que la definición aquí propuesta es más fuerte que la definición de Armstrong más **F1**.

---

<sup>37</sup> Esto es, el incumplimiento de la condición de que los objetos que en situaciones alternativas tengan las propiedades registradas por el percepto y que son causalmente responsables de la producción de la creencia tengan además la propiedad atribuida en la creencia. Como vimos esta condición no está explícitamente formulada en la

Pero entonces, como en esta situación se satisface el requisito de adquisición perceptual confiable (alto ratio de creencias verdaderas en las alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere perceptualmente la creencia actual) ¿Es la definición D aquí ofrecida demasiado restrictiva? Creo que no lo es ya que hay algo de la situación descrita que no resulta satisfactorio. Tiene lugar una especie de caso de confiabilidad accidental. Pero ahora no se trata sólo de la accidentalidad del empleo del proceso confiable actual sino de la accidentalidad de la confiabilidad de la adquisición de la creencia. Pero esta accidentalidad no puede expresarse por medio de la idea de alternativa relevante. Hace falta recurrir a la idea de situaciones puramente subjuntivas. La idea es que todas las situaciones alternativas (ninguna de las cuales es en este caso relevante y cuyo modo de ser individuadas ya determinamos en la sección anterior<sup>38</sup>) en las que empleo los mismos procesos empleados en la situación actual y relevantes desde la actual para adquirir misma creencia son situaciones en las que esta es falsa. La alternativa relevante en la que empleo uno de estos procesos es la única de las alternativas en las que lo empleo en la que produce una creencia verdadera. Por este motivo creo que no sólo es el caso de que D es más fuerte que la definición de Armstrong sino que hay buenas razones para elegir la primera.

Con esto termina la presentación de la propuesta propia de análisis de la noción de conocimiento perceptual. En lo que sigue consideraremos diferentes concepciones alternativas al mismo tiempo que nos iremos adentrando en el modo que surge la problemática escéptica respecto del

---

definición de Goldman o en la mía pero se sigue de la conjunción de la condición 3-C de estas definiciones con **F1** (que en D figura como 3-C-iii).

<sup>38</sup> Por medio de la redefinición de la noción de equivalente perceptual.

conocimiento perceptual en el contexto de una teoría confiabilista de esta  
noción.

## SEGUNDA PARTE

### ALTERNATIVAS RELEVANTES

En esta segunda parte me ocuparé dos grupos de propuestas que considero, por diferentes motivos, explicaciones alternativas relevantes del funcionamiento de los procesos perceptuales. En primer lugar consideraré dos concepciones que son también confiabilistas: El confiabilismo evidencialista de Juan Comesaña y el confiabilismo del agente de John Greco. La primera es una propuesta que se asemeja a la aquí ofrecida por la función epistémica que se le asigna a la experiencia sensible, al intermediario causal entre el evento percibido (o más bien, la situación perceptual que incluye, además del objeto, al menos una relación DOE) y la creencia adquirida. La diferencia reside en que los procesos perceptivos y la experiencia no son caracterizados del mismo modo que aquí y en que la experiencia es introducida por motivos diferentes. Es por esto que considero que su evaluación puede ser instructiva.

La segunda propuesta va a constituir una parte medular de este trabajo. Esto es así porque surge como respuesta a cierto problema que relaciona las concepciones confiabilistas en general con el problema del escepticismo respecto del conocimiento perceptual. Como veremos, parte del problema surge porque la confiabilidad de los procesos perceptivos no es determinable a priori. Esta idea nos lleva, en segundo lugar a ocuparnos de dos teorías que ensayan una vía apriorística: Se trata de las estrategias anti-escépticas de Donald Davidson, basada en las reglas que rigen la actividad de la interpretación y las que Emmanuel Kant despliega en el

cuarto paralogismo de la razón pura y en la sección llamada "la refutación del idealismo". Ellas establecen que la idea de que la experiencia nos engaña sistemáticamente (que los procesos perceptuales son generalmente no confiables) no es algo conceptualmente posible dado un análisis adecuado de las nociones que involucra.

## **PROPUESTAS CONFIABILISTAS**

### **XI. CONFIABILISMO EVIDENCIALISTA**

Comesaña defiende una teoría de la justificación epistémica que combina dos concepciones enfrentadas en la epistemología contemporánea: Confiabilismo y evidencialismo. El confiabilismo evidencialista incorpora las mejores características de cada concepción al mismo tiempo que evita sus principales complicaciones. Más aún, el confiabilismo evidencialista se apoya en sus características evidencialistas para enfrentar algunos problemas del confiabilismo y en sus características confiabilistas para enfrentar algunos problemas del evidencialismo. Es por esto que la concepción resultante de esta combinación es un híbrido bien motivado y no una quimera.

El interés de esta propuesta confiabilista para el tema del conocimiento perceptual reside en el papel epistémico central que desempeñará la noción de evidencia perceptual. Como vimos, la concepción propia también asigna una función importante a esta noción (o más bien, a la de "percepto"). Pero encontraremos ciertas

incompatibilidades en la caracterización de los procesos perceptuales que tendrán que ser dirimidas en contra de una de las dos concepciones. Para introducirnos en el confiabilismo evidencialista seguiremos el curso de la argumentación de Comesaña en "Evidentialist Reliabilism". Me centraré en las virtudes que tiene la propuesta como concepción confiabilista y no en las que tiene como evidencialista. La idea de Comesaña es que esta puede resolver tres de los problemas que más han llamado la atención de los confiabilistas: Los contraejemplos a la suficiencia de la condición de confiabilidad, los contraejemplos a la necesidad de dicho requisito y el problema de los tipos para el confiabilismo (que amenaza la inteligibilidad de la noción misma de confiabilidad). Luego profundizaremos la discusión de dos de estos problemas desarrollando algunas ideas presentes en "The Diagonal and the Demon" del mismo autor.

En las secciones 2 y 3 de "Evidentialist Reliabilism" Comesaña presenta el evidencialismo y el confiabilismo junto con algunos de los problemas que esas teorías tienen que enfrentar. En las secciones 4 a 7 desarrolla el confiabilismo evidencialista y explica como superar esos problemas.

## **EVIDENCIALISMO**

La tesis central del evidencialismo, tal como es presentado por Conee y Feldman (1985) puede expresarse de este modo:

**Evidencialismo (E):** La actitud doxástica  $D$  hacia una proposición  $p$  está epistémicamente justificada para  $S$  en  $t$  sólo si tener  $D$  hacia  $p$  se adecúa a la evidencia que  $S$  tiene en  $t$ .

Algo importante en relación con el evidencialismo, señala Comesaña, es que es una teoría de la justificación proposicional

solamente, no de la justificación doxástica (esto es, una teoría sobre qué es para una actitud doxástica hacia una proposición que esté justificada para un sujeto, sea que el sujeto adopte esa actitud o no, no una teoría de lo que es para una actitud doxástica existente para un sujeto el estar justificada). Debemos notar que no servirá decir que una proposición está justificada para un sujeto en el sentido doxástico si el sujeto tiene esa actitud y está justificada en el sentido proposicional para él. Los sujetos pueden, por ejemplo, creer una proposición que está justificada para ellos por las razones equivocadas. Con el propósito de completar su teoría en este sentido Conee y Feldman agregan una teoría del carácter "bien fundado" de una creencia. La caracterización que ofrecen es la siguiente.

**WF** La actitud doxástica  $D$  de  $S$  en  $t$  hacia la proposición  $p$  está bien fundada si y sólo si:

(i) tener  $D$  hacia  $p$  está justificado para  $S$  en  $t$ ; y

(ii)  $S$  tiene  $D$  hacia  $p$  sobre la base de un cuerpo de evidencia  $e$ , tal que

(a)  $S$  tiene  $e$  como evidencia en  $t$

(b) tener  $D$  hacia  $p$  se adecúa a  $e$ ; y

(c) No hay cuerpo de evidencia más inclusivo de evidencia  $e'$  poseído por  $S$  tal que tener  $D$  hacia  $p$  no se adecúa a  $e'$ .

Comesaña dice que es importante notar que sin esta teoría de "bien fundado" el evidencialismo es incompleto como una teoría epistemológica, al menos por dos razones. Primero, la justificación doxástica es al menos tan importante en tanto noción epistemológica como la justificación proposicional. Segundo, y relacionado con esto, una

teoría que no da cuenta de la justificación doxástica tendrá poco que decir sobre el conocimiento. Podré creer en una proposición que está justificada para mí pero si la creo por una mala razón mi creencia no será conocimiento.

## **CONFIABILISMO**

Comesaña toma una forma común de presentar la tesis confiabilista central basada en la distinción ya mencionada<sup>39</sup> de Goldman (1979) entre procesos creencia-dependientes y creencia- independientes.

**Confiabilismo:** La creencia de  $S$  de que  $p$  está justificada si y sólo si:

1. La creencia de  $S$  fue producida por un proceso creencia- independiente que es confiable
2. La creencia de  $p$  es producida por un proceso que es creencia-dependiente, las creencias de los cuales depende están justificadas y el proceso es condicionalmente confiable.

## **PROBLEMAS DEL CONFIABILISMO**

Hay tres problemas principales que el confiabilismo debe encarar. La primera es la objeción de que la confiabilidad no es necesaria para la justificación, la segunda es la de que la confiabilidad no es suficiente para la justificación y la tercera es que la noción de confiabilidad, tal como es empleada por el confiabilismo, es ininteligible.

La objeción de que la confiabilidad no es necesaria para la justificación puede ser rastreada hasta Cohen (1984) y ha sido llamada "el nuevo problema del demonio maligno" por Sosa (1991). La objeción

---

<sup>39</sup> Sección V, pp. 39 y 40.

empieza llevándonos a considerar a las víctimas del demonio maligno cartesiano. Todo el mundo está de acuerdo en que estas víctimas no tienen conocimiento. Pero Cohen cree que debemos considerar que sin embargo están tan justificados como nosotros. Algunas de esas víctimas llevan a cabo generalizaciones apresuradas, abrazan ilusiones vanas y tienen todo tipo de vicios epistémicos. Por el contrario, otras son razonadores cuidadosos y perceptores cuidadosos (adquieren adecuadamente creencias a partir de su experiencia cuando no hay información en conflicto, cometen tan pocas falacias como nosotros, etc.). Pero el confiabilismo tiene la consecuencia de que estas víctimas no están nunca justificadas.

La objeción de que la confiabilidad no es suficiente para la justificación se ha basado en diferentes ejemplos. El *locus classicus* de esta objeción es Bonjour (1980). Los sujetos que considera en ese trabajo son sujetos que poseen poderes de clarividencia. El más famoso es el siguiente:

Norman, bajo ciertas condiciones que generalmente se dan, es un clarividente completamente confiable en relación con determinados temas. No posee evidencia o razones en contra o a favor de la posibilidad de tales poderes cognitivos o a favor o en contra de que él los posee. Un día llega a creer que el presidente está en Nueva York aunque no tiene evidencia a favor o en contra de esta creencia. De hecho, la creencia resulta verdadera y surgió como resultado del ejercicio de sus poderes de clarividencia, bajo las condiciones en las que es completamente confiable.

Norman, según Bonjour, no sabe que el presidente está en Nueva York porque, a pesar del confiabilismo, su creencia no está justificada.

La tercera objeción al confiabilismo no consiste en contraejemplos. Está presupuesto al proponer contraejemplos que es claro qué veredicto arrojará el confiabilismo sobre ellos pero la objeción en cuestión (conocida como "el problema de la generalidad" para el confiabilismo) es que esta presuposición es falsa. Brevemente, el problema es que cualquier proceso caso que produce una creencia va a ser una instancia de número indefinido de procesos tipo. Pero tiene sentido hablar de la confiabilidad de un proceso sólo si estamos hablando de tipos (ya que sólo los tipos son entidades repetibles que pueden tener un número de outputs sobre los cuales el ratio de confiabilidad puede ser construido) y los diferentes tipos a los que cualquier proceso caso pertenece diferirán, en relación con su confiabilidad ¿Cuál de los indefinidamente muchos procesos tipo a los cuales un proceso caso cualquiera pertenece tiene que ser confiable para que la creencia producida por ese proceso este justificada?

Comesaña cree que la solución a los dos últimos problemas podrá darse adoptando el confiabilismo evidencialista. La solución al nuevo problema del demonio maligno no puede darse sólo por medio de esta estrategia. Se lidiará con el primero de forma separada. Más adelante nos ocuparemos de esta parte de su propuesta. Podemos adelantar que defenderé la idea de que la solución al último problema está supuesta en la solución del primero y que la falla de aquella explicará la de esta.

### **CONFIABILISMO PROTO-EVIDENCIALISTA**

Comesaña considera que una característica crucial del ejemplo de Bonjour es que Norman no tiene evidencia a favor o en contra de los

poderes de clarividencia, o en relación con la ubicación del presidente (la creencia sólo surge en su cabeza). Esta es al menos una de las razones por las que tenemos la intuición de que Norman no está justificado en creer que el presidente está en Nueva York. No basa su creencia en ninguna evidencia.

Si el problema de Bonjour para la suficiencia del requisito confiabilista resulta de no haber dado cuenta de la dependencia de la justificación respecto de la evidencia entonces la siguiente revisión arregla tal problema.

**Confiabilismo proto-evidencialista:** La creencia de  $S$  de que  $p$  está justificada si y sólo si la creencia fue producida por un proceso  $P$  que incluye alguna evidencia  $e$  y

1.  $e$  no incluye ninguna creencia de  $S$  y  $P$  es actualmente confiable
2.  $e$  incluye creencias de  $S$ , todas estas creencias están justificadas y  $P$  es condicionalmente actualmente confiable.

El confiabilismo proto-evidencialista tiene la consecuencia de que la creencia de Norman no está justificada porque fue producida por un proceso que no incluye evidencia alguna.

### **CONFIABILISMO EVIDENCIALISTA**

El segundo problema con el que la propuesta de Comesaña va a lidiar es el conocido como el "problema de los tipos" para el confiabilismo. Es el problema de especificar qué proceso tipo tiene que ser confiable para que la creencia producida por un caso de ese tipo esté justificada.

En el confiabilismo proto-evidencialista hay un principio de solución a tal problema ya que los tipos de procesos que no incluyen evidencia no deben ser considerados. Pero aún no lo elimina. Hay muchos tipos de procesos que incluyen evidencia bajo los cuales un mismo proceso caso dado cae y no hay garantía de que van a tener el mismo ratio de confiabilidad. Por ejemplo, el proceso caso que produjo mi creencia de que hay una computadora en frente mío cae bajo todos estos procesos tipo, todos los cuales incluyen evidencia perceptual: procesos perceptuales, procesos visuales, procesos visuales estando sobrio, procesos visuales estando sobrio y sin medias bajo malas condiciones de iluminación, etc.

Intuitivamente la respuesta al problema de la generalidad yace en notar que ciertos tipos son descripciones de los procesos psicológicos que actualmente produjeron las creencias mientras que otros incluyen información irrelevante o dejan a un lado información relevante. Este es el tipo de respuesta al problema de la generalidad propuesto por Alston (1995) y Comesaña cree que está bien encaminado. Sin embargo, ofrece razones para determinar de un modo más específico los factores causales psicológicos epistémicamente relevantes para determinación del tipo.

Como se señaló en relación con el evidencialismo, una teoría epistemológica que no diga nada sobre la justificación doxástica es incompleta. De este modo, si la epistemología es posible, es posible tener una teoría de la justificación doxástica. Como hemos visto, el evidencialismo no es incompleto en este sentido porque contiene una teoría de la noción de "bien fundado". Esa teoría hace un uso esencial de la noción de basar una creencia en cierta evidencia. Esquemáticamente, cuando el sujeto basa su creencia en evidencia que la justifica entonces la creencia está bien fundada. Como vimos, Comesaña cree que esta no es

una propiedad parroquial del evidencialismo, sino que cualquier teoría que explique la justificación doxástica debe hacer uso (implícita o explícitamente) de la noción de "basar".

Ahora bien, la teoría evidencialista de la buena fundación considera que toda creencia justificada estará basada en alguna evidencia. Si es así, entonces el proceso caso que produce una creencia será siempre una instancia de un tipo de proceso de la forma *producir la creencia de que p basado en la evidencia e*. Ese tipo, supone Comesaña, es aquel cuya confiabilidad es relevante para la justificación de la creencia.

Más explícitamente, la solución basada en la noción de "bien fundado" es la siguiente:

**Confiabilismo evidencialista:** Una creencia de que  $p$  de  $S$  está justificada si y sólo si:

1.  $S$  tiene la evidencia  $e$
2. la creencia de que  $p$  de  $S$  está basada en  $e$ ; y o bien
  - (a)  $e$  no incluye creencias y el tipo *producir una creencia de que p basado en la evidencia e* es actualmente confiable; o bien
  - (b)  $e$  incluye otras creencias de  $S$ , todas las cuales están justificadas y el tipo *producir una creencia de que p basado en la evidencia e* es condicionalmente confiable.

El confiabilismo evidencialista ya no es proto-evidencialista porque incorpora plenamente la idea de que para determinar si una creencia dada está justificada para un sujeto juega un rol crucial qué evidencia tiene. El confiabilismo proto-evidencialista requiere sólo que haya una evidencia u otra en el proceso formador de creencias, mientras que en el

confiabilismo evidencialista la justificación de la creencia depende de que el sujeto haya usado esa *evidencia específica* para formar la creencia.

### CONSIDERACIONES CRÍTICAS

A continuación expondré una crítica a la solución del problema de la suficiencia de la condición de confiabilidad que ofrece Comesaña y señalaré algunas insuficiencias de su propuesta que el problema de los procesos fugaces delata. La consideración de los otros dos problemas tratados por el confiabilismo evidencialista requerirá un desarrollo más pormenorizado de su propuesta.

En primer lugar, creo que hay un problema para considerar a la concepción de Comesaña como solución del problema de los procesos extraños (el problema de la suficiencia de la confiabilidad). Pues por lo que hemos visto sobre los casos **FSI** y **FSII**<sup>40</sup>, aún si pensamos que sólo los procesos que caen bajo el tipo "producir la creencia en *p* a partir de la evidencia perceptual *e*" pueden conferir justificación a la creencia que producen quedarán todavía procesos extraños por excluir. Por ejemplo, consideremos el proceso de adquirir perceptualmente la creencia de que el objeto o observado es un perro partir de un percepto (o evidencia perceptual) {**P**}. Este proceso cae bajo el tipo indicado. Pero vimos que puede ser aún un proceso extraño ya que existe la posibilidad (ejemplificada por **FSI** y **FSII**) de que sea confiable (de que no haya alternativas relevantes en las que produzca la creencia y esta sea falsa) pero al mismo tiempo el percepto no sea adquirido confiablemente.

---

<sup>40</sup> Sección IV

Hay un aspecto adicional en el que el confiabilismo evidencialista es insuficiente. Por el problema de los procesos fugaces, vimos que la confiabilidad del proceso así escogido no nos daba el criterio adecuado para determinar la justificación de la creencia. Necesitamos dos cosas más.

En primer lugar<sup>41</sup>, necesitamos que la adquisición por parte del agente sea confiable: necesitamos que en todas las situaciones alternativas relevantes en las que adquiere la misma creencia perceptualmente esta sea verdadera. El hecho de que en la situación actual el sujeto adquiera la creencia en  $p$  por medio de la evidencia perceptual  $e$  y que este proceso sea confiable no garantiza que la creencia será verdadera en todas (o la mayoría) de las alternativas relevantes en las que el sujeto la adquiere perceptualmente.

En segundo lugar<sup>42</sup>, necesitamos que los procesos perceptivos empleados en las situaciones alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere la misma creencia que en la actual sean confiables.

La confiabilidad del proceso actual no implica la confiabilidad de adquisición (sabemos esto por **CA**) y esta no implica que los procesos empleados en situaciones alternativas indicadas sean confiables (es lo que nos muestra **CAAP**).

No he dicho nada del problema de la necesidad de la condición de confiabilidad. Creo que la estrategia para solucionar este problema depende implícitamente de la estrategia para solucionar el problema de los tipos. A continuación presentaré el problema "del nuevo demonio

---

<sup>41</sup> Sección VI

<sup>42</sup> Sección VII

maligno" y la solución que ofrece Comesaña. Luego mostraré por qué creo que esta solución es parasitaria de la que ofrece para el problema de los tipos. Por último ofreceré razones para pensar que la solución a este último problema es insuficiente y por lo tanto, también la del problema del nuevo demonio.

### **EL PROBLEMA DEL NUEVO DEMONIO MALIGNO**

En "El demonio y la diagonal" Juan Comesaña propone una forma de confiabilismo llamado "confiabilismo indexical" con la que pretende evitar el problema del nuevo demonio para las teorías confiabilistas de la justificación epistémica. Es un intento de respetar nuestra intuición de que los sujetos engañados por el demonio maligno están justificados en algún sentido sin renunciar al confiabilismo.

En primer lugar, en (1) presentaré el problema del nuevo demonio. En segundo lugar, en (2) desarrollaré la propuesta de Comesaña. Luego, en (3) intentaré mostrar que no hay buenas razones para pensar que se cumplen las condiciones que el confiabilismo indexical exige para que haya un sentido según el cual las víctimas del demonio maligno (en adelante "demoninos") están justificadas. Como toda la motivación de la propuesta parece ser lograr arrojar ese veredicto sobre el estatus epistémico de los demoninos sin abandonar el confiabilismo (es decir, dar una respuesta confiabilista al problema que no implique rechazar nuestra intuición sobre tal estatus), esta falla parece implicar el fracaso de la concepción misma.

Recordemos brevemente en qué consiste el problema de nuevo demonio maligno. La objeción empieza llevándonos a considerar a las víctimas del demonio maligno cartesiano. Todo el mundo está de acuerdo con que estas víctimas no tienen conocimiento. Pero Cohen cree que sin

embargo están tan justificados como nosotros. Algunas de esas víctimas llevan a cabo generalizaciones apresuradas, abrazan ilusiones vanas y poseen todo tipo de vicios epistémicos. Por el contrario, otras son razonadores cuidadosos y perceptores cuidadosos (adquieren adecuadamente creencias a partir de su experiencia cuando no hay información en conflicto, cometen tan pocas falacias como nosotros, etc.). Pero el confiabilismo tiene la consecuencia de que estas víctimas no están nunca justificadas.

La tesis a discutir puede ser expresada de este modo:

**La tesis del nuevo demonio:** Las creencias de los demonios están tan justificadas como nuestras creencias.

Comesaña cree que es deseable no rechazar la tesis del nuevo demonio dado su carácter intuitivo. Adoptar el confiabilismo indexical, una posición sugerida por Sosa (1993), parece ser la estrategia adecuada dado que es una forma de confiabilismo compatible con la tesis del nuevo demonio.

Es importante tener este punto en mente: *Adoptar el confiabilismo indexical no es sino una estrategia para ser confiabilista al mismo tiempo que aceptar la tesis del nuevo demonio.* Si la concepción tiene algunos otros resultados anti-intuitivos podrá contrapesárselos con otras ventajas de la propuesta, pero si no respeta la intuición expresada en esa tesis perderemos toda motivación para aceptar la propuesta. En la tercera sección argumentaré en contra de que haya buenas razones para pensar que el confiabilismo indexical logra acomodar esta tesis.

## CONFIABILISMO INDEXICAL

Comesaña restringe la discusión del siguiente modo. Sólo se va a hablar del estatus epistémico de las creencias perceptuales. Se asume que cómo es el mundo, cómo se les aparece a los agentes epistémicos en la experiencia y cómo reaccionan doxásticamente los agentes epistémicos a cómo se les aparece el mundo en la experiencia son tres variables independientes. Se considera que el mundo actual es uno en el que, aproximadamente, *cuando es el hecho de que  $p$ , el mundo se presenta en nuestra experiencia como si  $p$  y sucede aproximadamente que reaccionamos con la creencia de que  $p$  cada vez que el mundo se nos presenta en la experiencia como si  $p$* . Pero podemos concebir mundos donde no hay tal correlación entre cómo es el mundo, cómo se nos aparece en la experiencia y cómo reaccionan doxásticamente los agentes epistémicos (los demoninos habitan uno de esos mundos).

Con estos elementos Comesaña desarrolla el problema del nuevo demonio con algo más de detalle. Para una reducción asumimos que el confiabilismo es correcto:

1. **Confiabilismo:** una creencia está epistémicamente justificada si y sólo si fue producida por un proceso la mayoría de cuyos outputs serían verdaderos.

Ahora asumamos una tesis medianamente anti-escéptica:

2. nuestras creencias están justificadas

La premisa crucial es, por supuesto, la tesis del nuevo demonio

3. **La tesis del nuevo demonio:** Las creencias de los demoninos están tan justificadas como las nuestras

De 2 y 3 podemos inferir:

4. Las creencias de los demoninos están justificadas.

Y 1 y 4 nos dan:

5. **Confiabilidad demoníaca**: Las creencias de los demoninos fueron producidas por procesos la mayoría de cuyos outputs serían verdaderos.

Pero como Cohen sostiene, **Confiabilidad demoníaca** es claramente falsa. Por lo tanto, el confiabilismo es falso.

Lo que el confiabilismo indexical niega es el último paso de la reductio. Hay un sentido en el que **Confiabilidad demoníaca** es verdadera y el sentido en el que es claramente falso es uno del que el confiabilismo indexical puede dar cuenta.

Lo que discutiré luego de exponer la posición de Comesaña y su solución es la idea de que el sentido en que **Confiabilidad demoníaca** es verdadera nos sirva para dar cuenta del carácter intuitivo de **la tesis del nuevo demonio**.

Comesaña nos pide que consideremos que el proceso por medio de los cual los demoninos adquieren sus creencias perceptuales es "tomar a la experiencia perceptual por su valor aparente". En el mundo de los demoninos este proceso no es nada confiable: usualmente produce creencias falsas y conduciría usualmente a creencias falsas en situaciones contrafácticas (en el mundo de los demoninos). En este mundo el proceso es muy confiable.

Dado que creo que el éxito de la propuesta de Comesaña depende centralmente de la descripción del proceso ofrezco una descripción algo más clara que "tomar la experiencia perceptual por su valor aparente"

basándome en los que él mismo toma por supuestos para plantear el nuevo problema del demonio maligno. Vimos que hay dos variables diferentes que consisten en (a) cómo se les aparece el mundo a los agentes epistémicos en la experiencia y (b) cómo reaccionan doxásticamente los agentes epistémicos a cómo se les aparece el mundo en la experiencia. Lo que tienen en común los sujetos en nuestro mundo y los demonios (los que son epistémicamente cuidadosos) es cierta relación entre esas variables que podemos tomar como descripción general del proceso por el que adquieren sus creencias perceptuales: "reaccionar con la creencia de que  $p$  cada vez que el mundo se nos presenta en la experiencia como si  $p$ "

La pregunta crucial es ¿a qué nos referimos cuando decimos que una creencia justificada debe haber sido producida por un proceso la mayoría de cuyos outputs serían verdaderos? ¿Verdaderos dónde? La respuesta inmediata es: verdaderos *simpliciter*, esto es, verdaderos en el mundo actual. Pero bajo esa comprensión del confiabilismo tenemos, según Comesaña:

**Confiabilismo 1:** Una creencia está epistémicamente justificada si y sólo si fue producida por un proceso que es actualmente confiable.

De este modo, podemos ver que el argumento de Cohen de 1 a 5 puede correr como antes pero ahora 5 no es falsa sino verdadera. Es verdadera porque el proceso empleado por los demonios es confiable aquí.

Ahora bien, como ha argumentado David Lewis, "actual" es un término indexical: Para cualquier mundo  $w$  una preferencia de "actual" en  $w$  se refiere a  $w$ . Supongamos que digo "las creencias de Miguel están justificadas" donde el significado de "justificado" está dado por

**confiabilismo 1.** Asumiendo que los mundos relevantes son el actual (W0) y el mundo donde todos son demoninos (W3), la siguiente matriz representa lo que dije y lo que habría podido decir:

F

	W0	W3
W0	V	V
W3	F	F

Dado cómo es el mundo actual lo que dije es verdadero en el mundo actual y en W3. Si hubiera sido un demonino, por otro lado, hubiera dicho algo diferente, algo que es falso tanto en W0 como en W3. En otras palabras, la oración "las creencias de Miguel están justificadas" podría haber expresado una proposición falsa si hubiera sido expresada en el mundo de los demoninos. Pero dado como el mundo actual es de hecho, las creencias de Miguel están justificadas y hubieran estado justificadas aún si hubiese sido un demonino. De este modo **confiabilidad demoníaca** es verdadera aunque la oración que expresa la tesis podría haber expresado una proposición falsa.

Ahora bien, como también es notado por Lewis, hay una complicación en el análisis indexical de la actualidad:

"Podemos distinguir sentidos primarios y secundarios de "actual" preguntando a qué mundo se refiere "actual" en un mundo  $w$  en un contexto en el que otro mundo  $v$  está siendo considerado. Según el sentido primario se refiere a  $w$  como en "Si Max comiese menos, sería más flaco de lo que actualmente es". En un sentido secundario se refiere al mundo  $v$  bajo consideración como en "Si Max comiese menos, actualmente disfrutaría más de si mismo"<sup>43</sup>

Sea  $W_0$  nuevamente el mundo actual. Cuando uno está considerando un mundo arbitrario  $V$  y uno dice que las creencias de los habitantes de ese mundo están justificadas uno dice, de acuerdo con el confiabilismo indexical, que fueron producidas por procesos que son confiables en mundo actual. Pero uno podría estar usando "actual" en su sentido primario o secundario. Si  $V$  es  $W_0$ , no hay diferencia real. Pero si  $W_0$  es diferente de  $V$  entonces uno podría estar diciendo que sus creencias fueron producidas por procesos que son confiables en  $W_0$  o podría estar diciendo que sus creencias fueron producidas por procesos que son confiables en  $V$ . En otras palabras, cuando le atribuimos justificación a las creencias de agentes epistémicos meramente posibles uno podría estar diciendo que son producidas por procesos que son confiables aquí o podría estar diciendo que son producidas por procesos que son confiables en su mundo. Esto último que podría estar diciendo es capturado por esta segunda definición confiabilista de justificación:

**Confiabilismo 2:** Una creencia está justificada epistémicamente si y sólo si fue producida por un proceso que es confiable en el mundo dónde es usado.

---

<sup>43</sup> Lewis, D. (1970), p. 19

Tomando en cuenta la "complicación" del comportamiento de "actual" en los contextos contrafácticos como los que señalaba Lewis, no debemos considerar que **confiabilismo 1** y **confiabilismo 2** caracterizan dos nociones diferentes. Debemos pensar que una noción con las condiciones de aplicación del lado derecho de **confiabilismo 2** es expresada en algunos contextos, usando la noción que es caracterizada por el lado derecho de **confiabilismo 1**. Esto es lo que muestra el confiabilismo indexical.

Ahora estamos en posición de ver que hay un sentido según el cual **confiabilidad demoníaca** es falsa. Supongamos que lo que quiero expresar, cuando digo "las creencias de miguel están justificadas", es la proposición diagonal en F, esto es:

**G**

W0 W3

W0 T F

W3 T F

En este caso estoy diciendo que las creencias de Miguel están justificadas aunque no hubiesen estado justificadas si hubiese sido un demonino. Otro modo de expresar la proposición representada por G es decir que las creencias de los demoninos no están justificadas en el sentido

de justificación caracterizado por **confiabilidad 2**. "Las creencias de Miguel están justificadas" entonces, si es interpretada según **confiabilismo 1** es verdadera pero no peligrosa para el confiabilismo. Si es interpretada de acuerdo con **confiabilismo 2** es falsa. Pero la tesis del nuevo demonio es también falsa cuando se la interpreta según **confiabilismo 2**.

### **CONFIABILIDAD DEMONÍACA**

Vimos que el sentido según el cual la **tesis del nuevo demonio** es verdadera es el sentido según el cual **confiabilidad demoníaca** es verdadera. A su vez, el sentido según el que esta última tesis es verdadera es el expresado por **confiabilidad 1**. Las creencias de los demonios están justificadas porque son el resultado de procesos que son confiables en el mundo actual. Sin embargo, creo que no hay buenas razones para pensar que **confiabilidad 1** se cumple para el caso de los demonios.

Comesaña exige que el proceso sea el mismo en el mundo de los demonios y en el nuestro. La diferencia esencial entre estos dos mundos es la confiabilidad de ese proceso en el mundo actual y la falta de ella en el otro mundo. Argumentaré que hay una caracterización del proceso tal como ocurre en nuestro mundo según la cual no es el mismo que tiene lugar en el mundo de los demonios y que no sólo no hay buenos motivos para renunciar a ella sino que tenemos buenas razones para conservarla.

Ya hemos considerado el análisis confiabilista de la noción de conocimiento perceptual en términos de capacidades discriminativas que Goldman ofrece en "Discrimination and Perceptual Knowledge" y a partir del cual se formuló la propuesta aquí presentada. Vimos que al igual que Comesaña, Goldman hace desempeñar un papel epistémico a la

experiencia sensible. Sin embargo, el tipo proceso del que se dice que es confiable no es la mera adquisición de creencias a partir de tal experiencia. La especificación de los factores involucrados en la génesis etiológica de la experiencia misma completa la descripción del proceso perceptual de adquisición de creencias.

Vimos que la génesis causal de la experiencia o del percepto involucra una serie de factores diferentes. Recordemos cuáles son. En primer lugar, tenemos un objeto más un conjunto maximal de propiedades. Pero a ellos se suman tres factores más. Una de las relaciones que puede afectar la experiencia resultante es la distancia. Otra es la orientación relativa. La orientación es tanto del objeto relativamente al perceptor como del perceptor relativamente al objeto (por ejemplo, qué lado del objeto enfrenta al perceptor y cómo están los órganos del perceptor orientados o situados en relación al objeto). En tercer lugar, la experiencia es afectada por el estado del entorno (por ejemplo, la iluminación, la presencia de objetos interpuestos o intervinientes, la dirección y velocidad del viento, etc.). Para incluir todos estos elementos Goldman introduce la noción de relación DOE (relación de distancia-orientación-entorno). Ya que la salud de los órganos sensoriales puede afectar el percepto parece que esta debería incluirse entre estas relaciones. Por simplicidad, Goldman rechaza esa complicación. Sin embargo, parece plausible suponer que una caracterización acabada de la génesis causal de creencias perceptuales deberá incluir este factor.

Si la caracterización del tipo de proceso involucrado en la adquisición perceptual de creencias debe incluir estos factores entonces el proceso en el mundo de los demonios, si bien es cierto que no es confiable, parece simplemente no ser el mismo proceso o un proceso del mismo tipo. Pues nada como la relación (DOE), el objeto, sus propiedades

y la salud de los órganos sensoriales estará incluido en el tipo de proceso involucrado en la adquisición de creencias en ese mundo.

Sin embargo, en el trabajo de Comesaña no hay razones para dejar afuera del *tipo* relevante de proceso los factores que menciona Goldman, para pensar que no es esta la manera adecuada de describir el proceso perceptual del que decimos que es confiable o no en nuestro mundo. Si no se dan motivos para determinar la cuestión en ese sentido no tendremos garantías de que el confiabilismo indexical arroje el veredicto adecuado sobre las creencias de los demonios. Como este veredicto es toda la motivación que Comesaña ofrece para su concepción, parece que ello no es un mero resultado anti-intuitivo que podamos balancear contra otros factores favorables sino que significará el fracaso mismo de la propuesta.

Creo que sin embargo la motivación de Comesaña para la elección de este *tipo* para identificar el proceso no inferencial de formación de creencias de los demonios y el proceso perceptual de adquisición de creencias en nuestro mundo puede hallarse en otro lado. En primer lugar, esta puede encontrarse en la discusión en torno al problema de los tipos para el confiabilismo que se encuentra en Comesaña (2006) y en (de próxima publicación en *Noûs*). Pero además hay razones de Goldman (1979) para dejar afuera de la descripción del proceso factores externos al sujeto. Comencemos por el argumento que surge de la consideración del problema de los tipos.

Como vimos, este problema es el de especificar cuál de los tipos bajo los que cae un proceso caso dado tiene que ser confiable para que la creencia que surge de él esté justificada. Dado un proceso caso, parece haber siempre una variedad de tipos que poseen diferente grado de confiabilidad. Por ejemplo, el caso del proceso que produjo mi creencia

de que hay una computadora enfrente mío puede caer bajo los tipos caracterizados como "procesos perceptuales", "procesos visuales", "procesos visuales estando sobrio", "procesos visuales estando sobrio y sin usar medias en malas condiciones de iluminación", etc.

Ya mencionamos que Comesaña cree que la respuesta al problema de los tipos reside en notar que algunos de los tipos son descripciones de procesos psicológicos que *actualmente produjeron* las creencias, mientras que otros tipos son descripciones que incluyen información irrelevante o dejan de lado información relevante. Este es el tipo de respuesta propuesto por Alston (1995). Comesaña cree que algo similar a esta respuesta tiene que funcionar.

Ya mencionamos qué factores psicológicos o mentales Comesaña considera relevantes para determinar el tipo para un proceso caso dado. Es la *evidencia* lo que debe ser considerado el factor relevante. De este modo el *tipo* relevante es "producir la creencia de que *p* basándose en evidencia *e*". Esta es una de las tesis centrales de su "confiabilismo evidencialista".

Ahora bien, ¿por qué consideraremos irrelevante la información relativa a los factores que (como las relaciones DOE), *aunque no son funciones psicológicas cumplen, del mismo modo que estas, un rol causal en la producción perceptual de la creencia?* Creo que la respuesta se encuentra en las condiciones (aceptadas por Comesaña) que Conee y Feldman (1998) exigen de una solución adecuada al problema.

La condición que me interesa es la primera: (i) La solución al problema de los tipos debe ser ofrecida *por medio de principios, en lugar de de un modo ad-hoc, seleccionando caso por caso el tipo relevante.* Comesaña cree satisfacer este requisito porque provee una *receta general*

que permite, para toda creencia, recoger el tipo relevante del proceso caso que la produce y del que se dirá si es confiable o no.

Parece que si elegimos como tipo general (para elegir los tipos particulares) uno que contenga los factores no psicológicos que intervienen causalmente en la formación perceptual de una creencia perdemos esta ventaja. Nos quedaremos cortos respecto de la *generalidad* de la solución. Pues habrá muchas creencias (todas las adquiridas no perceptualmente) cuya adquisición confiable no involucra estos factores ¿Pero por qué es importante este requisito de generalidad?

Consideremos ahora más en detalle lo que dicen Conee y Feldman:

"Una solución al problema de los tipos debe ser por medio de un principio. Dada la multiplicidad de procesos de formación de creencias y las variaciones de su confiabilidad es fácil hacer selecciones ad-hoc de tipos caso por caso que encajen con nuestras intuiciones. Pero las selecciones caso por caso de los tipos relevantes no constituye una forma adecuada de ofrecer una teoría confiabilista de la justificación.

"La afirmación de que la confiabilidad del "tipo relevante" del proceso de formación de creencia es lo que determina la justificación de una creencia es análoga a la afirmación de que el "tipo adecuado" de caballo es lo que produce la victoria en una carrera de caballos. Careciendo de más explicación este uso de "adecuado" no tiene contenido definido. En sí misma, la frase "el tipo adecuado de caballo" no nos dice nada acerca de qué es lo que hace que un caballo gane carreras. Se nos ofrecen elecciones caso por caso de "propiedades que lo hacen adecuado" hechas sobre la base de saber qué caballos son los ganadores.

"Claramente, una base para identificar la adecuación se necesita para decir algo más que sólo que alguna cosa u otra hace a cada caballo ganar la carrera. Análogamente, tenemos una teoría confiabilista informativa sólo si se nos dice *qué determina el tipo relevante en general*."<sup>44</sup>

Resumidamente, la idea es la siguiente:

Si no se nos ofrece una forma de determinar en general qué tipo cuenta como relevante para todo caso de formación de creencias entonces tendremos una definición de justificación que no será informativa y que por esto mismo dejará lugar a la elección arbitraria del tipo (lo que facilita ilegítimamente la tarea de dar cuenta de nuestras intuiciones en cada caso). Deberá decir algo como que la creencia justificada es aquella que surge de un proceso confiable del tipo relevante. Con ello no sólo no sabremos qué hace al tipo escogido relevante sino que esto permite que la elección del tipo se haga de modo arbitrario para ajustar el caso a nuestras intuiciones.

Creo que esta condición establece un vínculo entre dos factores. Se trata del de (i) poder especificar un tipo de tipos o un "tipo en general" y de que (ii) la elección del tipo en cada caso no sea arbitraria.

Ahora bien, creo que *la generalidad del tipo de Còmesaña es justamente lo que lo hace insuficiente para evitar arbitrariedades en la determinación del ratio de creencias verdaderas de un proceso dado*. Veamos por qué creo que ocurre esto.

Al considerar el fenómeno de la confiabilidad accidental advertimos que para determinar la confiabilidad de un proceso perceptual dado no

---

<sup>44</sup> E. Conee y R. Feldman (1998), pp. 3 y 4.

basta con considerar, como propone Goldman, las situaciones alternativas relevantes en las que la creencia actual es adquirida por medio de la misma evidencia perceptual (o percepto)<sup>45</sup>. Pues esta evidencia puede ser empleada demasiado accidentalmente por el sujeto. Esto quiere decir que puede haber muy pocas alternativas relevantes en las que el sujeto adquiere la creencia actual por medio de ella. De este modo, el conjunto de situaciones relevantes en las que la emplea puede resultar muy pobre como para determinar la confiabilidad del proceso perceptual empleado. Por este motivo buscamos otro modo de elegir el conjunto de alternativas que debemos considerar para determinar la confiabilidad de un proceso dado.

Estas alternativas a considerar no podían ser todas las alternativas (relevantes o no) en las que el sujeto adquiere la creencia por medio de la misma evidencia perceptual en mundos normales<sup>46</sup>. Pues vimos que el proceso así descrito ("adquirir la creencia de que  $p$  a partir de la evidencia perceptual  $e$ ") puede no ser confiable en algunos mundos normales y serlo en otros. De este modo, necesitaremos un modo más específico de describir las situaciones alternativas que debemos considerar. El ejemplo del termómetro nos sugirió que estas alternativas (relevantes o no) deben ser aquellas (dentro del conjunto de los mundos normales) en las que se da no sólo el mismo percepto o evidencia perceptual que en la situación actual o alternativa relevante sino también todos los otros factores (como las relaciones DOE, propiedades del objeto, salud de los órganos sensoriales, etc.) que intervienen en el proceso<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Sección VI

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

De este modo, el tipo que Comesaña propone contiene información insuficiente para determinar la confiabilidad del proceso perceptual empleado en una situación dada. La mera especificación de la evidencia perceptual y la creencia adquirida a partir de ella no nos da una descripción suficiente del proceso perceptual empleado como para determinar su confiabilidad o falta de ella. Por este motivo la propuesta de Comesaña no funciona como respuesta al problema de los tipos: no permite determinar el ratio adecuado de creencias verdaderas para un proceso dado. Por el contrario, la descripción del proceso que involucra factores causalmente previos a la formación del percepto sí cumple con este requisito.

La motivación de Goldman (1979) para dejar afuera de la descripción del proceso perceptual a los factores externos al sujeto es la siguiente. Goldman afirma que debemos restringir el proceso a eventos internos al organismo nervioso del sujeto ya que parece que la justificación es una función de lo buenas o malas que sean las operaciones del sujeto que registran o transforman la estimulación que recibe. Una creencia justificada es, esquemáticamente, una que resulta de operaciones cognitivas que son, en general, buenas o exitosas. Pero las operaciones cognitivas son más plausiblemente construidas como operaciones de las facultades cognitivas, es decir, del equipamiento de procesamiento de información interno al organismo.

Ahora bien, aún concediendo que este sea un buen motivo para recortar el proceso perceptual al nivel los factores internos al organismo hay dos motivos por los que esta razón no ayuda a hacer verdadera la tesis de **confiabilidad demoníaca**. En primer lugar, el procesamiento de información interno al sujeto puede incluir aún factores previos, no mentales, que intervienen en la formación del percepto (por ejemplo, los

factores involucrados en el funcionamiento de los órganos sensoriales). En segundo lugar, aún si aceptamos esta idea de Goldman, esto no refuta la idea de que la exclusión de los factores externos al sujeto nos impide resolver el problema de los tipos para el caso de los procesos perceptuales.

Así perdemos la motivación para pensar que el tipo que propone Comesaña era el adecuado para los procesos perceptuales. Tal motivación era la capacidad del tipo general para resolver el problema de los tipos. Pero hemos visto que no nos sirve para tal propósito. Si esto es así, perdemos la garantía para pensar que los procesos del mundo actual y del mundo de los demonios son los mismos y por lo tanto que el confiabilismo indexical cumple con su objetivo central: dar cuenta de la **tesis del nuevo demonio** y resolver de este modo el nuevo problema del demonio maligno para el confiabilismo.

## **IX. JUSTIFICACIÓN SUBJETIVA Y ESCEPTICISMO RESPECTO DEL CONOCIMIENTO PERCEPTUAL**

En "Agent Reliabilism" Greco argumenta a favor de la posición que lleva el nombre de ese trabajo y que podemos traducir, de modo algo desprolijo, como "confiabilismo relativo al agente". Su estrategia tiene dos partes. En la primera parte analiza dos argumentos escépticos de Hume y argumenta que exigen la adopción de cierta forma de confiabilismo. En la segunda parte argumenta que el confiabilismo relativo al agente resuelve dos problemas ampliamente reconocidos para el confiabilismo. El primero es el problema de los procesos extraños y fugaces. El segundo problema es la intuición persistente de que el conocimiento requiere de justificación subjetiva. Los sujetos epistémicos deben ser sensibles o sensitivos a la confiabilidad de su evidencia.

Ahora bien, la consideración de este segundo problema revela que la mera adopción del confiabilismo no es una respuesta adecuada al problema escéptico. Pues si se agrega al requisito de confiabilidad el de la justificación subjetiva o reflexiva el argumento escéptico vuelve a correr. Pero, por su carácter intuitivo, parece no poder renunciarse a ese requisito. Según el planteo de Greco, una teoría confiabilista se ve atrapada en la disyuntiva ofrecer un mal (o inadecuado) análisis de la noción de conocimiento perceptual (por excluir el requisito intuitivo de justificación reflexiva) o ser una teoría escéptica respecto de ese tipo de conocimiento.

Cabe señalar que, por los motivos explicitados en la introducción<sup>48</sup>, esta discusión es un punto medular para este trabajo. El análisis del conocimiento perceptual estaba motivado, en mi caso, por la posibilidad de dar un marco conceptual adecuado al problema escéptico cartesiano.

La salida de Greco consistirá es una forma de confiabilismo por medio de la cual se pretende satisfacer esa demanda intuitiva a mismo tiempo que bloquear el paso al escepticismo humeano.

Ya hemos considerado algunos límites de la propuesta de Greco al ofrecer el análisis de la noción de conocimiento perceptual. Vimos en particular que, para responder al segundo de los problemas recién mencionados (el problema de los proceso fugaces) necesitamos algo más que la disposición a emplear el proceso perceptual empleado en la situación actual. Luego de considerar aquí con más detalle los problemas a los que responde Greco daré algunas razones por las que creo que esta propuesta tampoco será adecuada para satisfacer el requisito mencionado de sensibilidad a la confiabilidad del proceso empleado.

---

<sup>48</sup> pp. 4-11

## ESCEPTICISMO Y CONFIABILISMO

Los argumentos escépticos de Hume a considerar conciernen uno al conocimiento de hechos no observados y el otro al conocimiento perceptual. La lección que Greco extrae de ellos es: No hay relación necesaria entre la verdad de nuestras creencias empíricas y su evidencia. Si la evidencia es confiable es sólo contingentemente confiable. Esto quiere decir, según Greco, que cualquier teoría no escéptica del conocimiento empírico debe abrazar alguna forma de confiabilismo.

### *1. El argumento escéptico de Hume sobre hechos no observados*

Esquemáticamente, el argumento se desarrolla del siguiente modo. Todas nuestras creencias sobre hechos no observados dependen de evidencia que consiste en a) observaciones presentes y pasadas y b) la asunción de que los casos no observados van a ser semejantes a los observados. Greco llama a esta asunción el "principio de regularidad". Pero este principio es sobre hechos no observados. El único modo de justificarlo es por medio de observaciones pasadas y presentes. Pensamos que los casos observados son indicadores confiables de los casos no observados porque hemos observado que la naturaleza ha sido regular en ese sentido. Pero entonces necesitaremos al principio de regularidad como evidencia para justificar al mismo. Los razonamientos circulares no pueden dar lugar al conocimiento. Por lo tanto no tenemos conocimiento de hechos no observados.

Greco ofrece también una presentación más formalizada del argumento:

(H1)

1. Todas nuestras creencias sobre hechos no observados dependen de evidencia que consiste en a) observaciones presentes y pasadas y b) la asunción de que (A1) los casos no observados van a ser semejantes a los casos observados
2. Pero (A1) es ella misma una creencia sobre hechos no observados
3. Por lo tanto, la asunción (A1) depende para su evidencia de (A1). (1,2)
3. El razonamiento circular no puede dar lugar al conocimiento.
5. Por lo tanto, (A1) no es conocida. (3,4)
6. Todas nuestras creencias sobre hechos no observados dependen de una asunción que no es conocida. (1,5)
7. Las creencias que dependen de una asunción que no es conocida no son conocidas.
8. Por lo tanto, nadie sabe nada sobre hechos no observados. (6,7)

De modo alternativo. Greco cree que podemos considerar que el argumento tiene una estructura levemente diferente. Aquí el punto no es que hacemos la asunción relativa al principio de regularidad sino que a menos que la hagamos nuestra evidencia no va a sostener nuestras conclusiones.

(H2)

1. Cualquier creencia sobre hechos no observados depende de evidencia que incluye a (A1) o depende sólo de los casos observados.

2. Si las creencias dependen sólo de los casos observados entonces no están adecuadamente fundamentados.

3. Si dependen de (A1) entonces están fundamentados sólo por un razonamiento circular.

4. La evidencia que no fundamenta adecuadamente no puede dar lugar al conocimiento

6. El razonamiento circular no puede dar lugar al conocimiento.

6. Por lo tanto, no hay creencia sobre hechos no observados que sea conocimiento. (1, 2, 3, 4, 5)

Greco considera la objeción estándar al argumento de Hume. Lo que se objeta comúnmente es que la razón por la que Hume cree que todo razonamiento empírico supone el principio de regularidad es porque debe ser deductivamente válido. Hume asume que todo razonamiento empírico debe ser deductivamente válido.

El problema con la objeción estándar puede verse, según Greco, cuando notamos que Hume establece el principio de regularidad en términos muy generales. Por ejemplo, dice que "todas nuestras conclusiones experimentales proceden de la suposición de que el futuro va a ser conforme al pasado" y "todas las inferencias a partir de experiencia suponen, como fundamento, que el futuro va a ser semejante al pasado y que poderes semejantes estarán unidos con cualidades sensibles semejantes". Pero si el principio de regularidad es concebido en términos generales, entonces agregarlo a un argumento a partir de casos observados no hará al argumento deductivo. Esto es porque el principio

establece que la naturaleza será regular en general. *No dice qué cualidades particulares irán unidas con cuáles.*

Si consideramos que el principio establece que el pasado será semejante al futuro en todo respecto será claramente falso. Pero al no decir en qué respecto el futuro semejará al pasado el agregarlo al argumento no lo hace deductivo. Una premisa que establezca una regularidad perfecta hará al argumento ineficaz. Una premisa que establezca menos que regularidad perfecta lo hará no deductivo.

Pero si esto es así ¿cuál es el punto de Hume? La sugerencia de Greco es que el principio es necesario para hacer a nuestras observaciones aunque sea relevantes para las conclusiones sobre casos no observados. Sin la asunción de regularidad, las premisas sobre el presente y el pasado serán irrelevantes, esto es, completamente incapaces de apoyar conclusiones sobre el futuro. Por ejemplo, si las leyes de la naturaleza cambian o si el universo es en general caótico entonces una conjunción pasada no hace una conjunción futura ni siquiera probable. Otro modo de decir esto (y preferido por Greco) es el siguiente: *Si no asumimos el principio de regularidad como premisa será una cuestión totalmente contingente si la verdad de las premisas es un indicador confiable de la verdad de la conclusión.*

Esto quiere decir que hay tres posibilidades en relación con nuestra evidencia para los hechos no observados. En primer lugar, nuestra evidencia puede ser deductiva, en cuyo caso la verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusión. En segundo lugar, nuestra evidencia puede incluir el principio de regularidad. En este caso la evidencia no implicará deductivamente las conclusiones pero será el caso de que necesariamente y en general casos observados dan cierta indicación de

los casos no observados. En tercer lugar, nuestra evidencia no es ni deductiva ni incluirá ningún principio de regularidad. No habrá relación ni lógica ni cuasi-lógica entre la verdad de nuestra evidencia y la verdad de nuestras conclusiones. Si la evidencia sobre hechos no observados es confiable, lo será contingentemente.

Greco piensa que esta es la enseñanza del razonamiento de Hume: nuestra evidencia para casos no observables es como máximo contingentemente confiable. Si aceptamos que la evidencia debe ofrecer más que ese tipo de confiabilidad entonces debemos aceptar que hay que agregar entre las premisas algo como el principio de regularidad. Y si esto es así, surge el argumento escéptico. De este modo, cualquier epistemología no escéptica debe dar cuenta del hecho de que evidencia contingentemente confiable pueda dar lugar al conocimiento. Cualquier epistemología adecuada debe negar la premisa 1 de (H1). Si por fundamento adecuado queremos decir una relación lógica o cuasi-lógica, una relación deductiva o probabilística, entonces una epistemología adecuada debe negar también la premisa 4 de (H2).

## *2. El razonamiento escéptico de Hume extendido al conocimiento perceptual.*

El siguiente punto de Greco es que el razonamiento de Hume puede ser extendido al conocimiento de los casos observados. Esto es así porque la evidencia para las creencias perceptuales es la experiencia sensible y la relación entre ella y la verdad de nuestras creencias perceptuales es meramente contingente. No hay relación necesaria entre cómo las cosas

se nos aparecen y cómo son. Que ciertas apariencias indiquen confiablemente ciertas propiedades reales es un hecho contingente<sup>49</sup>.

De este modo, se puede construir un argumento análogo al anterior. Por un lado, parece que el conocimiento perceptual requiere que sepamos que las apariencias sensibles son indicadores confiables de cómo son las cosas. Por otro lado, es como mucho un hecho contingente que las apariencias sensibles tienen esta relación con los objetos en el mundo. Pero entonces, como sucede con otros hechos contingentes del mundo, la asunción de que las apariencias sensibles son indicadores confiables de la realidad es sólo cognoscible por observación empírica y depende por lo tanto de sí misma como evidencia. Más formalmente:

(H3)

1. Todas nuestras creencias perceptuales dependen de evidencia que consiste en a) apariencias sensibles y b) La asunción (A2) de la que las apariencias sensibles son un indicador confiable de la realidad.

2. Pero (A2) es en si mismo una creencia sobre un hecho contingente y depende de este modo últimamente para su evidencia en creencias perceptuales que involucran apariencias sensibles.

---

<sup>49</sup> Hume no desarrolla explícitamente este argumento. Este es construido por Greco sobre el modelo del anterior. Sin embargo, señala el autor que Hume sugiere este argumento en el siguiente pasaje de la sección XII del *Enquiry*: "It is a question of fact, whether the perceptions of the senses be produced by external objects, resembling them: how shall this question be determined? By experience surely; as all other questions of a like nature. But here experience is, and must be entirely silent. The mind has never anything present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connexion with objects. The supposition of such a connexion is, therefore, without any foundation in reasoning."

3. De este modo, la asunción de (A2) depende de evidencia que incluye a (A2). (1,2)

4. El razonamiento circular no puede dar lugar al conocimiento.

5. Por lo tanto, (A2) no es conocida. (3,4)

6. todas nuestras creencias perceptuales dependen de una asunción que no es conocida. (1,5)

7. Las creencias que dependen de una asunción que no es conocida no son conocidas.

8. Por lo tanto no hay conocimiento perceptual (6,7)

Alternativamente:

(H4)

1. Cualquier creencia perceptual depende de evidencia que incluye (A2) o de evidencia que consiste sólo en apariencias sensibles.

2. Si la creencia depende sólo de apariencias sensibles entonces no está adecuadamente fundamentada.

3. Si la creencia depende de (A2) entonces está apoyada por un razonamiento circular.

4. Evidencia que no apoya adecuadamente no puede dar lugar al conocimiento

5. El razonamiento circular no puede dar lugar al conocimiento

6. Ninguna creencia perceptual es conocimiento.

Greco considera que (H3) y (H4) tienen la misma enseñanza que (H1) y (H2). Esto es, nos muestran que la evidencia para nuestras creencias empíricas es como máximo contingentemente confiable. Si el conocimiento requiere algo más que esto entonces necesitamos algo como (A2) como parte de nuestra evidencia. Incluir ese principio no hará al argumento a favor de tales creencias deductivo ya que A2 debe ser tomado como diciendo que en general, el modo en que las cosas aparecen es un indicador confiable del modo en que las cosas son. Pero agregar A2 a la evidencia determinará una relación cuasi- lógica suficiente para hacer a nuestra evidencia necesariamente confiable. Dicho de otro modo, cualquier epistemología adecuada debe negar la premisa 1 de (H3) y la premisa 4 de (H4).

### *3. La persistencia de la problemática humeana*

De acuerdo con la problemática humeana necesitamos que haya una relación necesaria entre las creencias perceptuales o las creencias sobre casos no observados y aquello que empleamos como evidencia para ellas ¿Pero por qué exigimos esto? ¿No se trata de un retroceso hacia prejuicios racionalistas, apenas más plausibles que los prejuicios deductivistas? Aquí Greco propone una interpretación alternativa de la motivación de dicho requisito. Cree que hay una motivación mucho más aceptable para creer que tal relación entre dichas creencias y su evidencia es requerida. Parece que el conocimiento requiere que seamos sensibles a la confiabilidad de nuestra evidencia. El punto de Greco es que *si no hay relación necesaria entre la evidencia y las creencias es difícil ver cómo uno podría ser sensible de ese modo.*

Veamos cómo ilustra esta idea por medio de un par de ejemplos. Primero considera dos casos de inferencia de un teorema matemático a

partir de axiomas. Luego examina dos casos de razonamientos sobre hechos empíricos.

En el primer ejemplo tenemos en primer lugar un estudiante que sabe que los axiomas son verdaderos y cree que el teorema matemático sobre la base de un razonamiento deductivo válido. En segundo lugar tenemos otro estudiante que también sabe que los axiomas son verdaderos pero cree en el teorema sobre la base de un razonamiento falaz. Claramente, sólo el primer estudiante sabe que el teorema es verdadero ¿pero por qué? La respuesta claramente intuitiva es que el primer estudiante "ve" la relación entre los axiomas y el teorema. Ve que si los axiomas son verdaderos entonces el teorema debe ser también verdadero.

Ahora consideremos dos casos paralelos relativos a razonamientos empíricos. En el primer caso un mecánico ve un líquido verde goteando del frente de un auto e infiere que el radiador del auto tiene una fuga. En el segundo caso una persona no muy familiarizada con los autos ve lo mismo y saca la misma conclusión. Una característica relevante de estos casos es que el mecánico sabe que el líquido verde que gotea es un indicador confiable de que el radiador tiene una fuga. El mecánico es consciente de la relación entre la verdad de sus premisas y la de su conclusión. Supongamos que la segunda persona cree que el líquido verde que gotea es indicador confiable de lo mismo pero no tiene conocimiento de ello. Su creencia es el resultado de adivinar o de un recuerdo no muy claro. Tenemos una fuerte inclinación a pensar que esta segunda persona no sabe que el radiador tiene una fuga. Aquí de nuevo la explicación plausible es que el sujeto no sabe que su evidencia es confiable.

Parece por lo tanto que el conocimiento requiere sensibilidad a la confiabilidad de la evidencia que empleamos. Pero si no hay relación necesaria entre las creencias y su evidencia es difícil ver cómo esa sensibilidad es posible. No hay un problema claro en el caso matemático. La relación entre axiomas y teorema es necesaria y hay algún sentido según el que uno puede "ver" la relación por algo así como una intuición lógica ¿pero cómo puede uno "ver" que el líquido verde que gotea es un indicador confiable de la fuga del radiador? Este es un hecho contingente y por lo tanto no puede haber nada como una intuición lógica. La relación entre la evidencia empírica y la creencia no sería contingente si hubiese algo como el principio de regularidad. Pero incluir este principio nos lleva a la problemática humeana.

De este modo parecemos introducidos en un dilema escéptico intratable. Si algo como el principio de regularidad y A2 no se incluye en nuestros razonamientos empíricos entonces la relación entre nuestra evidencia empírica y las creencias es meramente contingente. De este modo no podemos ser sensitivos a la confiabilidad de nuestra evidencia y el escepticismo se sigue en esta concepción. Si algo como el principio de regularidad y A2 se incluye en nuestra evidencia entonces tales principios deben ser conocidos. Pero ellos principios son ellos mismos empíricos y por lo tanto no pueden entrar en el argumento sin introducir circularidad. De este modo, nuestras creencias empíricas dependen de evidencia que no es conocida y el escepticismo se sigue según esta concepción.

### **CONFIABILISMO RELATIVO AL AGENTE**

El núcleo de las dos secciones siguientes es mostrar que el confiabilismo relativo al agente puede resolver el problema mencionado y el problema de los procesos fugaces. Como ya hemos considerado

esquemáticamente éste último y la respuesta de Greco, pasará directamente al problema anterior.

Como se vio antes, el tipo de justificación subjetiva de la que se tiene que dar cuenta involucra esencialmente sensibilidad respecto de la confiabilidad de la propia evidencia. En el caso de que  $S$  sabe que  $p$  es verdadera sobre la base de evidencia  $E$ ,  $S$  debe ser apropiadamente sensible al hecho de que  $E$  constituye un indicador confiable de que  $p$  es verdadera.

La propuesta de Greco es que podemos entender el tipo relevante de justificación subjetiva en términos de las disposiciones del sujeto epistémico. Más específicamente, la justificación subjetiva puede ser entendida en términos de las disposiciones que una persona manifiesta cuando está pensando concienzudamente (cuando está tratando de creer lo que es cierto *como opuesto a lo que es conveniente o confortante o que está de moda*)

La propuesta entonces es esta:

(VJ) Una creencia en  $p$  está justificada subjetivamente para un persona  $S$  (en el sentido relevante para contar como conociendo) si y sólo si la creencia de  $S$  en  $p$  está fundamentada en las disposiciones cognitivas que  $S$  manifiesta cuando está pensando concienzudamente<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Greco hace algunas aclaraciones. En primer lugar "pensar concienzudamente" no quiere decir pensar con un propósito explícito expresado de hallar la verdad. Tampoco quiero decir que se piensa con este propósito solo. Mas bien me refiero al estado usual en que la mayor parte de la gente se halla como en un estado default (el estado de tratar de formar las creencias de uno adecuadamente). Uno podría decir "pensar honestamente" como opuesto a tratar de confortarse o de llamar la atención o cosas por el estilo.

Ahora bien ¿Cómo da cuenta esto del carácter subjetivo de la justificación?

Greco señala que hay un sentido según el que este requisito genera justificación subjetiva. Las disposiciones que una persona manifiesta cuando está pensando concienzudamente son disposiciones estables de su carácter y por ello en un sentido importante *de ella*. Pero esta no es la forma de justificación subjetiva exigida por la consideración de los argumentos escépticos.

Se trata del sentido según el que los sujetos epistémicos deben ser sensibles a la confiabilidad de su evidencia. La evidencia que genera conocimiento lo hace de un modo que esta fundado en el carácter cognitivo del sujeto; específicamente, el carácter que manifiesta cuando está motivado a creer la verdad. En los casos de razonamiento empírico los sujetos epistémicos están dispuestos a formar creencias sobre hechos no observados sobre la base de inferencias a partir de observaciones previas. *En los casos de conocimiento perceptual están dispuestos a formar*

---

En segundo lugar (VJ) no equipara creencia justificada con creencia concienzuda. Esto es porque una persona puede ser concienzuda al creer algo que es verdad sin manifestar las disposiciones que usualmente emplea cuando piensa concienzudamente.

En tercer lugar, esta modificación del confiabilismo consiste en otra importación a partir de la teoría de la virtud. Antes se siguió a Sosa en hacer de la contribución de las capacidades o disposiciones intelectuales el objeto primario de atribución de estatus epistemológicos. Una larga tradición en la teoría de la virtud sugiere que el virtuoso debe estar adecuadamente motivado. Esta característica es capturada por el requisito de que las disposiciones se activen en el momento de pensar concienzudamente. El sujeto está justificado cuando cree como resultado del ejercicio de las capacidades que se manifiestan cuando está adecuadamente motivado para creer lo que es verdadero.

*creencias perceptuales directamente sobre la base de apariencias sensibles.*

Entonces la razón por la que en que el cumplimiento de (VJ) nos da la justificación subjetiva que necesitamos es que las disposiciones mencionadas en este requisito determinan el hecho de que los sujetos epistémicos adquieren creencias de determinado modo y no de otro (por ejemplo, el hecho de que están dispuestos a formar creencias perceptuales directamente sobre la base de apariencias sensibles y no de otro modo). Esto constituye el tipo de sensibilidad a la confiabilidad de la evidencia que estábamos buscando.

Es así como el confiabilismo relativo al agente puede dar cuenta de que el sujeto epistémico debe ser sensible a la confiabilidad de la evidencia que emplea, pero lo hace de tal modo que elude la problemática humana. Pues no necesitamos tener creencias sobre la confiabilidad.

#### **CONSIDERACIONES CRÍTICAS:**

Ya he señalado antes ciertos límites de la propuesta de Greco como solución al problema de los procesos fugaces. Ahora quisiera detenerme a considerar las razones por las que creo que tampoco ofrece una respuesta adecuada para el problema de la justificación subjetiva. Por motivos obvios, restrinjo la discusión al caso del conocimiento perceptual, aunque creo que lo mismo vale para el caso del conocimiento de hechos no observados.

## 1. *Recapitulación de Greco*

Greco afirma que la moraleja de los argumentos escépticos humeanos es que tenemos que considerar a nuestra evidencia perceptual o a los procesos perceptuales como contingentemente confiables. Si pedimos más que ello necesitaremos apoyar las creencias perceptuales en creencias sobre la confiabilidad del proceso. Esta meta-creencia necesita estar justificada para conferir justificación a la creencia perceptual. Pero como esta justificación necesita de creencias perceptuales justificadas, su justificación dependerá en parte de sí misma. Esta circularidad hace que la meta-creencia no pueda ser justificada y por lo tanto tampoco la creencia perceptual. De este modo, si la creencia perceptual va a estar justificada debemos permitir que la evidencia que la apoya sea confiable de un modo meramente contingente y por lo tanto que el sujeto pueda prescindir de la creencia en la confiabilidad del proceso perceptual que lleva a cabo.

Ahora bien, como señaló Greco, el supuesto de que la evidencia debe ser algo más que contingentemente confiable no es gratuito. Es el resultado de la idea intuitiva de que el sujeto tiene que ser en alguna forma sensible a la confiabilidad de la evidencia perceptual como indicador de la verdad de la creencia adquirida a partir de ella. Greco cree que puede proponer una condición cuya satisfacción conlleva la satisfacción de esta demanda pero que a la vez no involucra agregar nuevas creencias sobre la confiabilidad de la evidencia. De este modo, se elude el resultado escéptico sin descuidar las intuiciones que nos llevaron a adoptar sus premisas.

La condición en cuestión es que el sujeto emplee la evidencia (o el proceso) perceptual como resultado de cierta disposición a hacerlo.

Como vimos, la razón por la que este requisito nos da la justificación subjetiva que necesitamos es que el hecho de que los sujetos epistémicos que poseen tales disposiciones determina que estos *adquieran generalmente creencias de determinado modo y no de otro*. Por ejemplo, en el caso de la evidencia perceptual, los sujetos adquieren generalmente creencias por medio de ella y no empleando otro tipo de evidencia u otro tipo de proceso que no es confiable. Esto parece ser, según Greco, el reflejo de cierta sensibilidad respecto de la confiabilidad de la evidencia perceptual.

## 2. Armonía entre naturaleza y razón

Vimos que la imposibilidad de poseer justificación reflexiva resulta de la imposibilidad de defender por medio de razones la confiabilidad de la evidencia perceptual<sup>51</sup>. Esto quiere decir que estamos inhabilitados racionalmente (al menos cuando nuestro propósito es la verdad o el conocimiento) para emplear tal evidencia. Por el contrario, nuestras disposiciones naturales determinan que de hecho la empleemos. Esto quiere decir que aún cuando la reflexión sobre la confiabilidad nos impone *racionalmente* no emplear evidencia perceptual, nuestras disposiciones naturales nos imponen *causalmente* ese modo de proceder. Parece haber, de este modo, cierto conflicto respecto del empleo de evidencia perceptual entre nuestras disposiciones naturales y nuestra reflexión

---

<sup>51</sup> Esto es lo que resulta de la premisa 2 del argumento H3 : A2 (esto es, la creencia en que apariencias sensibles son un indicador confiable de la realidad) es en si mismo una creencia sobre un hecho contingente y *depende de este modo últimamente para su evidencia de creencias perceptuales* que involucran apariencias sensibles [y estas creencias, para estar justificadas, deben estarlo subjetiva o reflexivamente por medio de A2 misma]

racional (es decir, nuestra búsqueda de un fundamento a base de razones para la conducta a que naturalmente estamos dispuestos).

Ahora bien, lo que Greco parece querer sostener es que la disposición natural a emplear evidencia perceptual conlleva una satisfacción del mismo requisito que queremos satisfacer cuando buscamos (infructuosamente) razones a favor de la confiabilidad de tal evidencia. Pues ambos (la posesión de una disposición a emplear evidencia perceptual y la posesión de razones a favor de su confiabilidad, y por lo tanto, a favor de su empleo) son diferentes modos de satisfacer el requisito de sensibilidad respecto de la confiabilidad de la evidencia perceptual. Así parece resolverse el conflicto entre lo que exige la reflexión y lo que determina nuestra disposición natural. Sin embargo, creo que esto no es así. La disposición no permite satisfacer este requisito de sensibilidad. Veamos cómo ocurre esto.

### 3. *Conflicto entre naturaleza y razón*

Creo que el ejemplo de los estudiantes de matemáticas que ofrece Greco para ilustrar el requisito de justificación reflexiva nos permite ver que la intuición respecto de tal requisito es que consiste en sensibilidad a la confiabilidad de la evidencia *en sentido estricto*: sensibilidad entendida como capacidad de discriminar entre (o responder diferencialmente a) las situaciones en las que esa confiabilidad se da y aquellas en las que no. Vimos que el buen alumno de matemática no tiene meramente la disposición a adquirir la creencia en el teorema a partir de la creencia en las premisas que emplea en la situación actual. Este ve la conexión entre premisas y teorema, es decir, puede responder diferencialmente a aquellas situaciones en las que se da la conexión y aquellas en las que no.

Como también señala Greco, la evidencia perceptual es en las situaciones normales<sup>52</sup>, de modo general, confiable. Por este motivo, un sujeto *S* que posea una capacidad discriminativa respecto de las situaciones en las que esta evidencia es confiable y aquellas en las que no y otro sujeto *S\** que posea una mera disposición a emplear tal evidencia no tendrán por lo común respuestas diferentes respecto del empleo de tal evidencia. En las situaciones normales ambos sujetos emplearán generalmente la evidencia perceptual. Por este motivo *parece no haber una diferencia relevante* entre la disposición a emplear evidencia perceptual y la sensibilidad respecto de su confiabilidad entendida en sentido estricto.

Ahora bien, como vimos al considerar el argumento humeano de Greco sobre el conocimiento de hechos observados, la evidencia perceptual es contingentemente confiable. Esto quiere decir que *hay* situaciones alternativas, aunque no normales o usuales, en las que la evidencia perceptual es no confiable de modo general (el caso del demonio maligno y otros semejantes). La respuesta cognitiva del sujeto respecto del empleo de la evidencia perceptual *en esas situaciones* delatará la diferencia entre una mera disposición a emplear la evidencia perceptual y una genuina sensibilidad a su confiabilidad. Esas situaciones nos muestran que la satisfacción del requisito de Greco no conlleva una genuina satisfacción del requisito intuitivo de justificación subjetiva o reflexiva.

La disposición a emplear evidencia perceptual puede ser, como mucho, la sustitución o manifestación de una mera *creencia implícita* en la

---

<sup>52</sup> Aquí, por situaciones normales me refiero nuevamente a la noción de Goldman de "mundos normales". Estos son, como vimos, los mundos consistentes con nuestras creencias *generales* sobre el mundo actual (es decir, sobre los tipos de objetos, eventos y cambios que ocurren y pueden ocurrir en él).

confiabilidad del proceso empleado. Pero vimos por los ejemplos de Greco sobre los diferentes procesos de adquisición de una creencia a partir de cierta evidencia que el conocimiento requiere no meramente creer que la conexión entre evidencia y creencia es confiable sino "ver" la conexión confiable. La sensibilidad tiene que ser una genuina capacidad discriminativa, es decir, la capacidad de discriminar las situaciones en las que el proceso es confiable de aquellas en las que no. Esta capacidad conlleva que el sujeto deje de emplear la evidencia perceptual en las situaciones (no normales) en las que deja de ser confiable.

Es interesante la comparación con los casos de conocimiento no empírico que había mencionado Greco. A diferencia del caso de la evidencia perceptual, en el caso de la evidencia que es necesariamente confiable no hay situaciones alternativas en las que la disposición a emplearla y la sensibilidad respecto de su confiabilidad generen respuestas diferentes en el sujeto que la emplea comúnmente. Pero para estos casos vemos que Greco cree que el sujeto tiene la capacidad de "ver" la relación entre la evidencia y la creencia que apoya (como en el caso del buen alumno de matemática). Por este motivo, en estos casos en los que la disposición puede ser útil resulta prescindible. Por el contrario, en los casos en los que parecemos no tener el mismo recurso de ver (¿intuitivamente?) la conexión confiable la disposición no puede sustituir a la sensibilidad genuina.

Ahora bien, creo que el problema es aún más profundo. Considero que incluso si evitamos que surja la circularidad en la determinación de la verdad de la creencia en la confiabilidad de la evidencia perceptual tampoco es posible una capacidad discriminativa respecto de ella. Veamos por qué.

La premisa 2 del argumento H3 nos dice que determinar la verdad de A2 (la creencia en que las experiencias sensibles son indicadores confiables de la realidad) depende en última instancia de creencias perceptuales. Concedamos que para justificar una creencia perceptual necesitamos sólo sensibilidad respecto la verdad de A2 y no justificación (que conllevaría justificar las creencias perceptuales en las que se basa y por lo tanto volver a apelar a A2). Si esto es así no tendremos el problema de la circularidad. Pero surge otro problema. Pues las situaciones en las que A2 es falsa son justamente *todas y sólo* las situaciones en las que las creencias perceptuales que necesita como evidencia son mayormente falsas. De este modo la respuesta doxástica del sujeto respecto de A2 en esas situaciones será siempre inadecuada. No podrá discriminar de ninguna manera las situaciones en las que A2 es verdadera de aquellas en las que es falsa.

Otro modo de evitar el resultado escéptico podría consistir en conceder que la relación entre la evidencia perceptual y la creencia adquirida no puede ser contingente sino que debe ser necesaria, pero sostener sin embargo que esta relación puede determinarse a priori, sin necesidad de creencias empíricas para fundamentar la confiabilidad de los procesos perceptuales. De este modo, no surge la circularidad que denuncian los argumentos escépticos. La evidencia perceptual es confiable, pero esto es un hecho necesario que puede determinarse a priori. A partir de considerar la naturaleza de estos procesos descubrimos que no pueden fallar sistemáticamente. Por este motivo bautizo a estas concepciones como versiones de "confiabilismo trascendental".

## CONFIABILISMO TRASCENDENTAL

Dar razones a favor de la confiabilidad general de los procesos por medio de los cuales adquirimos creencias empíricamente es argumentar a favor de la verdad general de (o el alto ratio de verdades entre) nuestras creencias sobre el mundo. Ahora bien, vimos que esta defensa, en la medida que involucra una defensa de la confiabilidad de los procesos perceptuales, precisa determinar cierta correlación entre nuestra experiencia sensible y los hechos de mundo. Pero las creencias sobre el mundo que necesitamos para dar cuenta de tal correlación tendrán que estar basadas en la conclusión que, junto con otras premisas, apoyan.

Tanto Davidson como Kant creen que la hipótesis escéptica debe ser desechada de este modo reflexivo. Es decir, no basta con que los procesos por los que adquirimos nuestras creencias sobre el mundo sean de hecho confiables y por lo tanto tales creencias mayormente verdaderas. Hace falta dar razones para creer que se da tal verdad generalizada, es decir, para excluir la situación del engaño sistemático.

Los argumentos de estos autores comparten algo en su modo de intentar cumplir con este objetivo. Ambos sostendrán que no es necesario determinar empíricamente la verdad general de nuestras creencias sobre el mundo, es decir, la ausencia de engaño sistemático. Este es un hecho determinable a priori. De este modo, el argumento escéptico no puede surgir. Por compartir esta idea de que la verdad general de nuestras creencias empíricas (incluyendo a las adquiridas por medio de procesos

perceptuales) es un hecho necesario y determinable conceptualmente bautizaré a estas posiciones como formas de "confiabilismo trascendental".

Davidson extrae de la consideración de las reglas que rigen nuestra práctica de la interpretación del lenguaje de un hablante dado la consecuencia de que nuestras creencias (en general, y nuestras creencias sobre el mundo adquiridas perceptivamente en particular) no pueden ser falsas en su mayoría. El engaño sistemático no es una posibilidad conceptual. Por su parte, Kant ha ofrecido en las dos ediciones de su *Crítica de la razón pura* dos argumentos diferentes contra el escepticismo cartesiano, es decir, contra la posibilidad del engaño masivo de los sentidos (o de otro modo, contra el carácter contingente de la confiabilidad de los proceso perceptuales). Los argumentos se basan en premisas diferentes pero en ambos casos se sostienen en su concepción particular de los objetos internos y los externos. En el argumento del cuarto paralogismo nos detendremos en el carácter fenoménico de los objetos externos y en la idealidad del espacio. En el famoso argumento de la "Refutación del idealismo" la clave estará en los caracteres temporales que Kant atribuye respectivamente a la experiencia interna y la externa. Estas diferentes características son explotadas en cada caso para mostrar que la posibilidad engaño sistemático está cerrada a priori.

## **XII. CONFIABILIDAD Y CARIDAD**

Davidson despliega en "Epistemología externalizada" una línea de argumentación anti escéptica respecto de nuestras creencias empíricas aparentemente prometedora y de la que me ocuparé aquí.

La estrategia en este caso consiste en bloquear las hipótesis escépticas profundizando el análisis de las condiciones para atribución de

creencias e interpretación de las emisiones de un hablante. Estas condiciones son supuestas por la evaluación epistémica escéptica. Cuando nos preguntamos qué razón tenemos o podemos tener para considerar que nuestras creencias empíricas son verdaderas debemos tener una idea acerca de cuáles son tales creencias. La estrategia davidsoniana consiste en profundizar el análisis de esas condiciones hasta dar con un elemento que haga imposible la pregunta escéptica. Davidson defenderá la idea de que la norma medular que rige la actividad de la interpretación, el llamado "principio de caridad", revela que las creencias sobre el mundo (entre las que se encuentran las creencias adquiridas por medio de procesos perceptivos) son intrínsecamente verídicas en el sentido de que no puede ocurrir que resulte compuesto mayormente de creencias falsas. De este modo, la hipótesis escéptica del engaño sistemático de los sentidos es conceptualmente imposible.

El mencionado principio de caridad, como veremos, tiene dos variantes en correlación con dos tipos de oraciones que podemos emitir sobre el mundo: las ocasionales y las no ocasionales. Davidson cree que es necesario excluir el error masivo en relación con ambos tipos para obtener una respuesta adecuada al escéptico. Por lo tanto las dos variantes del principio son esenciales al argumento. Me ocuparé sólo de la parte del argumento davidsoniano que trata con la posibilidad de error masivo en oraciones ocasionales.

Esquemáticamente, el argumento corre del siguiente modo. La interpretación requiere que la persona interpretada haga o produzca algo que pueda ser tratado como una emisión y que tome cierta actitud hacia lo que produce (por ejemplo, que sostenga algo como verdadero). Si tal actitud se descubre, entonces el camino del intérprete a los pensamientos del hablante, al significado de la expresión emitida es considerar aquellas

ocasiones que producen comúnmente en el hablante la emisión de la expresión y aquellas que no. Determinando de este modo las causas comunes de las emisiones determina el significado de la expresión. Por supuesto, no hay algo como "la" causa de una emisión. Para identificar aquella causa que determinará el contenido de la expresión emitida del hablante hacen falta también las respuestas del intérprete a las mismas ocasiones. El intérprete debe escoger la causa respondiendo él mismo a algo en el entorno en las mismas ocasiones que el hablante y haciendo así que los procesos que determinan su respuesta y la del hablante interpretado converjan en una causa común de ambas. Esta causa común que vincula hablante, intérprete y mundo es lo que constituirá las condiciones de verdad de la expresión del hablante. El punto de convergencia de los procesos que producen las respuestas de hablante e intérprete le da contenido a la emisión del hablante. Este es el fenómeno de la triangulación. La determinación del significado de las expresiones precisa de la dimensión de la interpretación como una instancia de interacción entre el mundo y dos sujetos.

Una consecuencia inmediata de estas ideas es que el intérprete no puede atribuir creencias a los hablantes sin que estas creencias sean mayormente verdaderas. Para interpretar debe poder identificar, al menos en relación con ciertas oraciones directamente relacionadas con estímulos actuales, las ocasiones en las que los hablantes las sostienen como verdaderas y aquellas en las que no. Pero el intérprete determina el significado de esas expresiones considerando las ocasiones que sí causan las emisiones comúnmente como las ocasiones en las que son verdaderas. Sea lo que sea que constituya la causa común de la emisión de una expresión será aquello sobre lo que la expresión emitida versa. Este requisito metodológico de la interpretación, el llamado "principio de caridad"

aplicado al caso de las oraciones ocasionales (aquellas cuya causa de asentimiento va y viene con circunstancias observables) es lo que bloquea el paso al escepticismo global respecto de los sentidos.

En rasgos muy generales, las ideas que defenderé son la de de que (a) el principio de caridad para el caso de estas oraciones se basa en una suposición falsa y que además (b) no nos da la garantía anti escéptica que buscamos.

I.

Como adelanté, la estrategia de Davidson en "Epistemología externalizada" consiste en dividir las oraciones que un hablante puede emitir sobre el mundo en dos tipos y explicar cómo las normas para su interpretación bloquean la posibilidad de error masivo respecto de cada uno de ellos. La distinción relevante es la que hay entre oraciones ocasionales y no ocasionales. Se trata de la diferencia entre "las oraciones cuya causa de asentimiento va y viene con circunstancias observables (públicamente) y aquellas a las que el sujeto se aferra mientras el cambio ocurre"<sup>53</sup>. Las oraciones ocasionales son principalmente oraciones existenciales particulares con indéxicos como "ahí hay un ratón". Davidson sostendrá que hay dos variantes del principio de caridad. Cada una de ellas rige la interpretación de uno de estos tipos de oraciones de tal modo que bloquea la posibilidad de error masivo por parte del hablante interpretado impidiendo que el intérprete atribuya creencias mayormente falsas. Davidson reconoce que es necesario para dar una respuesta adecuada al escéptico mostrar que el error masivo no es posible para las oraciones ocasionales. Ello exime al presente intento de arrojar un veredicto negativo sobre el argumento de un tratamiento de la parte que

---

<sup>53</sup> Davidson, D., [2001c] "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", p. 149.

se ocupa de las oraciones no ocasionales. Sólo con la falla de la parte del argumento que consideraremos el escéptico tiene la ventaja.

Comencemos con las oraciones no ocasionales. Supongamos que creo que veo un ratón desaparecer detrás de la silla. Esta creencia podría ser falsa ¿Pero podría esta creencia ser falsa si no creyera con verdad que un ratón es un mamífero cuadrúpedo pequeño o que una silla es un objeto diseñado para sentarse? Tal vez. Davidson admite que no se puede decir exactamente qué otras creencias debo tener para tener una creencia falsa particular. Pero cree que es claro que una creencia de cualquier tipo, verdadera o falsa, depende para su identificación de un trasfondo de creencias verdaderas. Pues un concepto, como aquellos de ratón o silla, no puede seguir siendo el mismo en las creencias en las que aparece si eso no sucede. El carácter holista del significado de los conceptos hace imposible el error masivo<sup>54</sup>.

Davidson reconoce que la reflexión sobre el razonamiento que conduce a esta tesis sugiere que sin embargo tiene límites perturbadores. Lo que muestra es que no podemos poseer creencias falsas (o verdaderas) particulares sobre objetos individuales al menos que tengamos creencias verdaderas que hablan, en cierto sentido, *sobre la naturaleza* de tales objetos. Por ejemplo, si creemos que esto es un ratón y esta creencia es falsa ello sólo es posible porque tengo algunas creencias verdaderas sobre lo que son los ratones. Pero este hecho deja abierta la posibilidad de que uno esté equivocado masivamente respecto de las creencias particulares sobre *lo que existe* en el mundo y esto sería una forma de escepticismo bastante extrema, aunque no total<sup>55</sup>. Es decir, Davidson considera que al

---

<sup>54</sup> Ibid., "Epistemology Externalized", pp. 194 y 195.

<sup>55</sup> Ibid. p. 195

menos la verdad de un conjunto numeroso de oraciones existenciales sobre objetos particulares del tipo de "allí hay un ratón", es decir, la verdad de un conjunto numeroso de oraciones ocasionales no estará garantizada por lo que ha dicho hasta ahora. A continuación completará su argumento para excluir la posibilidad de error masivo en relación con ellas.

Davidson muestra que la norma que exige atribuir emisiones mayormente verdaderas de una oración ocasional a un hablante se descubre reflexionando sobre el modo en que tiene lugar la actividad interpretativa para este tipo de expresiones. Supongamos que hay un hablante y alguien más que está intentando entender sus palabras. Cada vez que aparece un ratón en su entorno, bajo buenas condiciones de iluminación y el hablante está orientado en dirección al ratón, etc., este emite lo que suena al intérprete como la misma expresión: "Ratón". Cuando la luz es pobre o el hablante está desatento la respuesta está menos firmemente correlacionada con las apariciones de ratones. Parece, dice Davidson, que a menos que haya una conjunto de evidencia en contra de tal interpretación el intérprete competente va a tomar al hablante como significando por medio de sus palabras y como creyendo que hay un ratón presente. *Lo que recomienda esta interpretación es el hecho de que la presencia del ratón ha causado aparentemente en cada caso que el hablante emita intencionalmente la misma expresión y que la emita de modo afirmativo.*

Por supuesto, el intérprete puede equivocarse: puede errar en relación con la causa regular y exclusiva de las respuestas del hablante. El intérprete estaría equivocado, por ejemplo, si una ardilla provocase la misma respuesta en el hablante, pues entonces el ratón no sería la causa regular y exclusiva de las emisiones de ratón. Pero si el intérprete no comete estos errores u otros similares esta interpretación es correcta.

Además, el hablante puede equivocarse y confundir de este modo al intérprete. Esto puede ocurrir, por ejemplo, en la situación en que el hablante ve un ratón mecánico construido perfectamente a semejanza de un ratón real y emite "Ratón". El intérprete debe decidir si la palabra del hablante y el concepto incluyen o no al ratón mecánico o si este es un error por parte del hablante. Pero esto no está más allá del poder del intérprete. Puede exponer el mecanismo al hablante y ver su respuesta. El intérprete cuidadoso deberá aprender cómo responde el hablante a muchas otras clases de objetos antes de llegar a su esquema interpretativo final.

Obviamente esta tarea es sutil y complicada. Pero Davidson piensa que siempre que adhiramos a la intuición básica de que en los casos más simples las palabras y los pensamientos *se refieren a lo que los causa*, es claro que *no puede suceder que la mayoría de nuestras creencias más simples sobre lo que existe en el mundo sean falsas*. La razón es que no formamos primero los conceptos y luego descubrimos a qué se aplican. Más bien, en los casos básicos, *la aplicación determina el contenido del concepto*. Un intérprete que comienza de cero (que aún no entiende el lenguaje del hablante) no puede descubrir independientemente descubrir sobre qué son sus creencias. Esto es porque las situaciones que normalmente causan la creencia determinan las condiciones en las que es verdadera<sup>56</sup>. De este modo queda excluida la posibilidad de fallo masivo al nivel de las oraciones ocasionales.

Davidson cree que tomar a las causas comunes de las emisiones como las condiciones de verdad de las expresiones emitidas no es sólo algo que hagamos de hecho usualmente sino que la consideración de

---

<sup>56</sup> Ibid. P. 196

este proceder usual revela una *norma* a la que la actividad interpretativa está sometida. El modo en que procedemos de hecho no es opcional: No podemos sino considerar a las causas comunes de las emisiones de una expresión como las ocasiones que hacen verdadera la expresión emitida. Las situaciones que normalmente causan las emisiones de una expresión *determinan* las condiciones en las que es verdadera<sup>57</sup>.

¿Cómo funciona el principio de caridad en el contexto de una situación escéptica? Consideremos la situación en la que la presencia de un simulacro de ratón (por ejemplo, un ratón mecánico construido para engañar al espectador) causa una emisión de la expresión "ahí hay un ratón". Como vimos, el principio de caridad exige que el intérprete determine las condiciones de verdad de una expresión emitida por medio de la causa regular de las emisiones de la misma expresión. Si el simulacro fuese la causa *regular* de la expresión "ahí hay un ratón" entonces el intérprete debería asignarle otro significado del que actualmente tiene: sería verdadera en presencia del simulacro. De este modo, es el hecho de que los simulacros no sean las causas comunes de mis emisiones (es decir, el hecho de que no somos sistemáticamente engañados) lo que hace posible que la expresión sea falsa cuando una emisión de esta es causada por uno de esos objetos. El error masivo en relación con este tipo de oraciones no es, por lo tanto, posible.

## II.

Davidson mostró que si bien la evidencia del intérprete sobre la causa común de las emisiones puede ser deficiente antes de llegar al

---

<sup>57</sup> Ibid. P. 196

esquema interpretativo final esta causa constituirá las condiciones de verdad de la expresión emitida. Puede suceder que haya emisiones erróneas por parte del hablante o que el intérprete esté equivocado al pensar que una causa es la causa regular exclusiva. Pero en ambos casos, lo que resulte ser la causa regular o común de la emisión de una expresión será aquello que constituye sus condiciones de verdad.

Veamos con un poco más de detalle el funcionamiento anti-escéptico de esta concepción. Consideremos dos tipos de situaciones:

(a) En muchos casos las emisiones de una misma expresión por parte de un hablante pueden tener diferentes tipos de objeto como causas regulares. Esto sucede, por ejemplo, cuando un hablante emite "ahí hay un roedor" en presencia de diferentes tipos de roedores.

(b) También puede suceder que emisiones de la misma expresión tengan en *diferentes* hablantes diferentes tipos de objetos como causa regular *exclusiva*. Por ejemplo, un hablante puede emitir "ahí hay un ratón" sólo en presencia de elefantes y otro hablante puede hacerlo sólo en presencia de ratones.

En ambas situaciones el hecho de que haya diferentes causas regulares de la emisión de una expresión parece hacer una diferencia en relación con su significado. En el ejemplo de (a) las condiciones de verdad de la expresión incluirán no sólo las situaciones en las que hay presente un ratón, sino también aquellas en las que hay una ardilla o un puerco espín. En el ejemplo de (b) la expresión de un hablante será verdadera sólo en la situación en la que hay un elefante mientras que la del otro sólo cuando hay presente un ratón.

Ahora bien, ¿qué sucede con la situación escéptica? Cuando tanto la presencia de un objeto como la de un simulacro de él causan en un hablante emisiones de la misma expresión parece que tenemos un caso del fenómeno de que las emisiones de la misma expresión tengan *diferentes tipos de causa*. Por ejemplo, cuando tanto la presencia de un ratón mecánico (construido para engañar al espectador) como la del ratón real causan una emisión de la expresión "ahí hay un ratón" estas emisiones tienen tipos de causa diferentes. Pues al igual que en el caso de los diferentes tipos de roedores se trata de diferentes tipos de objeto. El simulacro es, en general, un tipo de objeto diferente de aquel que debe simular ser. Por ello parece que si el simulacro fuese la causa regular de la expresión "ahí hay un ratón" entonces esta tendría otro significado del que actualmente tiene. De este modo, el error masivo en relación con este tipo de oraciones no es posible.

Creo que, sin embargo, hay un punto en la línea anterior de razonamiento que debe ceder. Consideremos el caso mencionado de la simulación. Una reflexión atenta sobre este tipo de situaciones nos revela hechos problemáticos para la estrategia davidsoniana. En particular, veremos que cuando tanto en presencia de un evento como en presencia de un simulacro suyo el hablante emite una misma expresión que sólo el primero hace verdadera, la causa es en ambos casos sólo cierto subconjunto de propiedades fenoménicamente salientes que (a) no agotan el contenido de los conceptos que figuran en la expresión emitida y que (b) estos objetos o eventos, el real y el simulacro, comparten.

Veamos cómo llegamos a esto. Una función de la simulación, esto es, *el engaño del espectador*, es posible porque el simulacro es un objeto o evento tal que:

(1) Posee ciertas notas fenoménicamente salientes del objeto o evento original que desempeñan, en las situaciones comunes, un papel causal para la producción la emisión de una expresión que el evento original hace verdadera (por ejemplo, en el caso del simulacro de ratón, podrían ser cierta forma, color y textura características). Y

(2) a diferencia del objeto o evento original carece de otras notas asociadas al significado de los conceptos que aparecen en la expresión emitida pero que son *causalmente inertes* en las situaciones comunes para producir la emisión (por ejemplo, en el caso de un ratón, podría ser su sistema nervioso o endócrino).

Si las notas del objeto o evento original de las que el simulacro carece y que a la vez forman parte del contenido de los conceptos que figuran en la expresión emitida interviniesen causalmente en la producción de la emisión en las situaciones usuales entonces el espectador no podría ser engañado. La emisión o creencia no podría ser producida por medio de la presencia del simulacro.

El fenómeno de la simulación nos muestra entonces dos hechos relacionados que nos dejan al menos dos moralejas:

Los hechos:

La causa común de nuestras emisiones de oraciones ocasionales (o de muchas de ellas) está conformada por un conjunto de notas que (a) no agotan el contenido de los conceptos que figuran en la expresión emitida y que (b) el objeto o evento comparte con su simulacro.

Las moralejas:

(a) El hecho de que en las situaciones comunes la causa regular de las emisiones de una expresión sean notas de los objetos o eventos que *no agotan* el contenido de los conceptos que aparecen en las expresiones emitidas cierra el paso al intento de *identificar* estas causas con las condiciones que hacen verdadera la expresión. Pero, como vimos, esta identidad era la que hacía plausible el principio de caridad.

(b) Aún si hubiese una relación determinante entre causa común de las emisiones de una expresión y sus condiciones de verdad esto no nos daría la garantía que necesitamos. Según el principio de caridad el intérprete debe determinar las condiciones de verdad de una expresión por medio de la causa común de sus emisiones. Si la causa común fuese otra, el intérprete debería asignarle otras condiciones. Ahora bien, esto constituye una garantía contra el error masivo en las emisiones de una expresión sólo porque se supone que si en una situación *alternativa* una expresión es comúnmente emitida en condiciones que de acuerdo con el significado *actual* no la hacen verdadera *la causa común sería diferente* y por lo tanto el intérprete debería darle otro significado a la expresión, asignarle otras condiciones de verdad según las cuales las emisiones *no serían mayormente falsas*. Pero por (b) en el caso del simulacro la causa será *la misma* que cuando la expresión es verdadera. Al no haber cambio de causa el intérprete no estará habilitado por el principio de caridad para modificar las de condiciones de verdad.

Por estos motivos creo la estrategia anti escéptica davidsoniana falla. La idea en la que se basa, la de que en las situaciones ordinarias de interpretación las emisiones de una expresión por parte del hablante interpretado son causadas mayormente por los hechos que la hacen verdadera, es falsa. Por (a) la causa común de las emisiones de una expresión *no es idéntica* a las circunstancias que la hacen verdadera. En

segundo lugar, aún si la causa común de las emisiones de una expresión fuesen determinantes en relación con sus condiciones de verdad ello no nos daría la garantía que necesitamos contra la falsedad masiva de las emisiones. Pues por (b) en la situación contrafáctica en la que estas son causadas por la presencia de un simulacro y por lo tanto son mayormente falsas según el significado actual de la expresión no tendremos una causa diferente de la actual. De este modo, creo que aún cuando haya aspectos de interés filosófico para los que el análisis de las normas de la interpretación sea iluminador, la problemática escéptica queda fuera de su alcance.

### XIII. LA REFUTACIÓN DEL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO

Kant ofrece dos argumentos diferentes contra el escepticismo cartesiano. El primero aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV), en el capítulo de los paralogismos de la razón pura. El segundo aparece en la segunda edición de esta obra, en la llamada "Refutación del idealismo". En "Algunas reflexiones acerca de la interpretación de B. Stroud de los argumentos antiescéticos kantianos"<sup>58</sup>, Jáuregui señala que el hecho de que los argumentos se basan en premisas diferentes y de que el primer argumento haya desaparecido en la segunda edición parece sugerir que Kant mismo advirtió las limitaciones de este. De aquí resulta la objeción de la autora a la interpretación de Barry Stroud de la estrategia anti escéptica kantiana. La reconstrucción de Stroud tiene en cuenta sólo las premisas del primer argumento y descuida por completo el papel desempeñado por las ideas en las que se basa el segundo.

---

<sup>58</sup> JÁUREGUI, C., (1998)

Además, Jáuregui señala varios problemas que ambos argumentos presentan como estrategias antiescépticas. Me detendré a considerar principalmente dos de ellos. En primer lugar defiende la idea de que el argumento del cuarto paralogismo es insuficiente para alcanzar la conclusión antiescéptica. No logra excluir la posibilidad del engaño sistemático. En segundo lugar, Jáuregui muestra que el argumento de la "Refutación del idealismo", a pesar de que permite excluir la hipótesis de la ilusión sistemática, se apoya en premisas que el escéptico cartesiano no estaría obligado a aceptar.

Coincido con Jáuregui en que ninguno de los dos argumentos antiescépticos es exitoso (o por lo menos, en que ambos tienen problemas). Pero mi intención en este trabajo es señalar otros factores que hacen que estos argumentos fallen. En primer lugar, creo que el argumento de la "Refutación del idealismo" adolece de la falla que Jáuregui atribuye al primero: no es suficiente para alcanzar la conclusión antiescéptica. Esto no es incompatible sino complementario respecto de la falla mencionada que Jáuregui atribuye a la "Refutación...". En relación con el argumento del cuarto paralogismo, defenderé cierta discrepancia con respecto a la interpretación de Jáuregui. Creo que este sí es suficiente para excluir la posibilidad del engaño sistemático. Sin embargo, considero que esto es posible sólo al precio de fallar en el mismo sentido que señala Jáuregui respecto del argumento de la "Refutación...": Se tienen que aceptar tesis que el escéptico tiene el derecho de rechazar.

A continuación expondré los argumentos kantianos y algunos de los problemas señalados por Jáuregui. Luego expondré las consideraciones propias mencionadas.

## LOS DOS ARGUMENTOS ANTIESCÉPTICOS KANTIANOS

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta, en el capítulo de los paralogismos de la razón pura, un argumento para establecer la indubitabilidad de la existencia de los objetos fuera de nosotros. Este resultado se alcanza al reparar en que el objeto exterior no es más que un tipo de representación -la espacial- que como tal tiene una existencia tan inmediata como la existencia de nosotros mismos<sup>59</sup>. En este texto Kant efectivamente intenta argumentar contra el escepticismo cartesiano basándose en la tesis del carácter fenoménico de los objetos externos y en la del carácter ideal del espacio. Pero, como señala Jáuregui<sup>60</sup>, no es casual que en la segunda edición desaparezca totalmente el pasaje y se agregue un nuevo argumento basado en premisas totalmente diferentes. Se trata de la "Refutación del idealismo"<sup>61</sup> en la cual las tesis mencionadas no juegan ningún papel. De este modo, Kant mismo parece haber advertido que el argumento de los paralogismos era insuficiente para responder a las dudas cartesianas acerca del mundo exterior y se vio obligado a construir una prueba basada no ya en el carácter fenoménico de los objetos externos sino en los caracteres temporales que respectivamente presentan la experiencia interna y la externa. Veamos en qué consisten estos argumentos. Para su desarrollo me basaré en la exposición de Jáuregui.

---

<sup>59</sup> KrV, A 367-373

<sup>60</sup> JÁUREGUI C. (1998), p.27

<sup>61</sup> KrV, B 274-279

## EL ARGUMENTO DEL CUARTO PARALOGISMO

En el cuarto paralogismo de la razón pura Kant reproduce de la siguiente manera el razonamiento por el que nos vemos llevados a afirmar que la existencia de los objetos exteriores es incierta (*cfr.* A 367):

**Primera premisa:** Aquello cuya existencia puede sólo inferirse como causa de las percepciones dadas tiene una existencia meramente dudosa.

**Segunda premisa:** Todos los fenómenos exteriores son de tal naturaleza que su existencia no es inmediatamente percibida sino que sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas.

**Conclusión:** Por lo tanto, la existencia de los objetos exteriores es dudosa.

Como señala Jáuregui, es la segunda premisa la que se vuelve objetable a la luz de los presupuestos gnoseológicos del idealismo trascendental. La estrategia kantiana consiste en reinterpretar el significado de los términos "fenómeno externo" y "percepción" que se hallan en dicha premisa y demostrar que nuestro acceso a la existencia del mundo exterior no es inferencial. Según Jáuregui<sup>62</sup>, hay dos argumentos que apuntan a derribar la segunda premisa. El primero parte del supuesto de que los objetos externos no constituyen cosas en sí que trascienden el

---

<sup>62</sup> JÁUREGUI, C. (1998), p. 29

ámbito de nuestras representaciones. Los objetos son exteriores porque se encuentran en el espacio. Pero el espacio no es más que una de las formas de nuestra sensibilidad. La materia no es algo en sí cuya existencia deba inferirse a partir de las representaciones que produce. El yo y los objetos exteriores son dos tipos de representaciones diferentes que, en cuanto tales, se presentan como existentes con el mismo grado de inmediatez y certeza. En ambos casos lo que se nos aparece es un fenómeno cuya cosa en sí subyacente nos resulta absolutamente desconocida. Partiendo de esta interpretación del significado de la expresión "objeto exterior" sustentada tanto en la tesis del carácter fenoménico de todo objeto y en la de la idealidad del espacio Kant demuestra que la existencia de la materia se nos da de modo inmediato y no es inferida a partir de representaciones que tenemos de ella. La materia misma no es más que un tipo de representación.

Jáuregui<sup>63</sup> sostiene que este argumento kantiano no alcanza para refutar al escéptico. El argumento prueba que tenemos representaciones externas -cosa que Descartes no puso en duda- y que los objetos físicos no son más que representaciones -con lo cual se muestra que Descartes había planteado mal el problema-. Pero no logra demostrar que dichas representaciones no son sistemáticamente soñadas o imaginadas. El hecho de tener representaciones espaciales no aseguraría que existe algo diferente de nosotros mismos. Podría suceder que sólo exista el yo y estas representaciones -ya sean ellas internas o externas- y la posición kantiana se convertiría en un subjetivismo extremo que más que superar el idealismo problemático lo confirmaría partir de nuevos supuestos.

---

<sup>63</sup> Ibid. p.30

El segundo argumento con el que, según Jáuregui, Kant completa la refutación del cartesianismo consiste en la reinterpretación de la noción de "percepción". El espacio es una mera forma de nuestra intuición sensible. Pero el material, el elemento real que es intuido en el espacio, *presupone siempre la percepción*, y en ausencia de ella no hay poder de la imaginación que pueda producirlo<sup>64</sup>. Vemos aquí que la noción crítica de "percepción" que Kant está proponiendo está íntimamente ligada a la ligada a la noción de "realidad" (*Wirklichkeit*). La percepción no es ya el efecto de una causa cuya existencia debe ser inferida, sino que ella es por sí misma el testimonio de la presencia de algo real. Los objetos exteriores no sólo se nos muestran como indubitavelmente existentes en cuando no son más que fenómenos, sino que además esta certeza respecto de su existencia parece reforzarse por el modo perceptual en que son representados.

Jáuregui<sup>65</sup> sostiene que este segundo argumento tampoco permite evitar el solipsismo. La percepción es ante todo un modo subjetivo de conciencia; y aún suponiendo que de hecho dispongamos de criterios empíricos que nos permitan distinguir, en situaciones *particulares*, si estamos o no despiertos, queda en pié de todos modos la posibilidad de que estemos *siempre* soñando -y que dichos criterios sean parte de nuestro sueño- o que seamos sistemáticamente engañados.

La autora señala que para evitar la reducción de la experiencia externa a la interna, que es lo que los argumentos expuestos no llegan a hacer, necesitamos un argumento que muestre que es una condición de posibilidad de la experiencia que la misma no sea *siempre* interna. Es

---

<sup>64</sup> KrV, A 374

<sup>65</sup> JÁUREGUI, C. (1998), p. 30

preciso mostrar que el fluir de los estados internos por el que nos volvemos empíricamente autoconscientes de nuestra propia existencia carece de autonomía para constituirse independientemente de la consciencia que tenemos de los objetos exteriores. La experiencia interna está en todos los casos mediatizada por la experiencia de aquello que no somos nosotros. Esto mostraría que el sentido externo no puede reducirse al sentido interno.

Ahora bien, este es el tipo de argumentación que aparece en el texto de la "Refutación del idealismo". Veamos en que consiste este nuevo y reforzado argumento.

#### LA REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

Kant toma como punto de partida algo que, al parecer, resulta absolutamente indubitable a los ojos del escéptico, y es que efectivamente tenemos experiencia interna y que, a través de ella, adquirimos consciencia de que existimos. La experiencia interna es, desde la óptica kantiana, siempre *sensible* y *temporal*. La primera premisa del argumento, de este modo, afirma que *tenemos consciencia de nuestra propia existencia como determinada en el tiempo*<sup>66</sup>. Cabe señalar aquí que el *cogito* del cual se está partiendo no se identifica con el conocimiento de nosotros mismos en cuanto *almas*, es decir, en tanto entidades metafísicas, ya que para Kant tal conocimiento es inadmisibile, ni tampoco con la *apercepción trascendental*, es decir, con la consciencia vacía e indeterminada de que el yo puede acompañar todas mis representaciones. Se trata más bien en este caso de una autoconsciencia

---

<sup>66</sup> KrV, B 275

empírica. A través del sentido interno aparecemos como existiendo de tal o cual manera. Esto es fundamental para demostrar lo que se pretende ya que son precisamente los caracteres temporales de este acceso sensible a nosotros mismos los que se encuentran indisolublemente relacionados con los caracteres temporales del mundo exterior.

La segunda premisa afirma que *toda determinación en el tiempo presupone algo permanente en la percepción*<sup>67</sup>. Esta tesis que encontramos también en el texto de la primera analogía de la experiencia<sup>68</sup>, pone de manifiesto que el fluir temporal de estados internos por los cuales nos volvemos empíricamente conscientes de nosotros no puede determinarse como una serie si no es por referencia a algo que permanece.

Pero esto *permanente*- agrega Kant como tercer premisa- *no puede ser una intuición en mí*. El sentido interno ofrece meramente un fluir de representaciones siempre cambiantes. Es preciso que exista algo permanente, diferente de ellas mismas, que haga posible la determinación de mi existencia en el tiempo.

Ahora bien, si esto es así, debemos concluir que la determinación de mi existencia en el tiempo supone la existencia real de las cosas que percibo fuera de mí. Sólo la materia puede determinarse como permanente y actuar como marco de referencia en relación con el cual mis estados internos se construyen en forma sucesiva. La autoconciencia empírica de mi existencia está necesariamente ligada a la conciencia de la condición que hace posible su existencia en el tiempo. Esta condición es

---

<sup>67</sup> Ibid., B 275

<sup>68</sup> Ibid., A182 = B 225

precisamente la existencia de los objetos exteriores. Kant concluye entonces que *la autoconciencia empírica de mi existencia es, a la vez, una conciencia inmediata de la existencia de las cosas fuera de mí*<sup>69</sup>.

Lo novedoso de este argumento, señala Jáuregui<sup>70</sup>, es que la inmediatez del acceso al mundo exterior no se demuestra teniendo en cuenta el carácter fenoménico de los objetos físicos y el carácter ideal del espacio sino argumentando que la experiencia interna sólo es posible *por medio* de la experiencia externa, y que la primera, por lo tanto es mediata. Esta dependencia de la experiencia interna respecto de la externa está determinada por las características temporales que cada una de ellas respectivamente presenta.

A pesar de sus ventajas, Jáuregui<sup>71</sup> considera que el argumento presenta ciertos problemas como estrategia antiescéptica. Para que funcione como tal el escéptico debe aceptar las premisas de las que se parte. En esto radicarán parte de las dificultades. Kant interpreta a la experiencia interna como una conciencia empírica de nuestra existencia temporalmente determinada. El carácter temporal del *cogito* juega un papel decisivo en la prueba ya que precisamente la necesidad de determinar temporalmente nuestra existencia hace que la experiencia interna no pueda constituirse de forma autónoma, independientemente de la conciencia que tenemos de los objetos exteriores. Algunos pasajes de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes sugiere que efectivamente este acceso a nosotros mismos que el *cogito* hace posible tiene cierto

---

<sup>69</sup> Ibid., B 276

<sup>70</sup> JÁUREGUI (1998), p. 32

<sup>71</sup> Ibid., p. 33

carácter temporal. En la segunda meditación<sup>72</sup> Descartes afirma: "Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿Cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo de existir". Como indica Jáuregui, este aspecto del cogito no está enfatizado a lo largo del texto. Sin embargo, esta premisa no es la más problemática y podría ser aceptada -tal vez con ciertas reservas- por el escéptico cartesiano.

Del mismo modo, Jáuregui afirma que la segunda premisa según la cual *toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción* no ofrece dificultades en cuanto a la posibilidad de su aceptación por parte del escéptico. Tal afirmación no parece estar ligada específicamente a los presupuestos del idealismo trascendental. Esta idea podría asimilarse a la idea tradicional de que el cambio supone permanencia y en este sentido sería posible suponer que si Descartes acepta como verdadero que la experiencia interna es temporal, podría también coincidir en que la sucesión de mis estados internos requiere, para constituirse como tal, la referencia a algo permanente respecto de lo cual se constituye la experiencia interna.

La tercera premisa según la cual *esto permanente no puede ser una intuición en mí*, es según Jáuregui<sup>73</sup> la más problemática y a su vez el núcleo en torno del cual se articula la prueba. Desde que se establece que no hay permanencia en el sentido interno y que sólo pueden calificarse como permanentes los objetos espaciales, debe concluirse que la sucesión de mis estados subjetivos de conciencia sólo puede constituirse

---

<sup>72</sup> AT IX 21

<sup>73</sup> JÁUREGUI (1998), p. 34

como tal por referencia a un mundo de objetos físicos permanentes cuya existencia, por ende, ya no puede ponerse en duda.

Jáuregui sostiene que esta premisa difícilmente sería aceptada por el escéptico cartesiano. Si suponemos que este último está de acuerdo en que el *cogito* tiene un carácter temporal y que por otra parte el yo cuya existencia el *cogito* revela es una cosa que piensa, es decir, una sustancia que sólo puedo conocer a través de ciertas propiedades, no hay, entonces, otra posibilidad más que concebir a este yo como un sustrato que *permanece* a través del curso de las representaciones. Si esto es así podemos prescindir del mundo exterior para dar cuenta de la experiencia interna.

Alguien podría objetar, sigue Jáuregui, que el yo cartesiano no es un sustrato permanente, sino que se trata de una especie de sujeto lógico atemporal a la cual quedan referidas las múltiples representaciones a la manera del sujeto trascendental kantiano. Si esto fuese así entonces el problema se resolvería. Pero esta suposición es difícilmente conciliable con la idea de que el cartesiano acepta que el *cogito* tiene un carácter temporal. Dicho de otra manera, si se supone que la primera premisa es verdadera y que además el yo es una sustancia, resulta problemático aceptar que no hay nada permanente en mí. Las premisas parecen ser aceptables todas a la vez desde el idealismo trascendental pero no desde la posición del escepticismo cartesiano. Para Descartes podría haber una intuición (intelectual) de algo permanente en mí que no sería otra cosa que yo mismo.

## CONSIDERACIONES SOBRE LOS ARGUMENTOS

### LA REFUTACIÓN DEL IDEALISMO Y LA REFUTACIÓN DEL ESCEPTICISMO

Al igual que señaló Jáuregui respecto del argumento del cuarto paralogismo, creo que el argumento de la "Refutación del idealismo" tampoco alcanza para refutar al escepticismo respecto del mundo externo. Lo que alcanzan a establecer sus premisas es demasiado débil como para contar como una respuesta adecuada al desafío escéptico cartesiano. Vimos que el que el conocimiento de los objetos externos sea inmediato no bastaba para establecer lo que necesitamos. Pues tampoco logra hacerlo el hecho de que haya algo permanente en el espacio. La generalidad de esta conclusión deja abierta la posibilidad del engaño sistemático (aunque de un modo diferente a aquél en que lo hace, según Jáuregui, el primer argumento). Veamos cómo sucede esto.

Supongamos que observo un objeto externo determinado: un automóvil. Cuando esto sucede tengo una sucesión de estados internos. Ahora bien, quiero saber si realmente existe el automóvil que observo y considero para ello el argumento de la "Refutación del idealismo". Del hecho de que soy consciente de la sucesión de mis estados subjetivos este argumento me permite concluir que *tiene que haber un objeto externo permanente que haga posible la determinación de esta sucesión*. Pero esta conclusión es compatible con que lo permanente en el espacio no sea en absoluto un automóvil sino, por ejemplo, un perro. Por supuesto, el argumento me permite abandonar el idealismo. Se que hay un mundo externo (compuesto por al menos un objeto externo que hace posible la

determinación de la sucesión de mis estados internos). Pero hay un conjunto muy numeroso de hechos sobre él respecto de los que no se ha logrado despejar la duda escéptica. No puedo saber qué tipo de objeto tengo frente a mí en cada situación en la que soy consciente de una sucesión de estados internos. No se, por ejemplo, si estoy sentado frente al fuego del hogar con un papel en la mano escribiendo mis meditaciones metafísicas.

Podemos ver que es sólo esta conclusión más fuerte la que puede ser considerada una respuesta genuina a la duda escéptica cartesiana viendo como el mismo Descartes concluye sus meditaciones. Para este propósito bastará, sin introducirnos en el detalle de lo que en ella se pretende establecer, una breve mención de algunos de los puntos de la sexta meditación. En esta meditación, Descartes<sup>74</sup> dice que: "Ahora bien, no siendo Dios capaz de engañar, es patente que no me envía estas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por una criatura que posea la realidad de esas ideas no formalmente sino sólo eminentemente. Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que ello es así, sino, muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría disculparse el engaño, si, en efecto, esas ideas partieron de otro punto, o fuesen producto de otras causas, y no de las cosas corporales; por todo lo cual hay que concluir que existen las cosas corporales." Hasta aquí, tenemos algo que puede pasar por una conclusión análoga a la de la "Refutación del idealismo": Hay cosas corporales. No sabemos si son tal como las concebimos o qué propiedades tienen.

---

74

AT IX 98-99

Pero sigue Descartes<sup>75</sup>: "Sin embargo, quizá no sean enteramente como las percibimos mediante los sentidos, pues hay muchas cosas que hacen que la percepción de los sentidos sea oscura y confusa. Pero es preciso confesar, al menos, que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir, todas las cosas que, en general, comprende el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos." Es decir, no sólo sabemos que hay cosas corporales sino que también tienen verdaderamente ciertas propiedades que consideramos que presentan cuando las percibimos.

Para hacer tal vez más claro mi punto respecto de la diferencia entre una refutación del idealismo y una genuina refutación del escepticismo cartesiano empleare una distinción establecida por Robert Audi en *Epistemology*<sup>76</sup>. Se trata de la distinción entre la ilusión y la alucinación. Supongamos que hay cierta luz que hace que el follaje verde de un árbol se vea gris. O supongamos que el libro que estoy sosteniendo aparece como un paralelogramo o se siente cálido sólo porque mis manos están frías. Estos fenómenos ilustran el punto de que las cosas no son siempre lo que parecen. Ahora imaginemos que el árbol de follaje verde se incendia y desaparece. Extrañándolo entrañablemente, al despertar de un profundo sueño tengo una alucinación: mi experiencia visual es tal como si estuviese viendo el árbol con su follaje. El punto aquí no es que algo no es lo que parece sino que *parece haber algo donde no hay nada*. En la ilusión la experiencia distorsiona lo que hay allí. Con la alucinación parece haber algo allí que no está en lo absoluto.

---

75 AT IX 99

76 AUDI, R., (1998)

De este modo, podríamos decir que lo que la "Refutación del idealismo" alcanza a establecer es que nuestra experiencia del mundo externo no puede constituir una alucinación sistemática. Como estoy teniendo una sucesión subjetiva de estados internos tiene que haber un objeto externo permanente que haga esto posible. Pero el argumento no nos ofrece la menor garantía de que nuestra experiencia del mundo no constituye una ilusión sistemática. Cada vez que soy consciente de una sucesión de estados internos sé que hay allí un objeto pero la experiencia siempre puede estar engañándome en cuando a las propiedades que indica que el objeto tiene, en cuanto a lo que el objeto externo que percibo parece ser.

#### **DEBILIDAD DIALÉCTICA DEL ARGUMENTO DEL CUARTO PARALOGISMO**

El problema considerado no parece surgir para el primer argumento de Kant. En este se establecía que, por el carácter fenoménico de los objetos externos y del carácter ideal del espacio tenemos acceso inmediato al mundo exterior. Pero entonces este acceso al mundo exterior lo es a la diversidad y especificidad de las representaciones externas. No parece por lo tanto que tengamos el problema del acceso a información específica sobre el mundo.

Pero vimos que este argumento tenía otro problema. Se trata de que aún cuando tengamos criterios para casos particulares de alucinaciones o fenómenos semejantes aún puede ocurrir que seamos objeto de engaño sistemático con respecto a estas representaciones.

Creo que sin embargo a este argumento sí le sucede lo que Jáuregui sostiene del de la "Refutación del idealismo". Es suficiente para obtener la conclusión antiescéptica. Es decir, logra excluir la posibilidad del engaño sistemático. Pero lo hace sólo al precio de aceptar ciertas tesis que el escéptico tiene el derecho de rechazar. Veamos cómo ocurre esto.

Hay ciertas ideas que hacen inteligible la idea de un engaño sistemático de los sentidos y que, como veremos, son incompatibles con la concepción que Kant presenta de los objetos externos y de nuestro acceso a ellos. De este modo, pareciera que la concepción kantiana de los objetos externos como fenoménicos logra excluir la posibilidad del engaño sistemático. Sin embargo, creo que estas ideas de las que depende la del engaño sistemático tienen un carácter intuitivo o pre-teórico (al modo de las certezas mooreanas). Por este motivo, su rechazo por parte de Kant implica la pérdida de una ventaja dialéctica crucial respecto del escéptico. Lo que ocurre entonces en realidad es que la posibilidad del engaño sistemático logra excluir la concepción kantiana de los objetos externos como fenoménicos.

De un modo más preciso, el esquema de las consideraciones que siguen es el siguiente:

(1) Hay cierta concepción intuitiva de nuestro acceso al mundo exterior, de nuestros procesos perceptuales. (2) Esta tiene como correlato cierto modo de entender del engaño de los sentidos. (3) Tal caracterización del engaño de los sentidos hace inteligible la idea del engaño sistemático. (4) Al rechazar la concepción considerada de nuestro acceso al mundo externo, la concepción kantiana de los objetos externos como fenoménicos conlleva el rechazo del modo considerado de entender el fenómeno del engaño de los sentidos. De este modo, (5) la

idea de engaño sistemático se vuelve ininteligible bajo la propuesta kantiana. Pero (6) el carácter intuitivo de la concepción no kantiana considerada hace que este rechazo del desafío escéptico repose en tesis que el escéptico no está obligado a aceptar. Veamos con detalle cada uno de estos pasos.

(1) La concepción del engaño que hace inteligible la posibilidad del engaño sistemático es el correlato de cierto modo de entender nuestro acceso al mundo externo. Se trata de la idea de que este acceso está mediado causalmente por nuestras representaciones internas. Es la concepción explícitamente rechazada en el texto de la crítica al cuarto paralogismo. Pero esta conlleva algunas ideas más.

Para explicar con más detalle la conexión entre los objetos externos, los internos y nuestras creencias me valdré de la caracterización que ya vimos al considerar "The Diagonal and the Demon" de Juan Comesaña<sup>77</sup>. El autor cree que puede expresarse de este modo nuestra forma intuitiva de caracterizar tal relación: Asumimos que cómo es el mundo, cómo se les aparece a los agentes epistémicos en la experiencia y cómo reaccionan doxásticamente los agentes epistémicos a cómo se les aparece el mundo en la experiencia son tres variables independientes. Se considera que el mundo actual es uno en el que, aproximadamente, cuando es el hecho de que  $p$ , esto causa que el mundo se presente en nuestra experiencia como si  $p$  y aproximadamente cada vez que el mundo se nos presenta en la experiencia como si  $p$  esto causa en el sujeto de tal experiencia la creencia de que  $p$ . Pero podemos concebir mundos donde no hay tal correlación entre cómo es el mundo, cómo se nos aparece en la

---

<sup>77</sup> Sección XI

experiencia y cómo reaccionan doxásticamente los agentes epistémicos. En particular, los habitantes del mundo en el que los sujetos sufren el engaño del demonio maligno es uno de ellos. Ya volveremos sobre esto.

Hay varias características que surgen de esta concepción de los procesos perceptivos. En particular, la idea de que cuando ocurre el hecho de que  $p$ , esto causa que el mundo se presente en nuestra experiencia como si  $p$  nos muestra diferentes cosas. No se trata sólo de la idea de que nuestro acceso al mundo está causalmente mediado por la experiencia interna. Hay dos características adicionales de los procesos perceptuales que son las cruciales para el modo de entender el engaño de los sentidos que quiero presentar:

(I) La relación causal entre los objetos externos y la experiencia interna está caracterizada por ciertas regularidades causales: Consideramos que determinados tipos de objetos externos causan comúnmente determinados tipos de objetos internos. El hecho de que  $p$  causa usualmente una experiencia en la que el mundo se presenta como si  $p$  y no causa una experiencia en la que se presenta como si  $q$ .

(II) Pero entre los *relata* de estas relaciones regulares causales hay además cierta relación de correspondencia. En las situaciones usuales se da una especie de correspondencia entre el contenido de la experiencia interna y el objeto externo que la causa. El hecho de que  $p$  causa comúnmente una experiencia cuyo contenido explicitamos apelando a la proposición que ese hecho hace verdadera (" $p$ "): el mundo aparece en la experiencia como si  $p$ .

(2) Veamos ahora la concepción del engaño de los sentidos que surge de este modo de concebir nuestro acceso al mundo externo o, dicho de otro modo, de esta concepción de los procesos perceptuales. Como anticipé, esto ocurre principalmente a través de (I) y (II). Consideramos comúnmente que los casos de ilusión o engaño de los sentidos constituyen anomalías respecto de las regularidades causales a las que nos referimos en (I). Por ejemplo, en la ilusión ocurre que el hecho de que hay un árbol verde produce que en la experiencia el mundo aparezca como si hubiese un árbol no verde sino gris. Consideramos también que estas regularidades causales dependen (como el resto de las regularidades causales que identificamos diariamente) de ciertas condiciones *ceteris paribus* para tener lugar y que dejan de ocurrir cuando alguna de estas condiciones está ausente. De modo informal, podemos incluso identificar en las situaciones usuales la ausencia de cuál de estas condiciones es responsable de una de estas anomalías (falta de iluminación, salud de los órganos sensoriales, cercanía con el objeto, orientación del objeto respecto del sujeto o del sujeto respecto del objeto, etc.<sup>78</sup>). En relación con (II), estas irregularidades conllevan cierta falta de *correspondencia* entre el objeto o evento percibido y el contenido de la experiencia que produce en el sujeto. Por ejemplo, el hecho de que hay un árbol verde no hace verdadera la proposición que empleamos para caracterizar el contenido de la experiencia que produce en el caso de la ilusión mencionada (esto es: "Hay un árbol gris").

(3) A su vez, este modo de entender el engaño permite darle sentido a la idea del engaño sistemático. Como vimos, podemos pensar en el engaño *particular* como una situación en la que ocurre aproximadamente

---

<sup>78</sup> Se trata de lo que Goldman llama (excluyendo la salud de los órganos sensoriales) relaciones DOE (distancia-orientación-entorno)

que cuando es el hecho de que  $p$ , el mundo no se presenta en nuestra experiencia como si  $p$ , sino, por ejemplo, como si  $q$ .

De esta caracterización surge un modo simple de explicar en qué consiste el engaño sistemático. Se trata simplemente de la generalización de esta situación de engaño para todo hecho y experiencia dados en cualquier tiempo para un sujeto determinado.

(4) Ahora bien, en el cuarto paralogismo Kant identifica a los objetos externos con cierto tipo de representaciones (las externas). Además vemos que acepta la posibilidad de la ilusión o del engaño de los sentidos. Kant dice (cfr. A 376): "...sin duda pueden nacer representaciones engañosas a las cuales *no correspondan* objetos, y ellas pueden atribuirse al engaño...". A continuación formula un criterio para reconocer estos fenómenos: "lo que según reglas empíricas concuerda con una percepción, es real". Tal vez el criterio no sea suficientemente claro, pero hay algunas consideraciones que podemos extraer del pasaje considerado.

Como vemos por el pasaje citado la ilusión consiste también en una falta de correspondencia. Pero dada la concepción kantiana de los objetos externos como representaciones externas, si tenemos una representación dada de este tipo ¿con qué puede estar pensando Kant que fallará en corresponderse cuando tiene lugar el engaño o ilusión? Aquello con lo que no se corresponda no podrá ser el objeto externo puesto que estos, según la propuesta kantiana, no son otra cosa que los fenómenos externos mismos. Tampoco podemos pensar que se trata una relación de correspondencia entre un fenómeno interno y uno externo. Pues si el engaño consiste en esta falta de correspondencia entonces el acceso al objeto externo tiene que estar mediado por el fenómeno

interno. De este modo volveríamos a la concepción cartesiana. Pero tampoco puede estar pensando en una correspondencia entre el fenómeno y la cosa en sí. Pues esto conllevaría también una forma de la concepción del acceso mediato a aquello a lo que nuestras representaciones deben adecuarse. Queda, por lo tanto, la idea de que la ilusión consiste en un fenómeno (presuntamente) externo que no concuerda con otros fenómenos externos según reglas. Es decir, la adecuación o falta de ella ya no se da entre algo a lo que accedemos inmediatamente y algo a lo que accedemos mediatamente como a su causa (la experiencia interna y el objeto externo) sino entre representaciones externas que conocemos inmediatamente.

Esto nos conduce a una especie de criterio que podríamos llamar, informalmente, "coherentista" de la adecuación objetiva de la experiencia. Digo "informalmente" porque en este caso los *relata* de la relación de coherencia no son creencias del sujeto como en las concepciones coherentistas estándar y no es claro que las reglas de concordancia se identifiquen con la coherencia entendida también de modo estándar (como consistencia, clausura deductiva y, plausiblemente, ciertas relaciones no deductivas de apoyo evidencial). Pero creo que queda un sentido claro para esta idea de coherencia entre representaciones.

Sin pretender una analogía exacta o suficientemente aproximada respecto de las categorías kantianas sino sólo un modo de expresar intuitivamente esta idea de coherencia entre representaciones podemos recordar un pasaje del final de la sexta meditación cartesiana. Considerando las formas que tiene de descubrir el engaño de los sentidos (aunque para Descartes este obviamente no es el único criterio) afirma (IX AT 112-113): "Y deberé rechazar las dudas de estos días pasados por

hiperbólicas y ridículas, y en general la tan general incertidumbre acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia; pues ahora encuentro una muy notable diferencia, y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los ensueños unos con otros y con el curso de la vida, como suele juntar las cosas que nos suceden cuando estamos despiertos." Y siguen algunos ejemplos: "En efecto, si estando yo despierto, me apareciese alguien y desapareciese al punto, como hacen las imágenes que veo en sueños, sin poder yo conocer por dónde ha venido y a dónde ha ido, estimaría, no sin razón, que no es un hombre verdadero, sino un espectro o un fantasma formado en mi cerebro y semejante a los que finjo cuando duermo. Pero cuando percibo cosas, conociendo distintamente el lugar de donde vienen, el sitio donde están y el tiempo en el que me aparecen, pudiendo enlazar además sin interrupción el sentimiento que de ellas tengo con la restante marcha de mi vida, poseo la seguridad de que las percibo despierto y no dormido."

La relación de correspondencia que digo que tiene que tener en mente Kant no es ya la que se da entre un hecho y el contenido de la experiencia que causa sino entre los contenidos de las diferentes experiencias externas.

(5) Ahora bien, veamos qué ocurre con la posibilidad escéptica del sueño sistemático bajo esta concepción. Si este es el único criterio legítimo para discriminar la ilusión de la experiencia del mundo externo entonces la idea de un engaño sistemático simplemente carece de sentido. Pues si el conjunto de mis representaciones externas, concuerdan perfectamente entre sí entonces *no hay nada más con lo que puedan dejar de concordar*. La idea de que hay algo más es parasitaria de la de que nuestro acceso al mundo externo es mediato. Sólo puede tratarse de algo que no conozco inmediatamente y que guarda una relación de

causalidad y de correspondencia (o falta de ella, en el caso de la ilusión) con la representación que conozco inmediatamente. De este modo, la posibilidad de que la experiencia externa coherente sea en realidad soñada está cerrada conceptualmente por la concepción kantiana de los objetos externos como fenoménicos.

(6) Sin embargo, la posibilidad del engaño sistemático es excluida al precio de abandonar los supuestos intuitivos en los que se basa (toda la caracterización de los procesos perceptivos antes esbozada) y perder una ventaja crucial con respecto al escéptico.

Recapitulemos: En primer lugar, comparto con Jáuregui la idea de que el argumento de la "Refutación del idealismo" adolece de cierta desventaja dialéctica frente al escéptico, pero considero que además es insuficiente como argumento antiescéptico (aunque tal vez no como argumento contra el idealista). En segundo lugar, creo que el criterio que la concepción de los objetos externos como fenoménicos nos deja para distinguir el sueño de la vigilia, o la ilusión de la experiencia verídica, permite llegar a la conclusión antiescéptica, pero sólo al precio de involucrar tesis que el escéptico tiene derecho a rechazar. Se trata de nuestra concepción intuitiva de aquello en lo que consisten los procesos perceptivos y el correlativo modo usual de comprender fenómenos como el de la ilusión, la alucinación, etc. Por este motivo, considero que ninguno de los dos argumentos considerados constituye una genuina refutación del escepticismo respecto del mundo externo.

## CONCLUSIÓN

Resumamos brevemente el recorrido hecho hasta aquí. En la primera parte se ha ofrecido un análisis de la noción de conocimiento perceptual a partir de diversas críticas a la concepción de Goldman (1976). Luego de explicitar y defender diversos supuestos de la propuesta de este autor se desarrollaron principalmente dos críticas. La primera está ligada al problema de los procesos extraños para el confiabilismo y surgió de la explicitación de algunas características de la noción de percepto involucrada en la definición de Goldman. La segunda está basada en el problema de los procesos fugaces y la condición propuesta para solucionarlo se basa en una variación del mismo ejemplo que Goldman emplea para defender su propuesta. Este ejemplo muestra la insuficiencia de la solución de John Greco. Por último, se mostro que, a pesar de las semejanzas del análisis ofrecido con la propuesta de Armstrong (criticando la cual Goldman configuró su propuesta) esta es demasiado permisiva. Es incapaz de excluir ciertos casos problemáticos que bauticé como "confiabilidad accidental de adquisición perceptual". La condición 4 de la definición ofrecida permite lidiar con estos casos.

En la segunda parte se consideraron dos grupos de propuestas alternativas que considero relevantes por diferentes motivos. Primero nos ocupamos del confiabilismo evidencialista de Comesaña que resultaba interesante por ciertas semejanzas con el análisis aquí ofrecido (en particular por el papel epistémico que desempeña la evidencia perceptual específica empleada en un caso dado). Vimos que las

diferencias que guarda con la propuesta aquí ofrecida hacen al confiabilismo evidencialista insuficiente para enfrentar los diferentes problemas del confiabilismo que pretende solucionar. La ausencia del requisito de confiabilidad en la adquisición de la evidencia perceptual lo hace vulnerable al problema de los procesos extraños. La falta de consideración de las situaciones alternativas de empleo de evidencia perceptual diferente para adquirir la misma creencia que en la situación actual lo hace incapaz de excluir ciertos casos de procesos fugaces o de confiabilidad accidental. Por último, la falta de información relevante para determinar la confiabilidad de un proceso perceptual que adolece el tipo "basar la creencia en  $p$  en la evidencia  $e$ " hacen a la propuesta de Comesaña vulnerable tanto al problema de los tipos como al nuevo problema del demonio maligno.

La segunda propuesta considerada es el confiabilismo del agente de John Greco. Esta propuesta tiene importancia central porque nos muestra por primera vez cómo puede surgir la problemática escéptica respecto del conocimiento perceptual en el contexto de una teoría confiabilista. Este problema surge a partir de añadir a la condición de confiabilidad el requisito plausible de justificación reflexiva (esto es, justificación de la creencia perceptual por medio de una creencia justificada sobre la confiabilidad del proceso empleado para adquirirla). Greco pretende satisfacer este requisito bloqueando a la vez al argumento escéptico. Argumenté que la condición que viene a cumplir el requisito de justificación subjetiva, la disposición a emplear determinada evidencia o determinados procesos confiables, es insuficiente. Los ejemplos de Greco para mostrar en qué consiste el requisito sugieren que se necesita de una genuina capacidad discriminativa respecto de la confiabilidad del proceso empleado. Si bien la disposición a emplear el proceso y la

capacidad discriminativa generarán las mismas respuestas en el sujeto en los mundos normales (ya que en estos los procesos perceptuales son generalmente confiables) lo que ocurre con el sujeto de la disposición en los mundos no normales de las hipótesis escépticas delata el hecho de que este no estaba dotado de genuina sensibilidad a la confiabilidad sino de algo que podría pasar por mera creencia implícita en la confiabilidad del proceso empleado.

Este problema nos lleva a considerar las dos propuestas siguientes. El problema escéptico surgía porque la justificación de la creencia en la confiabilidad de los procesos perceptuales requería creencias adquiridas perceptualmente. Pero estas a su vez debían basarse en tal creencia en la confiabilidad. Esta circularidad bloqueaba toda justificación posible de nuestras creencias empíricas. Una estrategia posible era argumentar a favor de la confiabilidad general de los procesos de adquisición de creencias empíricas (o a favor de la verdad generalizada de nuestras creencias sobre el mundo) sin emplear creencias empíricas, de modo puramente a priori. Estrategias de este tipo son las desplegadas por Davidson y Kant. El primero extrae de la consideración de los principios que rigen la interpretación de oraciones emitidas por un hablante y de la atribución de creencias (en particular, del principio de caridad para las oraciones ocasionales) la conclusión de que el escenario escéptico cartesiano es imposible. Es imposible que nuestras creencias sobre el mundo sean masivamente falsas. Argumento que el principio se basa en ciertos supuestos erróneos. Kant, por su parte, defiende que una adecuada concepción de los objetos externos y los internos hace también imposible el escenario escéptico cartesiano. Uno de los argumentos, el de la llamada "refutación del idealismo" se basa en los caracteres temporales que tienen los objetos internos y los externos. Argumento que la conclusión es

insuficiente como respuesta al escéptico. Deja abierta la posibilidad del engaño sistemático. El argumento que aparece en el cuarto paralogismo de la razón pura se basa en el carácter ideal del espacio y el carácter fenoménico de los objetos externos. Defiendo la idea de que logra excluir la hipótesis escéptica sólo al precio de renunciar a ciertos supuestos intuitivos sobre cómo funcionan los procesos perceptuales y en qué consisten fenómenos como el de la ilusión o la alucinación.

Como vimos, el balance de la segunda parte es a la vez favorable al escepticismo como respuesta a la pregunta "existencial" sobre el conocimiento perceptual (si hay conocimiento perceptual) y al confiabilismo (entendido de modo no trascendental, sino "empírico" o corriente) como respuesta a la pregunta "esencial" sobre el mismo (qué es el conocimiento perceptual). Las consideraciones sobre los casos de Kant y Davidson nos mostraron que la negación de la posibilidad conceptual del escenario cartesiano, es decir, la negación de que la confiabilidad de los procesos perceptuales sea contingente conlleva descuidar aspectos intuitivos sobre estos, aspectos que no pueden ser excluidos de un análisis adecuado de la noción de conocimiento perceptual. En este sentido, el confiabilismo resulta una concepción más adecuada.

Sin embargo, a pesar de dejar abierta la posibilidad conceptual de los escenarios escépticos, el confiabilismo entendido de modo general es aún neutral respecto del escepticismo cartesiano. Vimos que sólo uniendo el requisito de justificación reflexiva al de confiabilidad surge resultado escéptico. Pero es importante señalar que no considero que este añadido conlleve un desvío respecto de las concepciones confiabilistas. En primer lugar, al considerar a la condición de confiabilidad aún como condición necesaria, hay que ofrecer una caracterización de la noción de confiabilidad (e involucrarse con los problemas que ella conlleva,

excluyendo los relativos a su suficiencia). En segundo lugar, la justificación reflexiva depende de la condición de confiabilidad en dos sentidos: Por un lado, esta justificación no es sino sensibilidad *respecto de la condición de confiabilidad*. En segundo lugar, la sensibilidad misma no es sino una de las formas de caracterizar el requisito de confiabilidad<sup>79</sup>. De este modo, la confiabilidad sigue siendo suficiente para el conocimiento bajo esta concepción. Lo distintivo de esta es que no basta con la adquisición confiable de la creencia sino que hace falta también la adquisición confiable de una meta-creencia sobre la confiabilidad del proceso empleado.

Sin embargo, considero que para que estas ideas tengan un carácter conclusivo hacen falta algunos complementos adicionales. En primer lugar, habría que mostrar el modo específico en que formularemos el requisito de justificación reflexiva para la caracterización de los procesos confiables que ofrecí en la primera parte. En segundo lugar, hay que determinar de qué modo ella permite el surgimiento del argumento escéptico. En particular, hay que decidir si hace falta un requisito adicional de confiabilidad global, como aquél del que se vale Greco en su discusión de los argumentos humeanos, o si puede correr una forma del argumento valiéndose meramente de la noción local de confiabilidad.

---

<sup>79</sup> Este es el caso, como vimos, de Nozick (1981)

## BIBLIOGRAFÍA

**ALSTON, W. P.** [1993a] *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

---. [1995] "How to Think about Reliability," *Philosophical Topics* 23: 1-29.

**ARMSTRONG, D. M.** [1968] *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & K. Paul, p. 189 y ss.

---. [1973] *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, capítulos 12 y 13.

**AUDI, R.** [1998] *Epistemology: A Contemporary introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London y New York.

**BONJOUR, L.** [1980]. "Externalist Theories of Empirical Knowledge," *Midwest Studies in Philosophy* 5, 53-73.

**COHEN, S.** [1984] "Justification and Truth." *Philosophical Studies* 46, 279-295.

---. [2003] "Greco's Agent Reliabilism" en *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (2): 437-443

**COMESAÑA, J.** [2002] "The Diagonal and the Demon," *Philosophical Studies* 110, 249-266.

---. [2006] "A Well-Founded Solution to the Generality Problem" *Philosophical Studies* 129: 27-47.

---. [de próxima publicación en Noûs] "Evidentialist Reliabilism"

**CONEE, E. Y R. FELDMAN** [1998] "The generality Problem for Reliabilism" *Philosophical Studies*: 89, 1-29.

**DAVIDSON, D.** [2001c] "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en *Subjective, Intersubjective and Objective*, Oxford: Clarendon Press

—. [2001c] "Epistemology Externalized" en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press

**DESCARTES, R.** [1641], *Meditaciones Metafísicas*, en: *Descartes. Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, tr. E de Olaso y T. Zwanck.

**FELDMAN, R. Y CONEE, E.** [1985] "Evidentialism," *Philosophical Studies*, 48: 15-34.

**GOLDMAN, A. I.** [1967] "A Causal Theory of Knowing," en *Journal of Philosophy* 64: 357-372.

—. [1975] "Innate Knowledge" en *Innate Ideas*, Stephen Stich, ed., Berkeley: University of California Press

—. [1976] "Discrimination and Perceptual Knowledge" en *Journal of Philosophy* 73: 771-791.

—. [1977] "Perceptual Objects," *Synthese* 35: 257-284

—. [1979] "What is Justified Belief?" en *Justification and Knowledge*, Pappas ed., Reidel, Dordrecht, 1-23

—. [1986] *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

—. [1988] "Strong and Weak Justification," en *Philosophical Perspectives*, vol. 2, James Tomberlin, ed., Ridgeview Publishing Company, pp. 51-69

**GRECO, J.** [1999] "Agent Reliabilism," en *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology*, en J. Tomberlin ed., Atascadero: Ridgeview.

**HUME, D.** [1748] *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975 (tr. *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980)

---. [1739-1740] *Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (tr. *Tratado de la naturaleza humana / 1*, Madrid, Editora Nacional, 1981, tr. F. Duque)

**JÁUREGUI, C.** [1998] "Algunas reflexiones acerca de la interpretación de B. Stroud de los argumentos antiescéticos kantianos" en *DAIMON*, revista de filosofía, n 16, 23-39.

**KANT, I.** [1781/1787] *Crítica de la razón pura*, trad. José del Perojo y José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.

**LEWIS, D.** [1970] "Anselm and Actuality", *Nous* 4, 10-20

---. [1973] *Counterfactuals*, Cambridge, MA: Harvard University Press

---. [1983] *Philosophical Papers Volume 1*, New York: Oxford University Press

**NOZICK, ROBERT** [1981] *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

**PLANTINGA, A.** [1993a] *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press)

---. [1993b] *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.

**SOSA, E.** [1991] *Knowledge in perspective* (Cambridge: Cambridge University Press)

---. [1993] "Proper Functionalism and Virtue Epistemology," *Noûs*, 27 (1): 51-65.

—. [2009] *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*,  
Volume Two (Oxford: Oxford University Press)

**STROUD, B.** [1984] *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, OUP  
(tr. F.C.E.).

CDU. 165.72 (043)

DM FILOSÓFICO

DT ESCEPTICISMO