

teorema

Vol. XXVIII/1, 2009, pp. 112-124

[BIBLID 0210-1602 (2009) 28:1; pp. 112-124]

Respuestas a mis comentadores

Ernest Sosa

Estoy agradecido a mis críticos por la atención que han prestado a mi trabajo y por el útil estímulo de sus objeciones y comentarios. Hay mucho que discutir en sus excelentes contribuciones. Por supuesto, estoy interesado por todos los detalles. Sin embargo, una respuesta detallada punto por punto sería tediosa para los lectores que no son especialistas y que no conocen los giros y recovecos de la dialéctica epistemológica reciente. No sería el mejor uso del espacio disponible. En vez de ello, extraeré cinco temas recurrentes en las discusiones, e intentaré desarrollar los puntos de vista de mi libro para abordar las preocupaciones de mis críticos por estos cinco temas, que son los siguientes:

1. La distinción entre el internismo y externismo acerca del contenido, y la pregunta de si la clase de internismo por el que se aboga en el libro puede permitir una respuesta exitosa al escéptico.
2. Seguridad y aptitud.
3. El problema escéptico de los sueños.
4. La acción [*agency*] epistémica. ¿Existe tal cosa? ¿Cuál es su naturaleza y su lugar?
5. La distinción entre los dos niveles de conocimiento, el animal y el reflexivo.

Me ocuparé de cada uno de ellos en este orden.

1. La distinción entre internismo y externismo acerca del contenido, y la cuestión de si la clase de internismo por el que se aboga en el libro puede permitir una respuesta exitosa al escéptico. (Esta parte responde a las preocupaciones de Ángel García Rodríguez y de Manuel de Pinedo y Hilan Bensusan.)

La experiencia visual tiene contenido proposicional. En un sentido “fenoménico”, cuando decimos que al sujeto S le “parece” *como si p*, atribuimos a S una experiencia visual con $\langle p \rangle$ como su contenido proposicional. Dichas experiencias son actuaciones evaluables¹. Podrían ser verídicas o no; podrían haber sido adquiridas competentemente o no; y, finalmente, podrían ser aptas o no, i.e., su éxito en tanto que verídicas podría manifestar o no la competencia visual relevante del sujeto². Esta estructura de conceptos acomoda la percepción proposicional factiva en sus muchas variedades. Así, el ver proposicional, ver que *p*, es equivalente a tener experiencias visuales aptas: i.e., al tener experiencias visuales cuyo carácter verídico manifiesta la competencia visual relevante del sujeto. Esto se aplica generalmente a modalidades sensoriales, y también a formas más determinadas de experiencia visual. Más abstractamente, la percepción proposicional, percibir que *p*, es equivalente a tener experiencias sensoriales aptas: i.e., a tener experiencias sensoriales cuya veracidad manifiesta la competencia perceptiva relevante del sujeto.

Algo ya plausible por sí mismo gana ahora algo más de apoyo. Aunque una superficie parece claramente roja, uno puede tener razones para sospechar de la luz. Supongamos que son sólo las razones las que están descaminadas, en absoluto la luz. Uno podría entonces quedar perplejo cuando se le pregunte sobre el color de esa superficie. “Sin comentarios”, podría ser entonces la respuesta razonable. Plausiblemente, no sabes que la superficie es roja. ¿No ves sin embargo que es roja? Parece roja, después de todo, ya que ves su rojez bajo buena luz. ¿Quizás ves que es roja a pesar de no saber si es roja? Si esto es así, estamos ahora preparados para acomodar este hecho. Nuestro estado factivo de pre-conocimiento —la experiencia visual apta— lo hace de forma directa. Ves que la superficie es roja porque tienes la experiencia apta de que es roja, y esta experiencia no necesita estar acompañada por una creencia apta.

Se puede replicar que sólo es un mal uso del español el decir: “él *ve que* es roja sin saber que es roja”. Y de hecho soy consciente de tal lectura de “ve que”, y en general de “percibe que”, que involucra conocimiento. Con todo, desde otra lectura estas expresiones pueden no ser tan exigentes. Se podría, en este otro sentido, decir que “ves que *p*” a pesar de que rechaces la creencia de que *p* al estar engañado sobre la luz. En *tales* casos se puede argüir que ves que *p* sin saber que *p*. El español puede ser lo suficientemente flexible como para permitir un uso que involucra conocimiento del vocabulario perceptivo como es “ves que”, y también un uso que *no* involucra conocimiento³. Si esto es así, este último uso puede entonces no requerir más que la aptitud de la experiencia constitutiva del percibir.

Dicho esto, el problema más importante es si *existe* tal estado, el estado de tener experiencias aptas, no si está reconocido tal estado en una lengua como el español. Ese estado sería después de todo un estado de pre-conocimiento que puede establecer un hecho y proporcionar una garantía adecuada para ese hecho. Y sería un estado reconocible dentro de un enfoque

de la epistemología de la virtud que reconoce tener experiencias aptas y el creer apto como estados lógicamente independientes. Sólo el creer apto es equivalente al conocer. El conocimiento animal está constituido por creer apto, no por experimentar apto. El conocimiento visual de que una superficie vista es roja requiere la creencia apta de que es roja, i.e., una creencia cuya verdad manifiesta la competencia del creyente⁴. Y ahora la competencia visual involuagrada se puede entender como sigue.

Si gracias a su buena vista alguien cree aptamente que cierta superficie (especificada demostrativamente) es roja, entonces tiene una experiencia de la superficie vista (correspondientemente especificada) como si fuera roja, y en su caso esta experiencia es apta, i.e., su carácter verídico manifiesta la competencia del sistema visual del sujeto, su capacidad de producir resultados aptos. Sobre la base de esta experiencia apta, el sujeto se forma a continuación una creencia correspondiente de que la superficie vista es roja. Al proceder en ese modo, el sujeto ejercita una competencia para formarse creencias visuales. Y esto es la competencia manifiesta en la verdad de la creencia así formada.

Entre las razones de por qué se ha rechazado el enfoque tradicional del conocimiento como *creencia verdadera razonable de primera categoría* está el hecho de que eso no ofrece ninguna razón decisiva que autorice la creencia y permita una garantía adecuada. Se dice que el enfoque “primero el conocimiento” provee dicha razón, a saber, el conocimiento mismo. Para el enfoque “primero el conocimiento” (a diferencia del enfoque tradicional), el conocimiento no contiene (y ni siquiera entraña) creencia, así que puede servir como un estado epistémicamente anterior que autoriza la creencia. Por el contrario, nuestro enfoque de la virtud asegura ahora los mismos beneficios acomodando también un estado que autoriza. Y lo hacemos así a la vez que aceptamos que el conocimiento contiene creencia. Desde nuestro punto de vista, el estado que autoriza es el estado en el que se tienen experiencias aptas. Al basar una creencia perceptiva en una experiencia apta correspondiente uno autoriza esa creencia más allá de la mera justificación. Así, cuando en una fiesta veo *que cierta celebridad está en la sala* tengo una experiencia visual de como si ella estuviera en la sala, una experiencia cuyo carácter verídico manifiesta mi competencia visual relevante. Eso *no* es lo que pasa cuando bajo una luz tenue veo sólo su fotografía de tamaño real en una pared. Aquí mi experiencia *es* verídica, pero su carácter verídico *no* se debe a mi competencia visual (al manifestarla), sino sólo a su presencia en la sala por una asombrosa coincidencia fortuita⁵.

De este modo ganamos los beneficios supuestamente otorgados sólo por los enfoques que requieren razones factivas tales como el ver proposicional, el “ver que”. Pero hacemos eso mientras aceptamos también estados experienciales no factivos con contenido proposicional. Estos estados se admiten entre los factivos sólo cuando son aptos, sólo cuando su verdad ma-

nifiesta la competencia perceptiva del perceptor. Es verdad que un escéptico podría invitarnos a dar por sentado que cualquier manera de formar creencias basada en la experiencia debe ser infalible si quiere explicar cómo el perceptor sabe lo que percibe. Pero deberíamos rechazar su invitación. Está muy lejos de ser obvio, y parece simplemente implausible, que el conocimiento humano deba ser infalible de ese modo.

2. *Seguridad y aptitud*. (Esta parte responde a las preocupaciones de Juan Comesaña)

He aquí un ejemplo publicado por Juan Comesaña en contra de mi enfoque (una variante del que usa en su discusión en este simposio). Supóngase que John cuenta lo siguiente (el ejemplo aparece en “Unsafe Knowledge”. *Synthese* 146:3, 2005, pp. 393-402):

FIESTA DE HALLOWEEN: Hay un fiesta de Halloween en casa de Andy, y estoy invitado. La casa de Andy es muy difícil de encontrar, así que él contrata a Judy para que se sitúe en un cruce y dirija a la gente hacia la casa (el trabajo de Judy es decir a la gente que la fiesta es en la casa ubicada al final del camino de la izquierda). Sin que yo lo sepa, Andy no quiere que Michael vaya a la fiesta, así que también le dice a Judy que si ve a Michael debería decirle lo mismo que a todo el mundo (que la fiesta es en la casa ubicada al final del camino de la izquierda), pero tendría que llamar por teléfono a Andy para que la fiesta se traslade a la casa de Adam, a la que se llega por el camino de la derecha. Considero seriamente disfrazarme de Michael, pero en el último momento no lo hago. Cuando llego al cruce, le pregunto a Judy donde es la fiesta, y me dice que es al final del camino de la izquierda

Y supóngase que John tiene la siguiente respuesta intuitiva al ejemplo (que corresponde a la de Juan):

En este caso, después de hablar con Judy sé que la fiesta es en la casa ubicada al final del camino de la izquierda, y con todo podría muy fácilmente haber sucedido que yo tuviera la misma creencia sobre la misma base (el testimonio de Judy) sin que la creencia fuera verdadera. Esto es; en este caso sé que p pero mi creencia de que p no es segura; tengo un conocimiento inseguro.

En mi libro distingo de manera muy marcada entre seguridad, e incluso entre seguridad relativa a una base, y aptitud. Ninguna de ellas entraña la otra. Lo que se requiere para el conocimiento, incluso para el conocimiento animal, es aptitud, no seguridad. Así, si este ejemplo fuera problemático lo

sería porque en él hay conocimiento sin aptitud, o aptitud sin conocimiento. Pero nada de ello parece ser claramente así en el ejemplo de John/Judy.

Intuitivamente, se nos dice, John sabe donde se está celebrando la fiesta, incluso aunque su creencia sea insegura. Concedamos todo esto: que su creencia constituye conocimiento y también que es insegura (insegura sin más e incluso insegura relativamente a una base). Aún se mantiene en pie la pregunta: ¿es ésta una creencia apta? Sólo el hecho de que no sea apta sería problemático para la explicación de mi libro.

Así pues, por suposición John sabe donde se celebrará la fiesta después de hablar con Judy. Y su creencia, propongo, se deriva del ejercicio de una competencia cognitiva asentada parcialmente en él. ¿Manifiesta esa competencia la *corrección* de la creencia? ¿Puede su verdad ser relevantemente atribuida a esa competencia? Bien, ¿son las condiciones relevantes (que se mantienen a lo largo del tiempo) apropiadas para que lo siguiente sea verdadero de la competencia asentada en el “equipo” cuya acción (a lo largo del tiempo) resulta en la creencia de John: que la presencia o ausencia de esa competencia está determinada por la verdad o falsedad de los condicionales relevantes que desencadenan la manifestación? Ésta no es una pregunta fácil de contestar con respecto a una competencia que involucra trabajo en equipo y está extendida temporalmente tal como la que desemboca en que alguien sepa por medio de un testimonio.

En primer lugar, debemos considerar la competencia que se despliega en una secuencia de testimonios y desemboca en una creencia verdadera fiablemente formada. Dicha competencia tendrá muchas competencias componentes: quizás la percepción que estimuló la creencia que p en el primer miembro de la cadena testimonial, junto con las competencias ejercitadas posteriormente en la secuencia testimonial. Afortunadamente, puede que seamos capaces de dividir y responder. Considérese la competencia que John ejercita cuando confía en Judy y forma una creencia respecto de la localización de la fiesta. ¿Cuáles son las “condiciones apropiadas” para esa competencia? Podemos definir dichas condiciones como aquellas que se requieren para que la propia posesión de la competencia del receptor del testimonio esté determinada por si *sería suficientemente probable el que uno se formara una creencia correcta al confiar en el testimonio de Judy*.

Carezco de cualquier formulación completa de esas condiciones apropiadas. Pero es plausible que están presentes en el caso de Judy y John. Judy, la autora del testimonio, sabe después de todo donde es la fiesta, y habla con franqueza cuando da testimonio.

¿Bastaría quizás una formulación tan simple como la siguiente?

Si un testigo sabe la respuesta a la pregunta de si p , y habla francamente cuando dice que p , esto proporciona las condiciones en donde la capacidad que uno tiene de aprender si p , por medio del testimonio, está de-

terminada por sí, en la ausencia de cualesquiera fuerzas cognitivas contrarias (tal como un testimonio contrario), uno llegaría o no a la respuesta correcta a la pregunta basada en el testimonio del que testifica, de modo que si el autor del testimonio dijo que p uno llegaría a la respuesta de que p , y si dijo que $\text{no-}p$ uno llegaría a la respuesta de que $\text{no-}p$ ⁷.

Sin embargo, si el autor del testimonio no sabe, o si miente, o si se equivoca, entonces incluso si uno llegara a una respuesta incorrecta por confiar en él, esto no mostraría que uno carecía de la competencia relevante de aprender por medio del testimonio.

Ahora bien, la creencia de John es apta si y sólo si su corrección manifiesta una competencia asentada en él (como primera aproximación, esto es suficiente por ahora). Plausiblemente, John ejercita entonces una competencia epistémica basada en el testimonio para contestar correctamente a preguntas al creer a Judy, y que acierte sobre la localización de la fiesta manifiesta su competencia (al menos en parte, aunque por supuesto la competencia *completa* que explica más completamente por qué acierta tendrá que desplegar la cadena testimonial entera, y más aún)⁸.

3. *El problema escéptico de los sueños.* (Esta parte está dedicada a las cuestiones de Juan Comesaña y de Ángel García Rodríguez.)

Una preocupación sobre los sueños consiste en que no logro explicar por qué plantean un problema escéptico particularmente feo. Además, el problema es particularmente inquietante si (de acuerdo con Austin y Descartes) suponemos que existen marcas distintivas internamente accesibles de los estados de sueño basándose en las cuales nuestras creencias perceptivas de la vigilia adquieren una protección segura ante la posibilidad de que uno sólo esté soñando.

He aquí la dialéctica tal como yo la veo. Le concedo al escéptico que necesitamos una explicación de cómo podemos saber algo sobre el mundo externo basándonos en estados sensoriales internamente accesibles. Esto sucede en parte porque encuentro suficientemente plausible que mucho de lo que suponemos conocer perceptivamente sobre nuestro medio consideramos que lo conocemos basándonos en tales estados sensoriales. Sin embargo, de acuerdo con una concepción ortodoxa los sueños contienen estados internamente idénticos a tales estados sensoriales. Desde este enfoque, el lapso de nuestra vida interna que fundamenta una creencia perceptiva ordinaria es muy fácil de reproducir en un sueño. Así, desde este enfoque nuestras creencias perceptivas ordinarias no son suficientemente seguras, ni siquiera de un modo relativo a una base. Así pues podríamos muy fácilmente creer algo sobre una base interna muy similar, aunque fuera falsa nuestra creencia.

Hay al menos dos maneras de enfrentarse con este problema. Una consiste en desafiar la pretensión de similitud o indistinguibilidad internas (por ejemplo, siguiendo las líneas esbozadas por Austin o Descartes). Otra es decir que aun aceptando que la base experiencial podría muy fácilmente ser la misma, el soñar, pero no la vida de vigilia, pone suficientemente en entredicho la competencia para hacer uso de tales “datos” experienciales. De acuerdo con esto, podemos creer aptamente en la vida de vigilia, incluso si hubiéramos podido muy fácilmente haber estado soñando. El hecho de que hubiéramos podido tan fácilmente haber estado soñando no elimina la aptitud de nuestras creencias perceptivas en la vigilia. Soñar elimina competencias esenciales que, al manifestarse en la corrección de nuestras creencias perceptivas ordinarias, convierte a esas creencias en aptas. El carecer de tales competencias en esos mundos próximos no excluye, sin embargo, que uno las posea en el mundo real, ni que se manifiesten de la corrección de las creencias perceptivas reales, haciendo a éstas aptas, y, por ello, casos de conocimiento (animal).

Incluso si estamos equivocados al pensar que los flujos de experiencia que tenemos en la vigilia son internamente distinguibles de los flujos de experiencias que tenemos cuando soñamos (como pensaron Austin y Descartes), existe en cualquier caso una forma adicional en la que las creencias perceptivas de la vigilia pueden todavía ser aptas, y aptamente considerarse que son aptas, a pesar del peligro que proviene de la posibilidad de tener flujos de experiencia al soñar que sean intrínsecamente indistinguibles de los de la vigilia. La aptitud de la creencia perceptiva de la vigilia está todavía protegida, ya que soñar nos privaría de las competencias cognitivas relevantes que determinan aptitud, mientras que el peligro para la propia *competencia* no hace peligrar necesariamente la *aptitud* de una creencia cuya corrección se debe a esa competencia.

Una preocupación adicional sobre los sueños, sugerida por Ángel García Rodríguez, es que no puedo realmente evitar el escepticismo basado en los sueños si insisto en dejar abierta una concepción internista de la experiencia de acuerdo con la cual las experiencias verídicas y no verídicas son iguales ontológicamente y difieren sólo en que unas corresponden a la realidad externa mientras las otras no, como cuando sufrimos una alucinación, o cuando soñamos (al menos según la concepción ortodoxa de los sueños). La preocupación es que la última concepción nos compromete con la posibilidad siempre presente de que cuando tenemos una la experiencia sensorial, sin importar cuán rica sea, ésta podría ser sólo un caso de ilusión o alucinación. El escéptico gana, ya que somos incapaces de descartar esto. Para que nuestra experiencia nos dé conocimiento, incluso en casos de experiencia verídica, debemos ser capaces de descartar que nuestra experiencia sea sólo un caso de ilusión o alucinación.

En la parte 1 anterior he esbozado ya una explicación del conocimiento perceptivo que deja lugar para un estado factivo de experiencia sensorial (ver, oír, etc.; o, más generalmente: percibir) y podemos apelar a tales estados factivos para explicar cómo es que conocemos nuestro medio perceptivamente, cuando lo conocemos. Pero esto es compatible con el hecho de que tal estado factivo puede él mismo estar constituido por un estado no factivo de experiencia sensorial, un estado presente también en las alucinaciones, en las ilusiones, y, de acuerdo con la concepción ortodoxa, incluso en los sueños. Es compatible, además, con que tengamos mejor acceso epistémico introspectivo a la presencia del estado no factivo constitutivo que a la presencia de su correlato factivo constituido, cuando este último está de hecho presente. Considérese, pues, nuestra capacidad de adquirir conocimiento perceptivo de nuestro entorno por medio de dichas experiencias factivas y no factivas. Es implausible que nuestra capacidad de adquirir tal conocimiento exija que las competencias perceptivas por medio de las cuales accedemos a nuestro entorno sean competencias perfectas, infalibles, si es que van tener alguna eficacia epistémica. Éste es simplemente un estándar inapropiado, no realista, para los pobres humanos expulsados del paraíso. Por supuesto, las competencias basadas en estados factivos *si son* infalibles. La factividad de la base perceptiva lo asegura. Pero existe también otra clase de competencia esencialmente involucrada, a saber: la competencia perceptiva basada en estados experienciales *no factivos*. Ésta es la clase de competencia que puede dar cuenta de la aptitud de la experiencia falible, cuando es verídica. Es la clase de competencia que puede convertir una experiencia falible en apta, cuando la verdad o el carácter verídico de esa experiencia manifiesta la competencia del perceptor. Está claro que *esta* clase de competencia puede ser falible. Necesita sólo ser suficientemente fiable para ser epistémicamente efectiva. El hecho de que los humanos estemos inevitablemente sujetos a ilusiones perceptivas, el hecho de que nuestro mismo sistema visual garantice tales fracasos, no nos priva de un nivel impresionantemente alto de fiabilidad perceptiva, suficiente para fundamentar la experiencia sensorial y la creencia perceptiva aptas.

4. La acción epistémica. *¿Existe tal cosa? ¿Cuál es su naturaleza y lugar?* (Esta parte responde a las preocupaciones de Fernando Broncano y Jesús Vega, y de Manuel de Pinedo e Hilan Bensunsan.)

La acción animal no requiere elección voluntaria o deliberada. Incluso los animales inferiores poseen sus acciones de maneras no abiertas a lo inerte. El canto rodado rueda colina abajo; esto es algo que hace, pero no como un agente. Aunque la acción de las hormigas y las abejas no se derive de ninguna elección o deliberación consciente, sigue siendo evaluable teniendo en cuenta lo bien que cumplen sus funciones relevantes. Sucede lo mismo en el

caso de una creencia humana que responde instantáneamente a una estimulación sensorial abrumadora: desencadena seguramente una actuación evaluable, incluso si no se trata de una elección voluntaria, o no se trata de elección alguna; es no obstante evaluable, aunque sólo lo sea teniendo en cuenta lo bien que cumple su función relevante de detección de la verdad. Compatiblemente con esto, podríamos incluso aceptar que hay un estado de conciencia visual derivado directamente del estímulo visual, un estado que inunda el procesamiento central del sujeto, de modo que el resultado es inevitablemente un alto grado de confianza, por encima del umbral de la creencia fiable. No hay evidencia alguna para hablar aquí de una elección consciente, voluntaria o deliberada. Con todo, hay aquí algún nivel de acción racional. El agente epistémico posee su creencia, una creencia que mantiene por una buena razón perceptiva, y también por una razón más completa que contiene a la razón local mientras esté libre de estados internos que la derroten.

La afirmación es diferente de la creencia. Es un acto sujeto a un control voluntario mayor de lo que lo está la confianza que se eleva sobre un umbral para constituir el estado de creencia. La afirmación desempeña un papel en el razonamiento y en la argumentación conscientes. Se da en dos variedades, la de la declaración pública y la del juicio privado. Cualquiera de las dos formas está amplia y extensivamente bajo el control del agente. Con estos actos entramos en epistemología dentro de un reino más alto de libertad, análogo y continuo con el reino de libertad relevante para la acción evaluable moralmente.

Sin embargo, a diferencia de la confianza a varios niveles estos actos son mayormente voluntarios incluso en el primer orden, donde consideramos cómo juzgar sobre asuntos de primer orden. La preocupación de primer orden podría relacionarse con nuestro entorno físico o social inmediato o reciente, o con la ciencia, la historia, la geografía, la política, la religión, o la filosofía. (La preocupación de segundo orden versa sobre las de primer orden.) La afirmación pública es por supuesto tan voluntaria como lo es la acción en general, y la afirmación privada es similarmente voluntaria, si bien de manera no tan clara o extensiva.

Con el ascenso al metanivel, se nos libera de restricciones sobre juicios y creencias de primer orden. Al considerar si hemos de aceptar tales juicios o creencias como manifestaciones de competencia completa ya no somos marionetas de las fuerzas sensoriales. Podemos unirnos al escéptico en relajada deliberación por encima del torbellino de la sensación y la emoción. Ahora podemos razonablemente suspender el juicio de segundo orden para considerar la pretensión razonada del escéptico de que *carecemos* de la competencia completa que se requiere para el juicio o creencia aptos de primer orden. La razón puede por supuesto *forzar* eventualmente el juicio antiescéptico de que somos de hecho completamente competentes en el primer nivel. Pero tal compulsión racional parece tan compatible con la verdadera libertad como lo es el resultado similar de la reflexión moral.

Merece la pena subrayar que nuestra libertad racional bien podría abarcar no solo los juicios de segundo nivel respecto de si una creencia de primer nivel es o no verdadera y aceptable. Puede abarcar también la propia opción de primer nivel, la opción de si afirmar o no la proposición de primer nivel, o de si emprender conscientemente una acción racional alternativa, a saber: suspender el juicio conscientemente. Plausiblemente, el juicio de segundo nivel puede influir, y de hecho influirá, sobre qué opción tome uno, y sobre qué opción debería uno tomar, en el primer nivel. Sin embargo, queda abierta la cuestión de cuán extensivamente pueden afectar tales acciones racionales a nuestros estados de creencias de primer nivel, donde se entiende que una creencia tiene sus implicaciones funcionales, y puede permanecer en su lugar incluso cuando se repudia a nivel consciente y racional. Es útil considerar aquí el caso de alguien con prejuicios profundos que rechaza a nivel consciente superficial.

En cualquier caso, supóngase que procedemos racionalmente hacia una opinión asentada sobre si, pongamos por caso, el mundo en derredor nuestro existe independientemente de nuestras mentes. Supóngase que optamos conscientemente por responder afirmativamente a esta pregunta, sobre una base racional. En este caso, habremos alcanzado un nivel más alto, muy por encima del nivel animal de creencia de que existen manos, de que aquí, enfrente nuestro, hay una mano, etc., una creencia sobre la cual no podemos ejercer dominio voluntario alguno. En ese nivel más alto y reflexivo se encuentra nuestra afirmación voluntaria en el habla o en el pensamiento, y también el estado residual, la disposición de afirmar eso mismo si nos lo planteamos en ocasiones posteriores. De nuevo, este nivel adicional puede tener o no un efecto substancial sobre el nivel animal inferior. Aquí hay seguramente un espacio para la variedad. Algunas creencias animales pueden resistirse obstinadamente a cualquier esfuerzo racional de ser modificadas, pero otras, especialmente las creencias sociales y prudenciales imbuidas en nosotros por nuestra cultura, pueden estar muy substancialmente sujetas a modificación mediante un escrutinio crítico. Piénsese solamente en cuán fuertemente pueden afectar las modas y tendencias al sentimiento y la opinión, y en cuán maleables resultan ser éstos. Es verdad que tienden a cambiar de nuevo bajo la presión social, no bajo el escrutinio crítico, pero esto parece lejos de ser inevitable o universal^{9,10}.

5. *La distinción entre los dos niveles de conocimiento, el animal y el reflexivo.* (Esta parte está dedicada a las cuestiones de Ángeles Eraña.)

Los comentarios de Ángeles Eraña provienen de una escuela de pensamiento de acuerdo con la cual nosotros, los humanos, formamos creencias en concordancia con dos conjuntos de disposiciones. Un conjunto deriva de la adaptación, y está dirigido a la supervivencia de la especie. El otro conjunto

involucra la aplicación de reglas racionales derivadas de la lógica y la teoría de probabilidad. Esto se usa a continuación para implementar una distinción entre dos clases de conocimiento. Las creencias formadas por medio de buenas reglas del primer género pueden constituir entonces conocimiento animal, mientras que las formadas por medio de buenas reglas del segundo género constituyen conocimiento reflexivo.

Podemos por supuesto distinguir entre (a) *creencias pragmáticamente eficientes*, que promueven varios fines que podríamos tener, o que podría ser importante que tengamos, o que podrían ser cruciales para la supervivencia o el desarrollo humanos, etc.; y (b) *creencias epistémicamente bien formadas*, aquellas formadas sobre la base de evidencia apropiada, o por medio de las facultades cognitivas fiables por lo que respecta a la verdad, etc. Pero parece gratuitamente desorientador el categorizar a las creencias pragmáticamente eficientes, y precisamente *por ello*, como instancias de conocimiento. Podrían seguramente ser casos de conocimiento, pero si lo son lo es por razones diferentes de su promoción de nuestros fines pragmáticos. Los pacientes de un hospital no “saben” que van a sanar, si esto es algo que creen en contra del pronóstico de los médicos, los informes de laboratorio, etc., incluso si el que lo crean ayuda substancialmente a su recuperación. (Por supuesto, si tienen buenas razones para creer que el creer eso *ayudará* substancialmente a que sanen, entonces este hecho *adicional* puede proveerlos de la razón cognitiva requerida para la justificación epistémica; *pero no en caso contrario*, lo cual es suficiente para refutar el pragmatismo que está bajo examen).

Así, las dos clases de conocimiento, el animal y el reflexivo no se diferencian en que uno esté sujeto a mera normatividad pragmática mientras el otro está sujeto a una normatividad más propiamente epistémica. No; si cuentan ambos como casos genuinos de conocimiento, entonces ambos deben estar sujetos a una normatividad epistémica de algún tipo. Esto quiere decir que ambos deben implicar alguna conexión apropiada con la verdad. Como mínimo ambos deben ser creencias verdaderas. Además, ambos deben derivarse de una competencia epistémica y, lo que es más, su corrección debe manifestar tal competencia. Esto equivale a decir que incluso el conocimiento reflexivo debe contar como mínimo como conocimiento animal. Pero el conocimiento reflexivo es más que eso^{11, 12}.

NOTAS

¹ En un sentido amplio según el cual incluso un termostato “actúa” bien o defectuosamente.

² De acuerdo con mi diccionario, ‘competencia’ en un sentido amplio equivale a “adecuación,..., efectividad”, o a ‘la capacidad de hacer algo bien o efectivamente’. En este sentido un termostato puede ser competente en tanto que termostato.

³ Para un fenómeno similar, compárese cómo Macbeth “ve” una daga enfrente de él: en un uso él la ve, en el otro no ve tal cosa.

⁴ Por lo cual nos oponemos a la versión radical del “primero el conocimiento” de acuerdo con la que el conocimiento no exige creencia.

⁵ Alguien podría usar ‘verídico’ para identificar precisamente el concepto que represento mediante el término ‘apto’, en tanto que aplicado a la experiencia. Accedería gustosamente a ese cambio, y buscaría algún otro término para el concepto de una experiencia cuyo contenido es verdadero.

También, puede ser que para acomodar algunos rasgos sutiles de los contenidos demostrativos de nuestras experiencias visuales, necesitaríamos un caso más elaborado que el mero caso de una fotografía a tamaño real en una pared. Más bien podríamos apelar a un holograma de la celebridad colocado en el mismo lugar que ella, mientras uno ve sólo el holograma y no a la propia celebridad.

⁶ Los condicionales desencadenantes de la manifestación asociados con esa competencia completa y compleja asentada socialmente serán condicionales complejos con antecedentes múltiplemente conjuntivos, ya que muchos desencadenantes serán secuencialmente relevantes cuando vamos desde el *input* inicial (digamos un *input* perceptivo) siguiendo todo el camino hasta la creencia *output* final por parte del receptor final. Así, el que la competencia socialmente asentada esté relevantemente presente en relación con este lapso vendrá determinado por sí, en los diversos momentos relevantes de la secuencia que constituye el lapso, las condiciones son apropiadas para la presencia o ausencia de la subcompetencia relevante que viene determinada por la suficiente verdad o falsedad de sus condicionales asociados.

⁷ Sin embargo, la formulación final necesitará tomar en cuenta objeciones bien conocidas que se deben a Jennifer Lackey; quizás sería mejor exigir sólo como apropiada la condición de que el testimonio sea apto: i.e., que el autor del testimonio hable aptamente cuando dice que *p*.

⁸ Debo decir que el funcionamiento del testimonio como una fuente epistémica parece substancialmente más complicado de explicar que el de otras fuentes genéricas familiares como la percepción o la memoria. El cómo el testimonio nos pone en contacto con la verdad parece mucho más complejo, al menos cuando permanecemos en el nivel personal que interesa al epistemólogo (por comparación con transmisiones neuronales subpersonales y otras cosas por el estilo).

⁹ Esto parece un área potencialmente fértil dentro de un subcampo de la filosofía experimental que ya se cultiva muy intensamente.

¹⁰ Estoy de acuerdo con Bensusan y de Pinedo en que la perspectiva de primera persona es importante, y en que formar creencias basadas en la imitación de lo virtuoso, ya sea el propio avatar real o imaginado, es insuficiente, y puede incluso equivaler a una deplorable pérdida de la propia autonomía racional. Nada en mi libro debería sugerir lo contrario. Estoy de acuerdo, además, en que el conocimiento reflexivo se puede defender de un ataque escéptico, de un ataque basado en sueños y de un ataque basado en las situaciones más radicales de tipo Cerebro en Cubeta y del tipo del Genio Maligno. En el libro intento proporcionar tal defensa con algo de detalle.

¹¹ ¿Qué más? ¿Y cuán diferente es este factor adicional? Sobre este punto me retrotraería a mi cuarta respuesta que aparece más arriba.

¹² Considérense nuestras creencias modulares o el modo en que se nos presentan las cosas, y las “inferencias” rápidas, irreflexivas y reflejas de las cuales se dice

que se derivan. ¿Existe alguna evidencia de que dichas inferencias son siempre, o incluso la mayoría de veces, o incluso *alguna vez*, substancialmente poco fiables? Confieso ignorar cualquier evidencia de este tipo. Además, si se *mostrase* que cualquier inferencia de este tipo es suficientemente poco fiable, ésta parecería perder su eficacia epistémica, que no equivale a decir que no pudiera conservar gran cantidad de eficacia pragmática. Todavía existe una diferencia bastante grande, incluso una diferencia de género, entre tales inferencias modulares cuyas “conclusiones” son inclinaciones a creer, o presentaciones de las cosas, y los juicios del tipo *coeteris paribus* que imponen un equilibrio adecuado entre tales presentaciones, una vez que se les ha dado sus propios pesos respectivos. Esto último parecería implicar una reflexión que va más allá de las presentaciones modulares animales al requerir una valoración adecuada de las competencias modulares relevantes y de la situación del sujeto que reflexiona. La razón es siempre, como mínimo, un compañero silencioso en la formación de las creencias de un sujeto racional, un compañero cuyo mismo silencio puede pesar en la propiedad epistémica de la creencia formada.

[Traducción de PABLO DOMENECH DE LA LASTRA]