

Quaderns de filosofia i ciència, 34, 2004, pp. 41-59.

RASTREO, COMPETENCIA Y CONOCIMIENTO ¹

Ernest Sosa

Brown University y Rutgers University

DADO un hecho $\langle f \rangle$, ¿qué es necesario para conocerlo? ¿Qué es necesario, aparte de creer que se ha dado, $CR(f)$, o incluso de creerlo justificadamente, $CR(f)$ y $J(f)$?² Son varios los modos en los que los epistemólogos se han vuelto externistas sobre esta cuestión, si bien todos ellos coinciden en considerar insuficiente la justificación que tradicionalmente se deriva de la experiencia y la razón. Los externistas han complementado o reemplazado esa justificación con requisitos ‘externos’ que van más allá de los contenidos en la mente del sujeto y más allá de las relaciones meramente lógicas o evidenciales entre las proposiciones. En lo que sigue, esbozaré y examinaré algunas versiones de ese planteamiento y defenderé una en particular.

A. EL EXTERNISMO MÁS SIMPLE

He aquí dos versiones preliminares de ese externismo:³

- (1) $C(f)$ sii $CR(f)$ está causalmente vinculado con el hecho $\langle f \rangle$.⁴
- (2) $C(f)$ sii $f \ \& \ CR(f)$ & el sujeto ‘rastrea’ la verdad con respecto a $\langle f \rangle$, es decir, $f \rightarrow CR(f)$, y $f \rightarrow CR(f)$.⁵

¹ Este artículo descansa en parte en el planteamiento (aunque en general va más allá del mismo) que presento en “How Must Knowledge Be Modally Related to What is Known?” en el volumen en honor a Sydney Shoemaker, *Philosophical Topics* (1999), ed. por Richard Moran, Alan Sidelle y Jennifer Whiting.

² Aquí, y en lo que sigue, suprimiré las referencias al sujeto y al tiempo, de manera que, por ejemplo, ‘ $CR(p)$ ’ representa la creencia de que p para el sujeto S en el tiempo t ; y, de manera similar, para ‘ $C(p)$ ’, ‘ $J(p)$ ’ y, más adelante, ‘ $I(p)$ ’.

³ El planteamiento (1) lo defendió Alvin Goldman en algún momento; el planteamiento (2) corresponde a Nozick.

⁴ Donde el vínculo puede ser de una de las dos clases siguientes: hecho-causando-creencia o hecho-y-creencia-ambos-compartiendo-una-causa.

⁵ Esta es una primera aproximación. Un tratamiento más completo apela también al ‘método’ usado para adquirir o mantener la creencia; pero nuestra crítica parece que se aplica también a esa versión más elaborada. (Aquí ‘ $p \rightarrow q$ ’ es una abreviatura de ‘no sería el caso de que p si no fuese el caso de que q ’; o podríamos estipular que en nuestra manera de usarlo equivale a ‘que p implica subjuntivamente que q ’; la idea es que el hecho de que sea el caso de que p ofrece alguna garantía, aunque no una garantía absoluta, de que también sea el caso de que q . La garantía es tan débil como la ofrecida por la verdad de “Si

Ambas propuestas son problemáticas. Respecto a (1), está el ejemplo de los graneros: ⁶ aunque la causa de tu creencia de que allí hay un granero sea una buena vista en buenas condiciones lumínicas de un granero real, eso no es conocimiento si, sin tú saberlo, es el único granero verdadero en un territorio lleno de decorados de granero. En lo que respecta a (2), implica que, incluso cuando alguien sabe que p , uno no puede nunca saber que no está equivocado en creer que p . ⁷

La propuesta (2) usa la noción de rastreo de Nozick. Una ligera modificación de tal rastreo da lugar a un modo sustancialmente diferente de dar cuenta de las intuiciones externistas. El rastreo cartesiano y el nozickiano son ambos binarios: cada uno requiere la satisfacción de dos condicionales. Coinciden en exigir que $p \rightarrow CR(p)$, si bien el rastreo-N nozickiano también exige que $\neg p \rightarrow \neg CR(p)$, mientras que el rastreo-C cartesiano exige más bien que $CR(p) \rightarrow p$ (Estos contrafácticos no son equivalentes, pues los condicionales subjuntivos no se contraponen). El rastreo-C tiene ventajas interesantes: cuando se convierte en una condición necesaria para el conocimiento, *no* implica, por ejemplo (mientras que el rastreo nozickiano *sí*), que, a pesar del hecho de que uno nunca fuese capaz de conocer que *está equivocado al creer que p* (simplemente intenta rastrear *eso*), uno podría sin embargo seguir conociendo *que p* (pues se puede rastrear esto, a pesar de que nunca se pueda rastrear lo otro).

B. DUDAS ACERCA DEL RASTREO

Nuestra alternativa al rastreo nozickiano es ‘cartesiana’ porque concuerda con la combinación de auto-indicación e infalibilidad distintiva del acceso privilegiado cartesiano. ⁸ Aunque el rastreo cartesiano sirve así para explicar el acceso a los propios estados mentales mientras ocurren, todavía queda por ver si pueden heredar razonablemente la ambición del rastreo nozickiano de servir como tratamiento general del conocimiento. Y, de hecho, el rastreo-C no parece que pueda escapar a todas las dudas que afectan al rastreo-N, como se muestra por ejemplo en las dos que siguen.

Problema. No rastreas-C que un pájaro pasa volando junto a tu ventana, pues fácilmente eso podría haber ocurrido sin que tú te dices cuenta (bastaría, por ejemplo, con que hubieses estado mirando en una dirección inadecuada). Pero cuando alguien ve un pájaro que pasa volando, sabe que el pájaro está haciendo eso, incluso si no rastrea-C ese hecho.

Cuestión. Los fiabilistas entienden el conocimiento como creencia verdadera adquirida o mantenida mediante un proceso fiable. ¿Tiene el rastreo-C alguna ventaja sobre tal fiabilidad como requisito del conocimiento?

Para el examen de estos asuntos conviene tener presentes algunos ejemplos adicionales:

soltase ahora este lápiz (mantenido en alto y sin apoyo, etc., en un contexto efectivo de habla), se caería”. Un comentario de Carl Ginet me ha llevado a presentar esta formulación inglesa mejorada del condicional material $p \rightarrow q$.

⁶ Citado por el propio Goldman.

⁷ Intente colocar la forma proposicional *que uno está equivocado en creer que p* en la parte derecha de (b).

⁸ Este punto ha sido explicado y desarrollado muy lúcidamente por Sydney Shoemaker en un trabajo reciente. Ver Parte I de su *The First Person Perspective and Other Essays* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), especialmente el capítulo 3, ‘First Person Access’.

1. Crees que son las 3 de la tarde por lo que ves en tu reloj. Aunque tu reloj (electrónico) es normalmente fiable, en esta ocasión alguien ha conseguido controlarlo a distancia de tal manera que marca el número que sale al lanzar un dado. Cuando el dado muestra el 3, esa persona hace que el reloj marque las 3 (que por pura coincidencia es el tiempo correcto), aunque, si al lanzar el dado no hubiese salido el 3, el controlador habría intervenido y habría hecho que el reloj marcara en consonancia con el dado. Aquí el requisito de rastreo explica por qué no sabes, pero la ‘creencia verdadera adquirida o mantenida mediante un proceso fiable’ puede tener algún problema. De hecho, el proceso epistémicamente relevante mediante el que adquiero mi creencia (mirar la hora en un reloj electrónico, etc.) es ciertamente fiable (aunque no infalible), por tanto mi creencia parece que ha sido adquirida en este ejemplo mediante un proceso fiable y, sin embargo, no es conocimiento.

2. Un controlador (diferente) permite que el reloj funcione fiablemente durante tres segundos cada año y tú miras el reloj precisamente en el intervalo favorable, aun así parece que no por eso conoces.

3. Una pantalla en la que se reproduce un video se convierte, de vez en cuando y muy brevemente, en una ventana que nos ofrece una buena vista del paisaje. Si tú tienes la impresión de que se trata de una ventana que te permite en todo momento acceder a ese paisaje, ¿conoces sólo de vez en cuando? ¿Sólo cuando se convierte brevemente por un instante en una ventana? Supongamos, por el contrario, que el reproductor de video se pone en marcha por una instante y, durante ese instante seleccionado azarosamente, aparece accidentalmente una escena en la ventana/pantalla de video que coincide con el paisaje que hay detrás (por ejemplo, estás en un tren que atraviesa un terreno que está cambiando rápidamente). Aquí de nuevo, “tomar en serio lo que parece que estás viendo a través de la ventana” parece en general un método fiable (dado que el instante presente ha sido seleccionado al azar como el instante en el que el reproductor de video ha sido conectado y encendido). Intuitivamente, tú no conoces el paisaje que hay detrás, a pesar de la precisión impecable de tus creencias.

Si compartes estas intuiciones, hay dos modos de explicarlas: (i) con el primer Goldman, mediante el requisito de que la creencia relevante debe derivar causalmente de la verdad de su contenido (el paisaje que hay detrás, por ejemplo), (ii) a través del requisito nozickiano de que la creencia debe rastrear-N la verdad de su contenido,⁹ o (iii) a través del requisito de que la creencia debe rastrear-C la verdad de su contenido. Incluso, si de todos estos el rastreo-C fuese el mejor, ¿sería suficientemente bueno?

C. CONOCIMIENTO ANIMAL Y RASTREO DEPENDIENTE

El conocimiento animal exige una creencia que sea “apta”, de tal manera que no sea correcta por accidente sino porque rastrea la verdad en el siguiente sentido:

Rastrear. Uno rastrea la verdad, *directamente*, al creer que p SII uno cree que p sii fuese el caso de que p, es decir, creería que p si fuese el caso de que p, y sólo si así fuese.¹⁰

⁹ Sin embargo, estas no son las posiciones finales ni de Goldman ni de Nozick.

¹⁰ Este es el rastreo cartesiano y no el nozickiano, pues este último no exige que uno crea que p sólo si fuese el caso de que p, sino más bien que si no fuese el caso de que p, entonces uno no creería que p. Esto es lo que lo defiendo en mi “‘Postscript’ to ‘Proper Functionalism and Virtue Epistemology’” en J. Kvan-

Si estuvieses adecuadamente constituido y en el entorno apropiado, podrías tener también la habilidad de rastrear cierto espectro cuando mantuvieses una relación apropiada con los hechos en tal espectro. Una buena vista puede relacionarte con el color y la forma de una superficie que está frente a ti (cuando no está demasiado lejos, se encuentra bien iluminada, sin ocultar, etc.) de tal manera que para cualquier proposición relevante $\langle p \rangle$ sobre el color o la superficie, creerías que $\langle p \rangle$ si fuese el caso de que p.¹¹ A menudo hay más de una manera de rastrear la verdad: puedes oír un repiqueteo de campanas, por ejemplo, sin ver las campanas, o podrías verlas repicar sin oírlas.

Si veo que un pájaro pasa volando, pero sólo porque justo en ese momento miro por la ventana, lo que fácilmente podría no haber ocurrido, ¿me coloco por ello en una situación en la que el pájaro pasaría volando ahora si yo lo creyese? Por supuesto que no; podría fácilmente haber estado mirando en la dirección equivocada. Incluso, cuando estoy mirando en la dirección adecuada, en la medida en la que pudiese muy fácilmente haber estado mirando en otra dirección, sigue siendo demasiado fácilmente posible que el pájaro hubiese volado sin que yo lo hubiese visto; en tal caso *realmente* sé algo cuando miro por la ventana que *no* rastreo: que el pájaro pasa volando. Rastrear directamente no puede ser, por tanto, condición necesaria de conocer.

Podría pensarse que este problema se evita mediante una relativización estratégica. Así, el sujeto cognoscente *creería* que p si $\langle p \rangle$ fuese un hecho con el que estuviese relacionado apropiadamente. La relación relevante del observador de pájaros, por ejemplo, podría ser la de mirar en determinada dirección con una línea de visión sin obstrucciones, etc.¹² Este tipo de requisito da cuenta aparentemente del ejemplo de Russell en el que un reloj se ha detenido exactamente 24 horas. *Relativo a su estar detenido*, es falso que uno *adquiriría* creencias verdaderas mirando el reloj; pero, relativo a su funcionamiento, sería ciertamente una fuente de verdad.

Así podemos introducir por pasos un concepto de rastreo dependiente como el siguiente. Primero propondríamos una especie de condicional relativizado:

Relativo a $\langle r \rangle$, sería el caso de que p si fuese el caso de que q

definido del siguiente modo:

$\langle r \& p \rangle$ sería el caso sólo si $\langle q \rangle$ fuese el caso, y $\langle r \& q \rangle$ sería el caso sólo si $\langle p \rangle$ fuese el caso.

A partir de aquí podemos definir concepciones más complejas del rastreo:

Rastreo relativizado. Alguien rastrea la verdad, *relativamente al hecho $\langle r \rangle$* , al creer $\langle p \rangle$ SII relativo al hecho $\langle r \rangle$, creería $\langle p \rangle$ si fuese el caso de que p.

vig (ed.), *Warrant in Contemporary Epistemology* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1996), pp. 271-280.

¹¹ Ahora, y en lo que sigue, ' $\langle p \rangle$ ' es una abreviatura de 'la proposición de que p'.

¹² Compárese con la exigencia de Plantinga para la garantía de una creencia CR de que se haya formado por un ejercicio E de los poderes cognitivos (o las virtudes intelectuales) en un mini-entorno MEGR favorable para tal ejercicio, es decir, un entorno tal que si S tuviese que formarse una creencia por medio de E en MEGR, S se formaría una creencia verdadera. Cfr. su "Warrant and Accidentally True Belief", *Analysis* 57 (1997): 140-45; p. 144.

Rastreo dependiente. Alguien rastrea la verdad, *dependiendo del hecho* <r>, al creer <p> SII (a) uno no rastrea directamente la verdad al creer eso, pero (b) uno rastrea la verdad relativamente al hecho <r> al creer eso.

¿Qué ocurre si el reloj está funcionando sólo por accidente? Supongamos que el demonio lo pone en hora a intervalos arbitrarios y lo deja funcionar por tres segundos. Sin embargo, los intervalos de tres segundos en los que el reloj funciona son raros, ocurren quizá una vez cada semana. En esos momentos el reloj nos proporcionará creencias verdaderas, pero no conocimiento y, por tanto, tampoco una garantía suficiente.

Otro ejemplo. Desde una habitación oscura uno puede mirar al paisaje a través de la ventana. Sin embargo, supongamos que la ventana se convierte esporádicamente en una pantalla opaca en la que un reproductor de video muestra un espectáculo que casi nunca mantiene relación alguna con el paisaje. Sólo una vez, por casualidad, el espectáculo coincide con lo que ocurre fuera. Cualquiera que confunda la pantalla con una ventana transparente apenas podría conocer en ese preciso instante a través de creencias que son milagrosamente verdaderas. ¿Qué ocurriría si, en vez de que la pantalla coincidiera con la escena, el video/pantalla se desconecta aleatoriamente por un instante, permitiendo que se vea a través de la ventana que es ahora transparente? Las horas de ilusión difícilmente pueden enmarcar los dos lados de un instante de conocimiento, incluso si ambas se producen sin interrupciones, *especialmente* si se producen de ese modo.

Los sujetos que confían en el reloj o en el video/ventana carecen de conocimiento porque no saben de una manera suficientemente sensible cuándo creer, cuándo descreer y cuándo suspender el juicio. Pueden ser engañados demasiado fácilmente, tendrían creencias incorrectas demasiado fácilmente en demasiadas circunstancias similares que no discernirían apropiadamente. El observador del reloj se confundiría demasiado fácilmente acerca de la hora, como ocurriría con el sujeto en la habitación oscurecida acerca del paisaje que hay detrás.

Comparemos a estos desafortunados con la perceptora que ve pasar un pájaro volando. Está en lo correcto sólo por accidente, pero esto no excluye el conocimiento. ¿Por qué no? Porque ella está en sintonía con los factores cuya presencia combinada favorece su conocimiento. Si faltase esa combinación, el sujeto suspendería responsablemente su asentimiento. En esto, la situación de los desafortunados es diferente: el observador del reloj continuaría confiando en el reloj incluso cuando estuviese parado, lo que podría ocurrir demasiado fácilmente; quien percibe a través de la ventana que es accidentalmente transparente, creería todavía incluso cuando la ventana se ha convertido en una pantalla controlada por un video, lo que de nuevo podría haber ocurrido demasiado fácilmente.

Los sujetos favorecidos responden a lo que les pone en contacto con la verdad, a diferencia de los desafortunados. Los sujetos favorecidos no sólo rastrean dependiendo de la combinación relevante de factores; además, creen lo que creen guiados específicamente por esos factores, lo que no es verdad de los desafortunados. El creer en el reloj cuando sucede que milagrosamente está funcionando, no está guiado, entre otras cosas, por el funcionamiento del reloj, ni la creencia desde la habitación oscurecida es guiada, entre otras cosas, por el acceso del sujeto a través de la ventana esporádicamente transparente. Por el contrario, al creer de ese modo, estos sujetos no están respondiendo a los factores que por azar colaboran en su rastreo, pues lo que guía su creer no es la presencia real de esos factores –incluyendo la transparencia de la ventana o el funcionamiento del reloj– sino sólo su *parecer* que están presentes. Los suje-

tos creen como lo hacen guiados por la apariencia de una ventana transparente ante ellos o por el funcionamiento de un reloj (en combinación con otros factores). Sin embargo, en esas circunstancias *no* rastrean la verdad *dependiendo* de tales apariencias. En cada caso las apariencias hubiesen podido permanecer demasiado fácilmente y con ellas la creencia, incluso cuando la creencia hubiese sido falsa. Por ello los sujetos no rastrean dependiendo de las apariencias, aunque son las apariencias las que guían su creer. En cuanto a las combinaciones de factores de los que depende su rastreo, ninguno de ellos guía su creer. Esta divergencia entre los factores de los que depende su rastreo y los factores que guían su creer ayuda a explicar por qué no llegan a conocer, o al menos eso es lo que sugiero. Para rastrear a través de una virtud al creer que *p*, uno debe rastrear la verdad ya sea directamente ya sea dependiendo de factores que debidamente combinados guían su creer.

D. LAS FUENTES Y SUS SUMINISTROS

Tradicionalmente se ha dicho que el conocimiento tiene ‘fuentes’ tales como la percepción, la memoria y la inferencia. Se dice que las fuentes epistémicas proporcionan ‘suministros’ que podemos o no aceptar. Nuestros sentidos pueden proporcionarnos, acerca de dos líneas adyacentes, el suministro de que una es, por ejemplo, más larga, pero se trata de un suministro que los que conocen la ilusión de Müller-Lyer rechazan.

Un suministro $\langle p \rangle$ a un sujeto *S* es un ‘decir’ de *p* del que *S* es testigo. Fuentes distintas se correlacionan con diferentes maneras en las que puede decirse que *p*. Alguien lo puede decir literalmente, por supuesto, en persona o por escrito, y *S* puede oírlo o leerlo. Si, además, podemos creer a nuestros ojos o a nuestros oídos, es porque nos dicen cosas. Tenemos la experiencia visual o auditiva de como si *p*. Normalmente aceptamos tales suministros de nuestros sentidos, a menos que detectemos algo adverso. Cuando alguien o algo nos dice que *p*, normalmente sabemos quién o qué está haciendo eso. Podemos decir al menos que cierta voz o cierto fragmento escrito está haciendo eso, o que nos parece *ver* repicar las campanas o, más bien, *oír* su repique, etc.

Así concebidos, los suministros constituyen el reino de lo ostensible: percepciones ostensibles, recuerdos ostensibles, conclusiones ostensibles, intuiciones ostensibles y cosas así. Podemos creer o no a nuestros ojos o a nuestros oídos, podemos o no confiar en nuestros sentidos, en nuestra memoria, en nuestros cálculos o en otros modos de razonamiento.

En virtud sobre todo de la constitución de un sujeto y de su posición respecto al hecho $\langle p \rangle$, y del ámbito en el que se inscribe tal hecho, un suministro a ese sujeto puede o no rastrear la verdad de si *p*. Podríamos decir que son sobre todo tales factores los que determinan si $\langle p \rangle$ será o no suministrado a *S* si y sólo si es verdadero. Un sujeto en posesión del concepto de dolor de cabeza introspeccionaría ostensiblemente que ha sufrido un dolor de cabeza si y sólo si él y este suministro de la introspección rastreasen *directamente* la verdad que suministra. A diferencia de la percepción, la introspección no necesita de ningún médium, por lo que rastrea sin ayuda de ninguna relación especial entre el sujeto y su dolor de cabeza, excepto por el hecho de que es su dolor de cabeza. En la percepción, por el contrario, un sujeto sólo rastreará porque el sujeto se encuentra en la posición adecuada. Si percibo ostensiblemente que un

pájaro pasa volando, este suministro rastreará la verdad que suministra sólo dependiendo de mi mirar en la dirección oportuna. Mi percepción ostensible del vuelo del pájaro junto a mi ventana no rastrea *directamente* la verdad (de que el pájaro ha pasado volando). Realmente, no percibiría ostensiblemente eso a menos que el pájaro *pasase* volando, excepto en la posibilidad, entonces remota, de una ilusión, una alucinación o un escenario escéptico. Sin embargo, un pájaro podría fácilmente haber pasado volando sin que yo lo percibiese ostensiblemente. Esa es la razón por la que mi percepción ostensible no rastrea directamente la verdad de su contenido. Sin embargo, rastrea esa verdad *dependiendo* de mi mirar por la ventana, etc. Es decir, si mientras miro por la ventana, etc., percibiese ostensiblemente que un pájaro pasaba volando, entonces un pájaro estaría de hecho pasando volando; y si mientras miraba por la ventana, etc., un pájaro pasase volando, entonces de hecho percibiría ostensiblemente que tal era el caso.

Un suministro que rastrea *en virtud* de ciertas condiciones debe distinguirse de su rastrear *dependiendo* de tales condiciones. Así puedo rastrear ahora que no hay ningún ruido fuerte a mi alrededor *en virtud* de hechos tales como que no estoy sordo, que no tengo tapones en los oídos, etc., pero no *dependiendo* de tales hechos, pues en estos momentos mi percepción ostensible de que no hay tales ruidos rastrea la verdad de su contenido *directamente*, y como lo hace directamente no lo hace dependientemente. Rastreo esa verdad *en virtud de* que mis oídos están operativos: si estuviesen inoperantes, sería incapaz de detectar la presencia o ausencia de ruidos fuertes. Se podría pensar que si esto fuese así, no podría rastrear directamente el silencio que me rodea, pues debería estar rastreando esa verdad dependiendo de que mis oídos estuviesen operativos. Pero esto no es así. Puedo rastrear *directamente* cierta verdad en virtud del mantenimiento de cierta condición contingente, con tal de que la ausencia de esa condición sea una posibilidad suficientemente remota (en el contexto relevante de pensamiento o de discusión), sea suficientemente remoto que no se *diese* de hecho en esas circunstancias, aunque por supuesto *fuese concebible que sí se diese*.

Ejemplos de suministros son los resultados de tests, las lecturas de indicadores, los informes de testigos presenciales, los informes de los medios de comunicación, las apariencias perceptivas e incluso intuiciones racionales y conclusiones ostensibles. Los contenidos son suministrados por cada una de tales fuentes. La aceptación de un suministro *como tal*, es decir, basada en la razón de que es tal suministro, constituye conocimiento sólo si la fuente es en tal caso digna de confianza y su suministro es aceptado como guía apropiada. El suministro debe rastrear la verdad, y debe estar en sintonía con la confianza en su fuente de tal manera que uno aceptará sus suministros como tales (por la razón de que son tales suministros) sólo si rastrean la verdad.

No sería suficiente exigir que la fuente de los suministros de X guiase a S meramente a creer los contenidos que han sido así suministrados. Se debe exigir más bien que los suministros de X guíen a S a aceptar esos suministros *como tales*. S debe aceptar los contenidos así suministrados como tales, y esta aceptación debe verse guiada por los suministros (y también guiada por los factores de los que depende el hecho de que esos suministros rastreen). Razón: Lo que la ausencia de suministro propiamente eliminaría es que su contenido fuese aceptado por la razón de que ha sido así suministrado, a partir de tal suministro; después de todo, ese mismo contenido podría ser el suministro de alguna otra fuente, en cuyo caso no habría renunciado meramente porque el primer suministro hubiese sido rechazado. Además, si una fuente proporciona un suministro pero esa fuente no es ahora digna de confianza, enton-

ces, si fuese apropiadamente sensible a esta circunstancia, S modificaría sus actitudes coherentemente. ¿Cómo lo haría? No necesariamente dejando de asentir a los suministros de tal fuente, pues, de nuevo, lo que la fuente suministra puede ser al mismo tiempo suministrado por una fuente que S sabe que es completamente digna de confianza, en cuyo caso S no dejaría de creer el contenido suministrado en virtud de ser sensible a la nula confianza que merece en esas circunstancias la fuente inicial. A lo que tal sensibilidad afectaría, es más bien a la actitud de S a los suministros *como tales* de esa fuente indigna de confianza; es decir, S no asentiría más a un suministro de esa fuente, digamos <p>, *en tanto que un suministro de esa fuente*. S no aceptará ya <p> *por la razón de que es un suministro de esa fuente, es decir, sobre esa base causal*. S no se dejará guiar ya por esos suministros a primera vista, es decir, como suministros de esa fuente. (Tu vista puede nublarse mientras tu oído se mantiene en buenas condiciones y tú podrías responder coherentemente.)

En cuanto a la noción de ‘guiar’, debe entenderse simplemente como la otra cara de ‘basar’: el factor F “guía” la creencia CR si y sólo si la creencia CR está “basada” en F (tal vez en combinación con otros factores).

De nuevo, los suministros no son creencias o aceptaciones, como cuando la percepción suministra que una de las líneas de Muller-Lyer es más larga que la otra, a pesar del hecho de que, después de todo, uno no siente la más mínima tentación de aceptar ese suministro y, en consecuencia, de creer. La competencia para discriminar una fuente de suministros digna de confianza y de ser guiado por sus suministros es una virtud intelectual (o tiene como base una virtud en la constitución de la mente del sujeto).

Se esboza, así, la posición rastreo-a-través-de-la-virtud de un modo que se aplica naturalmente a los ejemplos que estamos considerando.¹³ El observador de pájaros podría verse ahora en una situación ventajosa respecto a los desafortunados (el observador accidental del reloj y el observador a través de la ventana/video cambiantemente transparente) en el siguiente sentido. En los tres casos, el sujeto acepta un suministro como tal, pero sólo el sujeto afortunado lo acepta como una guía apropiada. Al aceptar ese suministro, acepta un rastreador de la verdad. Aceptaría los suministros de esa fuente sólo si fuesen rastreadores de la verdad dignos de confianza. No ocurre lo mismo con los desafortunados: el observador accidental del reloj, o el observador favorecido por la transparencia cambiante. Los suministros aceptados por estos desafortunados no rastrean la verdad de sus contenidos directamente. Más aún, fracasan a la hora de rastrear la verdad dependiendo de factores que guían la aceptación de los mismos por parte del sujeto. De nuevo, alguien podría, por supuesto, saber algo mediante la aceptación de un suministro que *no* rastrea directamente sino dependiendo de cierta condición. Si uno acepta tal suministro guiado por el mantenimiento de la condición relevante, podría todavía conocer la verdad del contenido aceptado. Así un reloj que está funcionando por breves segundos podría todavía rastrear relativamente a su tic-tac (dado que el decidido controlador lo pone en marcha sólo cuando lo pone en hora, y no actuaría fácilmente de otro modo). El sujeto que acepta sus suministros guiado (al menos en parte) por su tic-tac, podría aprender de este modo qué hora es, incluso si alguien que cree en el reloj sin oír su tic-tac no compartiría ese conocimiento. Por tanto, el sujeto que acepta sus suministros guiado por su tic-tac puede conocer

¹³ No niego que esta posición pueda mejorarse mediante nuevos desarrollos. Volveré sobre este punto en otro momento.

gracias a ello. Sin embargo, el sujeto que *no* es guiado por su tic-tac, puede no saber a través de la aceptación de la lectura del reloj, y no sabría por ese medio a menos que las lecturas del reloj rastreasen dependiendo de algún otro factor que realmente guía al sujeto.

El sujeto que conoce del vuelo del pájaro acepta un suministro que rastrea la verdad de su contenido ya sea directamente o dependiendo de una condición que guía su aceptación, pero el sujeto que mira el reloj que funciona accidentalmente no llega a conocer de ese modo porque el suministro que acepta no rastrea la verdad de su contenido *ni* directamente *ni* dependientemente de condición alguna que le guíe. Y lo mismo vale para el sujeto que acepta sus percepciones ostensibles cuando accidentalmente permiten una visión verdadera a través de la ventana cambiantemente transparente.

Un suministro permite conocimiento, por tanto, sólo si rastrea la verdad ya sea directamente o dependiendo de una condición por la que uno es guiado. Uno conoce a través de la aceptación de los suministros como tales, es decir, por la razón de que es tal suministro, guiado en parte por el mantenimiento de esa condición.

E. CONOCIMIENTO Y COMPETENCIA

El rastreo cartesiano, $CR(p) \bullet p$, está compuesto de dos condiciones:

Seguridad $CR(p) \rightarrow p$
Receptividad $p \rightarrow CR(p)$

Hemos considerado que ese rastreo es necesario para el conocimiento. Tras un examen minucioso, la seguridad permanece como un requisito plausible, pero necesitamos mirar más de cerca la receptividad.

Hemos visto, por supuesto, por qué es erróneo pedir un rastreo *directo*. El requisito más plausible es un rastreo *dependiente*, un rastreo dependiente de un hecho que también guía nuestra creencia. Ese rastrear dependiendo de un hecho $\langle q \rangle$ implica que la creencia de uno es *segura* dependiendo de $\langle q \rangle$

$[q \& CR(p) \rightarrow p]$ pero no $[CR(p) \rightarrow p]$

y también que la creencia de uno es *receptiva* dependiendo de q :

$[q \& p \rightarrow CR(p)]$ pero no $[p \rightarrow CR(p)]$

Nos enfrentamos así a la siguiente cuestión. Si una creencia $CR(p)$ no rastrea *directamente*, ¿no es entonces equivalente a conocimiento sólo si es guiada por un factor tal que, al depender del mismo, la creencia no es sólo *segura* sino también *receptiva*? Es decir, ¿requiere $C(p)$, por tanto, que $CR(p)$ sea al mismo tiempo guiada por, y receptiva dependiendo de, algún hecho $\langle q \rangle$, es decir, requiere que

si no $[p \rightarrow CR(p)]$, entonces para algún $\langle q \rangle$, $[q \& p \rightarrow CR(p)]$, mientras que $CR(p)$ es guiada por $\langle q \rangle$?

Consideremos el sujeto que mira por la ventana. ¿Requiere el conocimiento del vuelo del pájaro que su creencia sea al mismo tiempo guiada por cierto hecho $\langle q \rangle$ y recepti-

va dependiendo de ese mismo hecho? Presumiblemente, tal hecho involucraría su mirar por la ventana con buena luz cuando nada oculta la trayectoria del pájaro, etc.

Sin embargo, ¿podría una creencia no ser segura y constituir conocimiento, sin ser receptiva y no dependiendo siquiera de hecho alguno que la guiase? Considera la creencia de que hay un pájaro delante de alguien y supongamos que ese individuo está establemente (modalmente estable) constituido (vista suficientemente buena, en posesión del concepto de pájaro, capaz de distinguir un pájaro mediante la vista, etc.) y establemente (modalmente estable) situado (buena luz, sin obstrucciones, suficientemente atento, etc.) de tal manera que su creencia de que hay un pájaro delante de él sea realmente segura: no sería muy fácil que uno tuviese esa creencia sin que fuese correcta. A pesar de eso, ¿no podría todavía ser falso que la creencia de ese individuo sea ‘receptiva’ a ese hecho? ¿No podría demasiado fácilmente ocurrir que un pájaro estuviese ahí sin que él lo creyese? Por ejemplo, un pájaro pequeño podría posarse silenciosamente en el jardín que está delante de él sin que le resulte fácil detectarlo. Ningún hecho podría entonces guiar la creencia de que hay un pájaro ante él si para eso se requiere que la creencia sea receptiva dependiendo de dicho hecho.

Alguien puede saber que ve un pájaro cuando ve a un gran pelicano en el jardín a plena luz del día incluso si hubiese podido fácilmente haber un pájaro solitario delante de uno sin ser visto, un pequeño petirrojo en la sombra, en cuyo caso es falso que ese individuo hubiese creído que estaba delante de un pájaro. *Prima facie*, pues, parece innecesario que las creencias sean receptivas; alguien podría quizá conocer creyendo de manera segura incluso si uno *no* cree de manera receptiva. Pero ¿qué podría haber inclinado a los abogados del rastreo a imponer un requisito más fuerte? ¿Por qué podría pensarse que la seguridad ha de complementarse con la receptividad, como una condición necesaria para el conocimiento?

He aquí un argumento. La creencia de alta calidad epistémica es una creencia que no es sólo verdadera sino que muestra un buen dominio de la materia y plena competencia sobre las cuestiones que le corresponden, especialmente sobre el asunto en discusión: la cuestión, digamos, de si p. ¿Qué podría involucrar tal dominio y competencia? Considera esta propuesta.

S es *plenamente competente* respecto a la cuestión de si p *si y sólo si* S está constituido y situado en relación con esa cuestión de tal manera que S no dejará fácilmente de tener creencias correctas sobre esa cuestión: es decir, (a) S no creerá fácilmente que p cuando esté así constituido y situado sin que se dé el caso de que p, y no será fácilmente el caso de que p cuando S está así constituido y situado sin que S lo crea; y (b) S no dejará fácilmente de creer que p mientras esté así constituido y situado sin ser falso que p, y no será fácilmente falso que p sin que S deje de creer que p, al menos, mientras S esté así constituido y situado.

Puede argumentarse ahora que alguien que sepa realmente que p, puede tener el mejor conocimiento de que p sólo si su creencia de que p manifiesta una competencia plena sobre la cuestión acerca de si p. El conocimiento que manifieste sólo una competencia parcial es un grado menor de conocimiento. ¿Cuán plausible es esto? A pesar de su plausibilidad inicial, hemos visto cuán implausible resulta realmente: el conocimiento normal, como se entiende habitualmente, no debe confundirse con el creer plenamente competente. El sujeto que sabe que tiene un pájaro delante cuando ve un pelicano a la luz del día no necesita estar en una situación tal que allí no *habría* un pájaro si él no se diese cuenta. Puede que no note que, delante de él, hay un petirrojo

posado silenciosamente en la sombra, pero esto no afecta a su habilidad para saber que hay un pájaro ante él al ver un pelícano a simple vista.

Nuestra teoría del rastreo cartesiano, directo o dependiente, es en definitiva más plausible como un tratamiento de la *competencia* plena sobre la cuestión de si *p* que del *conocimiento* de que *p*.¹⁴

¿Tal vez es nuestro conocimiento de las verdades necesarias el que se piensa que requiere receptividad y no sólo la seguridad de la creencia? Después de todo, cualquier creencia en una verdad necesaria será automáticamente tan segura como pueda serlo. No será fácil que alguien tenga esa creencia cuando es falsa, pues no es posible que nadie la tenga siendo falsa. Cuando una tal creencia no es conocimiento, podría concluirse que la razón debe ser que no es receptiva. El mero hecho de que una verdad sea necesaria no nos hace receptivos a la misma: podría ser fácilmente falso $p \rightarrow CR(p)$ incluso si es una verdad necesaria que *p*.

Esto es realmente tentador, pero su atractivo empalidece cuando recordamos lo implausible que resulta exigir la receptividad para el conocimiento de las verdades empíricas simples tales como el hecho de que hay un pájaro delante de mí en el jardín. Afortunadamente hay una manera alternativa y más prometedora de explicar por qué no conocemos al creer algo que es verdad con necesidad apodíctica. Podemos apelar al hecho de que una creencia podría ser segura sin ser virtuosa al tiempo que exigimos a las creencias que sean *tanto* seguras *como* virtuosas con el fin de considerarlas conocimiento. ¿Qué es lo que necesita una creencia para ser virtuosa además de la seguridad?

F. SUMINISTROS E INDICACIONES

Nuestro requisito unitario, que va *de* un estado psicológico con cierto contenido *a* la verdad de ese contenido, puede también utilizarse para definir un status cognitivo deseable para estados distintos del de creencia. Por ejemplo, parece atractivo para ‘suministros’ que, cuando satisfacen nuestro requisito unitario, pueden verse como ‘indicaciones’. Así un suministro/indicación $I(p)$ puede decirse que ‘indica’ directamente que *p* $SII I(p) \rightarrow p$; e indica que *p* ‘dependiendo de la condición *C*’ SII se da *C* y $C \& I(p) \rightarrow p$, mientras que no es el caso de que $I(p) \rightarrow p$. (Un ‘suministro’, un caso de suministro, es un estado de cosas en el que algo le parece a uno que es eso –un estado más o menos complejo que puede involucrar contenidos tanto intelectuales como sensoriales.)

Lo anterior nos permite dar cuenta de las intuiciones externistas de un modo más adecuado, apelando no al rastreo-*C*, sino a la ‘indicación’. Veamos cómo.

S sabe que *p* sobre la base de una indicación $I(p)$ sólo si o bien (a) $I(p)$ indica la verdad directamente y S acepta esa indicación como tal directamente, o bien (b) por alguna condición *C*, $I(p)$ indica la verdad dependiendo de *C* y S acepta esa indicación como tal no directamente sino *guiado* por *C* (de tal manera que S acepta la indicación como tal *sobre la base* de *C*).¹⁵

¹⁴ Este tratamiento de la competencia es útil en mi discusión de la objetividad normativa, “Objectivity Without Absolutes”, *Facts and Value: Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thomson* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

¹⁵ Para que nuestra condición fuese no sólo necesaria sino también suficiente sería necesario modificarla de tal manera que se exigiese que la indicación guía fuese ‘fundamental’ para ese sujeto en ese

¿Cómo se ve esto afectado por los problemas de rastreo? Por ejemplo, ¿cómo funciona este planteamiento de ‘indicación’ respecto a nuestros problemas (ver más arriba la sección B) para el rastreo cartesiano? ¿Y cómo se ve esto afectado por lo que veremos a continuación?

1. Considera la forma proposicional $x+y = z$, donde x , y , z son todos números de dos dígitos (en las formulaciones usuales). Supongamos que S cree y creería cualquier proposición que considerase que tiene la forma de F, simplemente porque es esa proposición. Algunas de estas proposiciones serán verdaderas: la proposición que $22 + 22 = 44$, por ejemplo; llamémosla P1. Consideremos la creencia de S en P1. S tiene la inclinación a creerla y parece tener una indicación, a saber $F(P1)$, de la verdad de P1. Después de todo, es verdad y verdad directamente que $F(P1) \rightarrow P1$. S acepta la indicación, guiado por el hecho de que la proposición aceptada es de la forma F. Así la indicación efectiva es $F(P1)$, donde P1 se presenta como una proposición de la forma F. Esta indicación/suministro (a S) indica, de nuevo, aparentemente la verdad. Además, S acepta la indicación/suministro *como tal*, es decir, por la razón de que es tal indicación/suministro. ¿Por qué entonces S no conoce P1 si *así* es como adquiere y mantiene la creencia?

2. En mi camino hacia el ascensor, dejo caer por el hueco del mismo una bolsa de basura desde mi vivienda situada en los últimos pisos. Sé que presumiblemente la bolsa llegará pronto al sótano y sé, mientras bajo en el ascensor, que la bolsa ya está allí. Pero, ¿y si no estuviese allí? Eso sería presumiblemente porque se habría enganchado en el hueco durante su caída (algo increíblemente extraño) o por alguna otra causalidad. Sin embargo, nada de eso podría afectar a mi creencia mientras bajo en el ascensor, por lo que seguiría creyendo que la bolsa está en el sótano. Por tanto, mi creencia no es sensible, pero, de todos modos, constituye conocimiento y puede decirse correctamente que así es. Tales condicionales ‘retrospectivos’ crean problemas para el requisito de ‘sensibilidad’ según el cual S sabe que p sólo si S no creería que p si fuese falso.¹⁶ Por el contrario, el tratamiento ‘indicativo’, en términos de un condicional indicación-hecho ($I(p) \rightarrow p$), no se ve afectado.

G. ESCEPTICISMO Y ALTERNATIVAS RELEVANTES

Estamos considerando qué relación modal debe darse entre un hecho y una creencia para que esta última constituya conocimiento de ese hecho. Hemos discutido la importancia que tiene para nuestra cuestión el siguiente principio:

Para conocer el hecho P uno ha de excluir (descartar, saber que es falso) cada alternativa que sabe que es incompatible con *ese hecho*.

momento: es decir, que no se basase en una indicación más general y profunda (además necesitaríamos tener en cuenta el requisito de que la creencia fuese así guiada así *virtuosamente* y las consideraciones de perspectiva deberían atenderse debidamente).

¹⁶ Este tipo de problema también lo examina Jonathan Vogel en “Tracking, Closure, and Inductive Knowledge” en S. Luper-Froy, ed., *The Possibility of Knowledge* (Rowman & Littlefield, 1987) y es defendido por Stewart Cohen en su “Contextualist Solution to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery”, *Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998): 289-306.

Considera ahora una versión reforzada de ese principio y que podemos denominar el ‘principio de exclusión’:

PE Para conocer un hecho P, uno ha de excluir (descartar, saber que es falso) cualquier alternativa que sabe que es incompatible con que *él mismo conozca ese hecho*.

Este principio, que ya ha aparecido en nuestra discusión, parece también plausible a primera vista. Es más, se sigue directamente de algunos principios simples que es difícil negar, o, al menos, eso he argumentado en algún otro lugar.¹⁷ Consideremos brevemente la relevancia de este principio reforzado para la cuestión que discutimos.

Podemos examinar, por tanto, una concepción más general de las ‘alternativas’: cuando crees <p>, de tal manera que <a> es una condición en la que tú no sabrías que p. Este es un sentido más amplio en el que cada alternativa en el sentido anterior es una alternativa en el nuevo sentido, pero no a la inversa. Si <a> es incompatible con <p>, entonces <a> es una condición en la que no sabrías que p, pero <a> puede ser también incompatible con tu saber que p sin ser incompatible con <p>. He aquí algunos ejemplos relevantes, algunos involucran alternativas en el sentido estrecho, otros sólo en el sentido amplio.

1. Ves un pequeño pájaro amarillo y por ello crees que estás viendo un jilguero. Podría ser fácilmente un canario y eso es por tanto una alternativa, A1.
2. Ves un equino rayado y por ello crees que estás viendo una cebra. Pero las rayas podrían estar pintadas sobre una mula que de ese modo parecería igual, por lo que tendríamos una alternativa, A2.
3. Ves ostensiblemente una mano y lo aceptas a primera vista. Pero si las condiciones de percepción fuesen extrañas (alucinógenos, un museo de cera, mala iluminación, etc.), entonces no sabrías al creer que estás viendo una mano. Por ello, que las condiciones sean así de extrañas constituye una alternativa, A3.
4. Ves ostensiblemente una mano y lo aceptas a primera vista. Pero si fuese un sueño, no sabrías que estás viendo una mano. Por ello, ser un sueño es una alternativa, A4.
5. Ves ostensiblemente una mano y lo aceptas a primera vista. Pero si fueses víctima de un genio maligno o un cerebro en una cubeta (etc.), no sabrías. Por ello, estar en ese escenario escéptico es una alternativa, A5.
6. Ves ostensiblemente una esfera y lo aceptas a primera vista. Pero si fuese un cubo no sería una esfera y tú no sabrías que lo que ves es una esfera. De este modo su ser un cubo es una alternativa, A6.

Podrías defender tu creencia en el caso 6 diciendo que la experiencia misma de indicarte que estás viendo una esfera indica también que no es un cubo y alguien podría argüir: “Si fuese un cubo tendría una apariencia diferente, por tanto puedo saber a través de mi experiencia que es una esfera, no un cubo, pues mi experiencia *revelaría* la diferencia.” Desafortunadamente, esto nos conduciría a un criterio de *sensibilidad* que ya hemos visto que era problemático, pues nuestra experiencia *no* revelaría la diferencia entre que esté o no en alguno de los escenarios escépticos típicos, tampoco revelaría si nos equivocamos el pensar que p, etc. Si queremos defender la creencia del caso 6 mediante una teoría basada en condicionales, entonces deberíamos atender más al requisito de seguridad que al de receptividad. Nuestra creencia de que

¹⁷ “How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: A Lesson from Descartes”, *Philosophical Studies* LXXXV (1997): 229-249.

ese objeto no es un cubo (y la indicación visual correspondiente que guía esa creencia) resulta que es no sólo sensible sino segura; como lo es la creencia de que el genio maligno no está haciéndonos pensar que es una esfera y no un cubo, así como la creencia más simple de que no estamos equivocados al pensar que es una esfera y no un cubo. Por ahora, todo va bien.

Consideremos los casos 1 y 2. Los defensores de la seguridad dicen que si tú piensas que estás viendo un jilguero o una cebra, entonces sólo si tu creencia es segura tienes conocimiento, es decir, tiene que ser el caso de que tú sólo creerías eso si tu creencia fuese verdadera. ¿Qué ocurre cuando la alternativa A1 o A2 empieza a pesar? ¿Ofreecerías una respuesta semejante a la ofrecida para el caso 6, inspirada en la seguridad? ¿Son las creencias correspondientes en estos tres casos relevantemente semejantes? ¿Es nuestra creencia de que es una esfera y no un cubo relevantemente similar a la creencia de que es un jilguero y no un canario, y como la creencia de que es una cebra y no una mula pintada a rayas? Respecto a la sensibilidad, tiene que haber diferencias importantes: si fuese un cubo y no una esfera, entonces la experiencia visual sería diferente; pero si fuese un canario y no un jilguero, si fuese una mula pintada a rayas y no una cebra, entonces (por hipótesis) nuestra experiencia sería todavía la misma. Para dar cuenta de esto, sin tener que garantizar que no sabemos que es un jilguero cuando lo vemos fuera o una cebra cuando vemos una en el zoo, el teórico de la sensibilidad invoca a veces la diferencia entre las alternativas relevantes y las irrelevantes. No nos exige que excluyamos que sea un canario lo que vemos, o una mula pintada a rayas, aunque nosotros *no* creeríamos que es un canario, incluso si fuese un canario y no un jilguero; y no creeríamos que el equino es una mula pintada a rayas incluso si fuese una mula pintada a rayas y no una cebra. Obviamente, en el caso imaginado, no estamos en condiciones de excluir mediante la sensibilidad la alternativa de que nos encontramos ante un canario ni, en el otro caso, ante una mula pintada a rayas. La apelación a la relevancia está diseñada para liberarnos de la necesidad de excluir precisamente *esas* alternativas, que hemos visto como *irrelevantes*. Y lo mismo vale para las alternativas más radicales de los escépticos, como en los casos 4 y 5. Algunos teóricos de la sensibilidad adoptan también un contextualismo lingüístico que deja de lado la cuestión de quién puede saber qué y en qué condiciones, para concentrarse más bien en cuándo es correcto *decir* que alguien ‘sabe’. Se considera que todo esto se ve seriamente afectado por qué alternativas destacan de algún modo en el contexto de atribución.

El teórico de la seguridad no tiene ninguna necesidad de ese recurso lingüístico, ni siquiera necesita la distinción entre lo relevante y lo irrelevante. Acerca del caso 6, subrayaría más bien que, incluso si fuese un cubo, *es concebible que pudiese* parecer una esfera. En las circunstancias adecuadas, *podría* parecer una esfera a pesar de ser un cubo. Por ello, dependemos más bien de la condición de que si fuese un cubo, entonces *de hecho parecería* un cubo y no una esfera. El requisito de seguridad correspondiente es, pues, que si pareciese una esfera *sería de hecho* una esfera y no un cubo (incluso si fuese *concebible* que pareciese una esfera y fuese, sin embargo, un cubo). Dicho de otro modo, el requisito de seguridad está satisfecho con tal de que no fuese demasiado fácil que pareciese una esfera sin serlo (dada la composición efectiva).¹⁸

¹⁸ Respecto a la cebra, distinguiría entre un caso en el que el animal visto podría ser demasiado fácilmente una mula pintada a rayas: por ejemplo, en un zoo en el que podrían demasiado fácilmente, y tal vez ya haya ocurrido, exhibirse mulas pintadas a rayas en vez de cebras. En esa situación, uno claramente *no* sabe que realmente lo que ve es una cebra. El requisito de seguridad explica esto a través del hecho

Un razonamiento parecido podría proporcionarnos resultados similares sobre los otros casos, 3-5.

H. CONOCIMIENTO Y VIRTUD

El conocimiento requiere de una creencia que sea verdadera de manera no accidental. Esta idea arroja alguna luz sobre lo que sea el conocimiento, pero una luz adelgazada por lo impreciso de nuestra noción de un accidente, que en sí misma necesita una explicación en el análisis final. Compara la creencia de que esto es un tomate maduro, creída de un tomate maduro en medio de un montón de réplicas de cera. Se podría argüir que esta creencia rastrea *realmente* la verdad, dependiendo de la circunstancia de que uno se esté centrando exactamente en ese tomate. Es decir, si uno se centrara exactamente en ese tomate *mientras* cree que el tomate que uno ve es un tomate maduro, entonces uno *estaría* en lo correcto al creer eso. Y si uno se centrara en ese tomate mientras es un tomate maduro, entonces uno *creería* que está maduro. Pero, en algún sentido relevante, uno está en lo cierto sólo por accidente. Creo de cada uno de los objetos en la parte superior que es un tomate maduro, pero estoy en lo correcto sólo en este caso, que mi perspectiva no distingue en ningún sentido relevante.

Supongamos que me considero un experto en la madurez de los tomates, pero que sufro una extraña forma de ceguera ante el color que me impide discernir casi cualquier tono del rojo excepto el que exhibe este tomate particular. Por ello mis juicios acerca de la madurez de los tomates no están en general en mejores condiciones de ser correctos que la media. Pero cuando se trata de este tono de rojo, entonces soy casi infalible. Olvidando mi dolencia, emito juicios acerca de la madurez de los tomates sobre un amplio espectro de tonos de rojo. Si, en mi ignorancia, la variedad de tomate involucrada siempre madura con ese tono de rojo, mi creencia de que este tomate está maduro *se encuentra*, pues, en consonancia con la verdad. Sin embargo, en algún sentido relevante estoy en lo correcto sólo por accidente. El problema es que no he sido adecuadamente guiado por las condiciones de las que depende el rastreo de la madurez. Todavía emito mis veredictos acerca de la madurez incluso cuando esas condiciones están ausentes. En este sentido, soy como Magoo en sus juicios perceptivos, que no se restringe a los estrechos límites en los que son fiables.

Compara una pelota de baloncesto que un sujeto S sostiene en el momento del tiempo t en la parte superior de una pendiente. Supongamos que es verdad que si soltásemos esa pelota, entonces rodaría pendiente abajo. Y esto es verdad por razones de dos tipos: por factores pertenecientes a la estructura intrínseca de la pelota en ese momento, es decir, que es rígidamente redonda; y por factores extrínsecos a la misma: por ejemplo, que no está pegada a la parte superior de la pendiente, que está dentro de

de que incluso si pareciese una cebra y por eso uno lo creyese, podría ocurrir demasiado fácilmente que no fuese una cebra sino una mula pintada a rayas. Por ahora no hay ningún problema, pero ¿y si el zoo en cuestión fuese incorruptible y nunca podría aceptar ese engaño? Ahora el requisito de seguridad parece que se ha satisfecho y estamos en condiciones de decir que uno sabe que lo que ve es una cebra. O, al menos, se podría decir eso *en lo que concierne al requisito de seguridad*. El requisito de seguridad es, al fin y al cabo, una condición necesaria. Por ello el mero hecho de que una creencia satisfaga ese requisito no nos compromete a tratarlo como un caso de conocimiento. Por el contrario, si alguien sabe o no en tal caso, dependerá plausiblemente también de por qué cree como la hace. Y aquí uno ha de mirar al 'hábito' de pensamiento que conduce de la apariencia percibida a la clasificación correspondiente. ¿Por qué basa alguien su creencia de que es una cebra en esa apariencia?

un campo gravitacional, etc. Además, la verdad del condicional podría depender de factores de dos clases: el externo y el interno. Mientras S la sujeta con sus manos, la presión interna de la pelota puede mantenerse en un límite por encima del cual si la soltase, en vez de rodar hacia abajo, explotaría al entrar en contacto con la pendiente. Por tanto, podría ser verdad que si la soltásemos, rodaría pendiente abajo dependiendo de su condición en el momento del tiempo t , dado que su estar en exactamente esa condición interna es una circunstancia demasiado variable como para que sea directamente el caso de que rodaría si la soltasen. De manera alternativa, la pendiente podría estar en un momento de calma en el tiempo t , incluso si a $(t-\text{menos-}\epsilon)$ y a $(t+\text{más-}\epsilon)$ se ve barrida por vientos V que desplazarían a B en vez de permitirle rodar cuesta abajo. Se sigue que dos tipos de condiciones pueden estar involucrados en la verdad de un condicional como: *si soltásemos la bola, rodaría pendiente abajo*. De tal manera que este condicional no es verdad directamente sino sólo dependiendo de que se den esas condiciones; algunas de las cuales son ‘internas’ mientras que otras son ‘externas’.

Las virtudes son condiciones internas que permiten a una entidad alcanzar objetivos (de la entidad o de sus usuarios) deseables respecto a ciertas circunstancias, condiciones gracias a las cuales es verdad que la entidad *tendría* éxito en esas circunstancias. Así una condición puede ser una virtud en relación a un par objetivo-circunstancia $\langle E, C \rangle$ y no serlo en relación a otro $\langle E', C' \rangle$. Por supuesto, el contexto de pensamiento o de discusión puede definir suficientemente bien los objetivos y circunstancias relevantes como para que no sea necesario mencionarlos específicamente, en cuyo caso podemos y de hecho hablamos de virtudes sin paliativos. Pero la ambigüedad siempre está al acecho, especialmente cuando consideramos posibilidades alternativas: ¿mantenemos entonces la relativización a los objetivos y circunstancias efectivos o, por el contrario, nos centramos en los objetivos y circunstancias de la situación supuestamente posible? En esto consiste la fuente de la ambigüedad.

Hay virtudes de dos clases: las incluidas en la propia naturaleza fundamental, asociadas a las capacidades y aptitudes innatas; las que pertenecen a la ‘segunda naturaleza’, dado que nuestro carácter es maleable en algún grado o medida. De estas últimas, algunas derivan de un proceso ciego de habituación sujeto a un escaso control racional, tal vez procedente de nuestra formación más temprana. Sin embargo, una gran parte del desarrollo normal de nuestro carácter moral e intelectual deriva de nuestro propio control racional. Los actos, prácticos o teóricos, que nacen de tales componentes de nuestro carácter, de nuestra segunda naturaleza, están bajo nuestro control motivacional, al menos en algún grado o medida. Estos actos reflejan nuestro carácter, moral o intelectual, y específicamente los componentes de nuestro carácter de los que somos en parte responsables. Respecto a tales actos y al carácter que revelan, uno está sujeto, en tanto que digno participante en un diálogo deliberativo racional, a ser persuadido y especialmente a elogio o a reproche.

I. FUENTES, VIRTUDES Y HÁBITOS DE PENSAMIENTO

Cuando alguien cree que ahí hay una mano, cree en sus ojos, cree que las cosas son como parecen ser, que si tienen cierta apariencia, entonces son realmente así. Esto va más allá de simplemente confiar específicamente en la propia visión de una apariencia de mano; involucra, más en general, apariencias visuales y, aún más general-

mente, apariencias sensoriales. Uno cree que, en ausencia de signos específicos de lo contrario, la realidad se ajusta a cómo aparece en nuestra experiencia: que si parece ser de determinada manera en nuestra experiencia, entonces así es realmente. Por supuesto en raras ocasiones alguien formula tal creencia en palabras, incluso en el modo más general que acabo de sugerir. Casi todas las creencias de una persona no llegan normalmente a formularse y muchas de las creencias influyen en nuestro pensamiento y en nuestra acción sin la ayuda de su formulación. Puedo creer e incluso saber que alguien tiene cierta apariencia, que tiene una cierta apariencia facial, incluso si no pudiese ni siquiera aproximarme a captar en palabras el contenido completo de mi creencia. Es más, pueden mantenerse creencias fácilmente formulables sin llegar a formularlas. En este punto, no me refiero sólo a creencias profundas que sólo afloran a la superficie en el diván del psicoanalista, sino también a creencias más comunes que se manifiestan a través de la conducta, intelectual o física, del sujeto. Así alguien podría creer que cualquier cosa que sea F es también G, y podría no ser un accidente: en el momento en cuestión uno podría ser de tal manera que *creería* que una cosa es G a partir de creer que es F. Esto casa con que uno mantenga una creencia implícita de que si algo es F entonces (probablemente) es G. Tales creencias pueden operar subterráneamente, incluso si no lo hacen de una manera tan profundamente soterrada que sólo un análisis persistente pueda descubrirlas. Algunos sesgos y prejuicios, por ejemplo, son más fáciles de descubrir que sus correlatos del submundo freudiano. Se le puede mostrar que cree que los Fs son o tienden a ser Gs a través de su persistente tendencia a atribuir G-idad a lo que uno considera que es F. La creencia de que la gente de cierto tipo es *ipso facto* inferior se puede revelar a través de la atribución persistente de inferioridad a cualquier persona que considera que es de esa clase. Incluso si alguien niega la generalización cuando es formulada explícitamente, y se le considera sincero en la medida en que no está mintiendo *conscientemente*, las protestas de esa persona pueden rechazarse a la luz de la evidencia.

Las creencias freudianas, los sesgos y prejuicios, las creencias acerca de la apariencia de la gente y de sus reacciones, acerca del sabor de las comidas, de cómo sigue una canción, etc., funcionan en el trasfondo, sin formularse, pero guiadas por nuestras creencias más particulares y, a menudo, sin que sean razonadas, y por supuesto no razonadas *conscientemente*, tales creencias pueden variar significativamente en su grado de justificación epistémica. Algunos sesgos son *simplemente* sesgos, formados a partir de una evidencia inadecuada o de ninguna en absoluto. Estamos familiarizados con los mecanismos irracionales que fijan las creencias sin justificación. Algunos modos de adquirir una creencia no son defectuosos ni inadecuados, a pesar de no involucrar razonamiento alguno a partir de premisas epistémicamente prioritarias. Tampoco podemos exigir que todas las creencias deban adquirirse mediante la apelación a premisas prioritarias. Caeríamos en un regreso vicioso y este es un camino sencillo y directo al más profundo escepticismo. Por tanto, ha de haber modos de adquirir creencias epistémicamente justificadas sin alcanzarlas como conclusiones de premisas conocidas con prioridad epistémica.

Si esto es así, ¿no podrían las creencias adquiridas perceptivamente alcanzar la justificación epistémica precisamente por haber sido adquiridas así? Tales creencias podrían estar ‘directamente’ justificadas, en el sentido de estar justificadas, pero *no* a través de un proceso de razonamiento que conduzca a su aceptación como una conclusión.

Supongamos que estamos de acuerdo en que se da algún tipo de ‘inferencia implícita’ cuando creemos en nuestros ojos, algún tipo de proceso que empieza con el

modo en que las cosas parecen experiencialmente y que culmina con la creencia correspondiente acerca de nuestro entorno. En tal caso, podemos concebir tal proceso como una inferencia desde una creencia implícita con el contenido de que, en ausencia de signo contrario alguno, las cosas serían normalmente muy próximas a como parecen. De modo alternativo, podríamos concebirla simplemente como un ‘hábito’ de pensamiento que nos lleva a creer que las cosas son de cierta manera cuando aparecen de cierto modo y que no hay ningún signo aparente de lo contrario. En ambos casos se plantea la cuestión de la ‘justificación’. ¿Puede algo realmente significativo depender de cómo decidimos plantear esta cuestión? O bien nos enfrentamos a la cuestión de la justificación de tal hábito, o bien nos planteamos la cuestión de la justificación de una creencia implícita. En ningún caso existe demasiada esperanza de que seamos capaces de explicar la justificación epistémica involucrada en la apelación al razonamiento abductivo, inductivo o analógico del sujeto.¹⁹

En sentido amplio, la cuestión de la justificación epistémica que surge en ambos casos es la de qué es lo que convierte en *epistémicamente* correcto (o bueno o valioso o deseable o razonable o de valor positivo) para nosotros que seamos de cierta manera, tanto si esa manera es una creencia como un ‘hábito’. En ambos casos somos contingentemente de cierta manera (ya sea por nuestra naturaleza ya sea por nuestra segunda naturaleza), de una manera que parece epistémicamente valiosa. Podemos explicar por qué parece evaluable de ese modo si consideramos que nuestra manera de ser, ya sea aceptando cierta creencia o cierto ‘hábito’, es una manera que descansa en la ‘salud’ de nuestra vida intelectual, en qué tipos de creencias hemos adquirido y adquiriremos, correctas o incorrectas (y sistemáticamente de ese modo) dado un entorno fijo. Incluso si Magoo puede ser visto como teniendo creencias ‘justificadas’, en la medida en que el valor epistémico de los hábitos relevantes ha de ser evaluado en relación a la especie, y no en relación al individuo. (Podemos abstraernos en cualquier caso de cualesquiera otros valores que pueden ser promovidos en la vida de Magoo y de otros.)

Además, las creencias dependen para su cualidad epistémica de cómo han arraigado o cómo son mantenidas, incluso cuando son parte de nuestra naturaleza, o de nuestra segunda naturaleza, tal vez de un modo que refleja algún rasgo de carácter todavía más profundo de nosotros mismos o de nuestra comunidad. En la medida en que estamos interesados en seguir el rastro de estos, evaluamos las creencias y los hábitos por referencia a las fuentes que los suministran y a las virtudes de tales fuentes. Supongamos que adquiero el hábito de inferir según la regla de que cuando alguien está mojado y frío, se resfría y, de ese modo, consigo hacer muchas predicciones verdaderas. Supongamos además que los que están en mejor situación tienen la mejor de las razones para pensar que quedarse mojado y frío no tiene nada que ver con eso. Supongamos finalmente que adquiero el hábito de pensar intensamente, durante años, bajo la influencia de adultos que son poco fiables, hasta llegar a formar una segunda natura-

¹⁹ Así dice C. S. Peirce: “Lo que nos determina, dadas ciertas premisas, a realizar una inferencia en vez de otra, es algún hábito de la mente, sea constitucional o adquirido. El hábito es bueno o no, dependiendo de si genera o no conclusiones verdaderas a partir de premisas verdaderas; y una inferencia se ve como válida o no, sin referencia especial a la verdad o falsedad de su conclusión, pero según el hábito que determina que produzca en general conclusiones verdaderas o no. El hábito particular de la mente que gobierna esta o esa inferencia puede ser formulado en una proposición cuya verdad depende de la validez de las inferencias que el hábito determina y esa fórmula se denomina un *principio guizador* de inferencias (de *Collected Papers V*, par. 265).

leza. ¿Son conocimiento mis predicciones verdaderas? Un hábito adquirido así, bajo la presión imperceptible de una comunidad poco fiable, no puede ni constituir ni proporcionarnos ningún conocimiento ni creencia ‘epistémicamente justificada’. Tampoco puede constituir una diferencia significativa si la generalización que corresponde al hábito (“cuando está mojado y frío tiende a resfriarse”) es efectivamente verdadera o no. (Si resulta que hay después de todo una conexión real que no se había detectado, eso no mostraría que al descansar en ese hábito adquirí un conocimiento que nos era negado al resto por escrúpulos racionales apropiados.)

¿Son sólo los hábitos de inferencia que pueden ser justificados los que la gente ha intentado codificar en un organon lógico, es decir, un conjunto de reglas de inferencia, deductiva o inductiva? Eso parece un error, por varias razones: primero, porque no existe tal conjunto simple de reglas; lo que alguien está justificado en creer es demasiado holista y dependiente del contexto como para ser codificado en un sistema formal. Aquí tienen relevancia las consideraciones de Duhem/Quine, así como la historia de Goodman acerca de verdul. También parece un error, en segundo lugar, porque siguiendo tales reglas (si existiesen esas reglas, lo que probablemente no ocurre) se podría proporcionar como máximo un espectro limitado de creencias justificadas, tampoco nos ayudaría demasiado el darnos a nosotros mismos datos que se limitasen al carácter de nuestra experiencia sensorial, etc. Y finalmente parece un error porque no hay ninguna razón aparente por la que los denominados hábitos inductivos disfruten de un status especial superior al de creer a nuestros ojos en condiciones que parecen normales, etc.

Si reflexionásemos acerca de las fuentes de nuestros buenos hábitos, y acerca de las fuentes de las fuentes, etc., llegaríamos presumiblemente a un conjunto de modos arraigados que no han sido adquiridos o mantenidos por fuentes ajenas al conjunto. Pero todavía persiste la cuestión: ¿por qué nos caracterizamos por ese conjunto de modos arraigados cuando, presumiblemente, nosotros podríamos haber sido diferentes? ¿Es bueno que seamos de esa manera? ¿No somos de esa manera sólo por accidente? Esto nos recuerda las cuestiones suscitadas en la controversia acerca del libre albedrío, así como posiciones definidas en epistemología que nos resultan familiares gracias a esa controversia. Una integración y coherencia filosófica apropiada exigirá, sin duda, que nuestra filosofía de la libertad y de la autonomía estén en armonía con nuestra filosofía del conocimiento. De hecho, la acción virtuosa requiere condiciones de libertad y de autonomía que probablemente se corresponden con las condiciones exigidas para que una creencia sea correcta de una manera lo suficientemente no accidental como para contar como epistémicamente justificada y, por tanto, como conocimiento.²⁰

²⁰ La manera (y la medida) en la que las creencias no son acciones no debería constituir un obstáculo insuperable para explotar la analogía entre acción justificada (correcta, razonable) y creencia justificada (correcta, razonable).