



Universitat
de les Illes Balears

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

LA CIRCULARIDAD EN LA EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES DE E. SOSA

Gabriel Amengual Sastre

Máster Universitario en Filosofía

(Especialidad/Itinerario único)

Centro de Estudios de Postgrado

Año Académico 2020-21

LA CIRCULARIDAD EN LA EPISTEMOLOGÍA DE VIRTUDES DE E. SOSA

Gabriel Amengual Sastre

Trabajo de Fin de Máster

Centro de Estudios de Postgrado

Universidad de las Illes Balears

Año Académico 2020-21

Palabras clave del trabajo:

Epistemología, Epistemología de virtudes, Circularidad, Justificación epistémica, Conocimiento animal, Conocimiento reflexivo.

Nombre Tutor del Trabajo: Andrés Luis Jaume Rodríguez

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	3
II. ANTECEDENTES	4
1. La lucha contra el escepticismo	4
2. Distintos escenarios escépticos y contraejemplos	5
2.1. El problema del sueño.....	6
2.2. Los contraejemplos de Gettier	8
3. Fundacionismo, coherentismo y fiabilismo	10
3.1. Fundacionismo	10
3.2. Coherentismo	13
3.3. Fiabilismo	14
4. Internismo y externismo epistémicos	16
III. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DEL VICIO A LA VIRTUD	18
1. La concepción de la epistemología de Ernest Sosa.....	19
2. Rasgos distintivos de la concepción virtuosa de Ernest Sosa	20
3. Conceptos fundamentales de la epistemología de virtudes de Ernest Sosa	22
3.1. ¿Qué es una virtud?.....	22
3.2. Conocimiento como creencia apta	25
3.3. El conocimiento animal	28
3.4. El conocimiento reflexivo	29
3.5. Redes de creencias y circularidad virtuosa	33
IV. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO	37
1. ¿En qué está basada la circularidad?	38
2. De cuándo es virtuosa la circularidad	42
2.1. La circularidad es inevitable	43
2.2. Riqueza epistémica	45
2.3. Naturalismo Reflexivo	46
V. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS	49
BIBLIOGRAFÍA.....	52

I. INTRODUCCIÓN

Toda teoría del conocimiento que se precie debe ser capaz de reaccionar ante el escepticismo de forma satisfactoria: debe proporcionar una definición del conocimiento, determinar su alcance y límites y establecer un criterio para diferenciar lo que lo es de lo que no. El propósito del presente trabajo es doble. En primer lugar, se expondrán los rasgos generales de la epistemología de virtudes de E. Sosa para determinar que se trata de una postura epistemológica por derecho propio, puesto que cuenta con características, conceptos y criterios que no pueden reducirse a versiones de posturas antecedentes más clásicas. Asimismo, se estudia si la teoría puede hacer frente a los escenarios escépticos del sueño o las variantes de los casos de Gettier. En segundo lugar, se examinará el papel de la circularidad en el seno de dicha teoría y se investigarán tres argumentos esgrimidos por el propio Sosa para defenderla como algo epistémicamente virtuoso.

Palabras clave: *Epistemología, Epistemología de virtudes, Circularidad, Justificación epistémica, Conocimiento animal, Conocimiento reflexivo.*

Abstract

Every valuable theory of knowledge must be able to give a proper answer to skepticism: it must provide a definition for knowledge, it must set its range and limits, and it also has to establish criteria to distinguish between what is knowledge and what is not. The aim of this dissertation is double. Firstly, our aim isto show the general traits of E. Sosa's Virtue Epistemology in order to establish that it is a genuine epistemic approach in its own right, as it has its own features, concepts and criteria, and it can't be reduced to just a version of a more classical approach. We will also study if the theory can confront skeptic scenarios as the dream scenario or Gettier-like variants. Secondly, we will try to examine the role of circularity in the theory itself, and we will look into three different arguments used by Sosa himself to defend this circularity as epistemically virtuous.

Keywords: *Epistemology, Virtue Epistemology, Circularity, Epistemic Justification, Animal Knowledge, Reflective Knowledge.*

II. ANTECEDENTES

1. La lucha contra el escepticismo

El conocimiento y la verdad están estrechamente relacionados. Aunque no estableceremos aquí una teoría de la verdad, huelga decir que es complicado pretender afirmar que se conoce prescindiendo de esa noción. A lo largo de la historia el pensamiento ha luchado por escapar de la amenaza escéptica, cuya pretensión ha sido desvincular verdad y creencia, imposibilitando la noción de conocimiento. Con el tiempo los conceptos relativos a la cuestión del conocimiento han ido cambiando, pero el trasfondo es el mismo: afirmar que podemos conocer algo frente a la idea de que al ser humano le es imposible alcanzar la verdad.

Porque lo que hace el escéptico es negar precisamente esto: que podemos conocer. ¿Cómo debemos entender esa afirmación? Podríamos entender aquí por escepticismo, aquella postura más extrema¹ que asigna un valor cognoscitivo nulo a cualquier afirmación de la que quepa la más mínima posibilidad de que sea falsa, pues no cumple con el requisito de seguridad que le exigimos. Sin embargo, no trabajaremos aquí con esta noción de escepticismo, porque en este caso, el escéptico, de acuerdo con Sosa, exige demasiado con su requisito de seguridad absoluta².

En cambio, lo que aquí entenderemos por escepticismo no la posición que reniega de cualquier forma de conocimiento, sino aquella que reniega del conocimiento proposicional, esto es, de acuerdo con las hipotiposis pirrónicas de Sexto Empírico (1996), el conocimiento académico que se aparta del ámbito manifiesto y personal. Sin embargo, ni siquiera este nivel de escepticismo es aceptable, pues si el único conocimiento que podemos aceptar como válido es el puramente subjetivo y manifiesto, ¿cómo afirmar algo públicamente? ¿Cómo hacer cambiar de opinión al otro? Si mis creencias no pueden rebasar el ámbito de lo personal, tampoco queda mucho que hacer con el conocimiento al que puedo llegar.

Frente al escepticismo, podemos adoptar diferentes posturas. Podríamos tratar de ignorarlo y tomarlo como una excentricidad que pone en duda aquello que no es necesario dudar;

¹ Como la postura cartesiana de la duda metódica: Descartes (1987), Primera Meditación.

² Sosa (2018)a, conferencia 5

podríamos, como hace Foley (1990), que se trata de un rasgo propio de nuestra naturaleza; o podríamos tratar de refutarlo, como hizo Moore en su momento³. Sosa no se situará en ninguna de estas posiciones, pero para él el escepticismo es algo a tomar muy en serio.

Lo que buscará el autor que aquí trataremos es afirmar la posibilidad del conocimiento ordinario, no del absoluto, y según él, el requisito de seguridad absoluta no es necesario en este caso⁴.

Así, la verdad es la principal meta del conocimiento. Quizás haga falta algo más a nuestras creencias para que puedan resultar conocimiento, pues simplemente creer algo y que resulte ser verdad no nos basta para conocer. Otros valores epistémicos han ido surgiendo, como la coherencia o la simplicidad⁵, y se han combinado con la verdad, sirviendo como valores complementarios (como los conceptos de seguridad o la sensibilidad), poniéndose a su nivel (como la justificación epistémica) o incluso quitándole el papel central (como la utilidad para los pragmatistas). Para Sosa, sin embargo, la verdad es el eje central.

2. Distintos escenarios escépticos y contraejemplos

Como hemos dicho, Sosa tiene muy en cuenta el escepticismo en el planteamiento de su teoría del conocimiento, y no es para refutarlo directamente, sino para explicar el llamado conocimiento ordinario. Este tipo de conocimiento es ubicuo y podríamos decir que también es anterior al conocimiento científico, del que no nos detendremos a hablar en el presente escrito⁶.

En el conocimiento ordinario nos encontramos cuando lidiamos con las distintas cuestiones de nuestro día a día, sean nuevos y difíciles retos, como adaptarse a un nuevo entorno de trabajo, o tareas repetitivas e irreflexivas, como ducharse por la mañana. Necesito contar con muchos conocimientos para adaptarme a un trabajo nuevo: debo saber mis horarios y los de aquellos compañeros de trabajo que sean relevantes para mí, debo saber qué pautas seguir

³ El propósito de Moore (1983), con su defensa del sentido común, es hacer una refutación del escepticismo.

⁴ Sosa (2018)a, conferencia 5

⁵ Coliva (2017)

⁶ Aunque hay que tener en cuenta que nuestro autor considera el conocimiento científico la forma más privilegiada de conocimiento (Sosa, 2018c). Sin embargo, tomar el conocimiento científico en lugar del ordinario nos dejaría muchos ámbitos fuera (aquellos ámbitos no-científicos) en los que vale la pena afirmar que podemos conocer.

cuando trato con algún cliente, cómo usar la maquinaria de la empresa, cuáles son mis derechos... Con respecto a todo esto, albergó creencias que resultarán ser ciertas (o no), pero el albergar estas creencias no es arbitrario: hay alguna suerte de conexión entre el que yo crea que el botón verde enciende la máquina fotocopidora y el que eso sea verdad.

Pero podría ocurrir que mi creencia de que el botón verde enciende la fotocopidora, independientemente de que sea verdad, no haya sido originada adecuadamente (podría haberlo soñado sin que nadie me lo explicara), o que mi razón para creer que es verdadera sea equivocada (que algún gamberro haya puesto una pegatina verde encima de un botón que en realidad es rojo). Hay muchos escenarios escépticos que en su momento sirvieron para poner en cuestión la definición del conocimiento. Hoy en día, si se pretende caracterizar filosóficamente el conocimiento, deben responderse de estos escenarios o, de lo contrario, éstos podrían poner en jaque o incluso invalidar nuestra propuesta.

Consideraremos a continuación dos tipos de escenarios escépticos: por un lado, el argumento del sueño, y por otro, los escenarios de Gettier y sus variantes. Estos dos escenarios sirven a Sosa como punto de partida para elaborar una definición de conocimiento sin la cual no podríamos entrar en la cuestión de la justificación, donde nos encontraremos con el problema de la circularidad epistémica.

2.1. El problema del sueño

El clásico argumento cartesiano del sueño se encuentra ya en la primera de las *Meditaciones*⁷, y nos plantea la posibilidad de que seamos incapaces de distinguir adecuadamente entre el sueño y la vigilia, haciendo que nos preguntemos si en este mismo instante estamos soñando. Este escenario escéptico preocupa especialmente a Sosa en su obra porque no lo considera como un escenario escéptico radical, como lo serían el del genio maligno, o la versión modernizada de Hilary Putnam del cerebro en la cubeta⁸. Sin embargo, el caso es que soñamos (casi) todos los días, y aunque si no nos preguntan cuál es la diferencia entre soñar y estar despiertos parecemos tenerlo claro, cuando hay que verbalizar a qué atenernos cuando nos encontramos en un estado o en el otro empiezan los problemas.

⁷ Descartes (1987)

⁸ Putnam (1981)

La diferencia principal entre el escenario del sueño y el escenario del genio maligno reside en su proximidad modal, esto es, lo “lejano” o “cercano” que está el mundo posible planteado con el mundo real. Desde luego, si en realidad soy un cerebro en una cubeta, entonces el mundo real se encuentra muy alejado del mundo que manifiestamente creo percibir en el sentido de que hay muchas cosas distintas en un mundo y otro, y con que cambien unas cuantas circunstancias y unos cuantos hechos no sería suficiente: la naturaleza de mi cuerpo, de mí mismo, de mi entorno y de todas mis circunstancias cambiaría radicalmente. En cambio, si la posibilidad que contemplo es la de que estoy soñando, entonces el peligro epistémico es mucho más cercano: quizás simplemente me he quedado dormido y he estado soñando lo que ha sucedido en las últimas horas o días. Desde la perspectiva de los escenarios modales, el mundo en el que estoy durmiendo no se aleja demasiado del mundo en el que estoy despierto por la sencilla razón de que en mi vida alterno de forma más o menos regular estados de sueño y vigilia. Si tengo en cuenta la posibilidad de haber estado durmiendo en mi proceso de adquisición de creencias, entonces me veo privado incluso del conocimiento ordinario, y aquí dejamos de hablar del requisito de seguridad absoluta para cuestionar incluso si mis creencias son seguras en un sentido más laxo del término.

Sosa planteará una posible salida del escenario del sueño, pero también se toma su tiempo en especificar los pormenores de la posibilidad de estar soñando. Para Sosa, soñar es imaginar y no alucinar (aunque no estemos imaginando conscientemente). La diferencia aquí es relevante, porque entonces el sueño se asemeja más a estar leyendo un libro o presenciando una obra de teatro que a estar, de hecho, confundiéndolo con la realidad porque nos encontremos en un estado de conciencia alterado. Nuestras creencias, como veremos más adelante, son un tipo de acciones que permanecen latentes en todo momento, y no cambian mientras soñamos. Por decirlo de algún modo, cuando soñamos no dejamos de saber que estamos en la cama, es decir, no desaparece mi creencia aunque ésta no esté en el foco de mi conciencia⁹.

Pero aún no hemos respondido a cómo podemos darnos cuenta de que, de hecho, ahora estamos despiertos y no dormidos. ¿Qué me permite darme cuenta de que no estoy soñando ahora mismo? Hasta donde sé, es posible que lo que estoy pensando ahora mismo podría ser el contenido de un sueño. La respuesta está en la reflexividad de mi pensamiento, que para que se produzca de forma apta, requiere que esté en estado de vigilia. Los conceptos de

⁹ Sosa (2018)a, conferencia I

reflexividad y aptitud los veremos en profundidad más adelante¹⁰. De un modo análogo a que podemos saber que estamos vivos porque no estamos muertos, podemos saber que estamos despiertos porque no estamos dormidos. El sueño pone en peligro las condiciones bajo las cuales percibimos y conocemos, pero no pone en peligro nuestras capacidades y competencias perceptivas y cognoscitivas, y por lo tanto, tampoco pone en peligro sus productos adquiridos de forma apta, y para Sosa, dichos productos, y no otros, son los que pueden contar como conocimiento.

2.2. Los contraejemplos de Gettier

El año 1963, E. Gettier publicó un artículo que ponía en cuestión la que se había considerado como la definición de conocimiento canónica en epistemología: conocimiento es igual a creencia verdadera justificada (En adelante, CVJ). Dicho artículo se valía de un par de ejemplos en los que un sujeto albergaba una determinada creencia, dicha creencia resultaba ser verdadera, y además, el sujeto estaba justificado en tener dicha creencia. Sin embargo, no entraría en la cabeza de nadie que la creencia en cuestión no pudiera constituir conocimiento.

Uno de dichos casos era el de Smith y la entrevista de trabajo: Smith, al salir de una entrevista de trabajo, cree que le darán el trabajo a Jones, y como sabe que Jones tiene diez monedas en el bolsillo afirma que “el hombre con diez monedas en el bolsillo conseguirá el trabajo”. Así, Smith está justificado en creer eso. Lo que Smith no sabe es que, casualmente, él tiene también diez monedas en el bolsillo y que, en realidad, al final el trabajo se lo darán a él y no a Jones. Así, la afirmación que ha hecho unas líneas más arriba es verdadera y está justificada, pero no podríamos decir que es conocimiento.

Ante esto, varios epistemólogos¹¹ trataron de corregir la definición del modelo CVJ redefiniendo la noción de justificación, añadiendo otras condiciones (como la ausencia de circunstancias engañosas), o incluso prescindiendo de la noción de justificación para pasar el

¹⁰ Véase 3.3.2. y 3.3.4.

¹¹ Grimaltos (2016) habla de esto en su artículo, explicando las distintas respuestas que se han ido dando al problema de Gettier.

testigo de su función a factores externos a la creencia¹², normalmente relativos a su origen, o propiedades de la creencia que no son justificación, como la seguridad o la sensibilidad¹³.

Ante las respuestas de estos epistemólogos, muchos otros autores han proporcionado sus propios casos, modificando algunas variables, para poner también en jaque los nuevos modelos revisados de CVJ¹⁴. Por ejemplo, el caso del falso granero¹⁵, en el que Barney cree ver un granero en una carretera llena de paneles que parecen ser graneros, pero no lo son. Aunque justamente lo que Barney ve en ese momento es, de hecho, un granero, Barney ignora la condición engañosa de su entorno en general, por lo que aunque podamos decir que su creencia es verdadera, la justificación de Barney de que lo que ve es un granero simplemente porque así lo ha percibido no ha sido suficiente.

Sea cual sea el caso que tratamos, todos tienen en común la cuestión de la suerte epistémica. La suerte epistémica juega un papel relevante para determinar la verdad de la creencia del sujeto, al margen de la justificación (o el origen) que pueda tener dicha creencia. Los casos de Gettier sirven para mostrarnos que la suerte y el conocimiento son mutuamente excluyentes¹⁶. La suerte epistémica se entiende aquí como la falta de control por parte del sujeto acerca de su creencia.

El enfoque de Sosa al respecto de la insuficiencia del modelo CVJ es algo más que una mezcla de posturas: es un análisis externista del origen de las creencias, pero no prescinde de la noción de justificación, sino que le otorga otro estatus, también relevante, para que algo se considere conocimiento. La justificación y la reflexividad están estrechamente ligadas, pero para constituir conocimiento reflexivo solo pueden aplicarse a creencias que ya son aptas en su origen, con lo que el modelo que propone Sosa, como veremos, se deshace de casi todos los casos “tipo Gettier”. A un nivel, la creencia apta *es ya* un criterio plausible y no-gettierizado de conocimiento¹⁷, mientras que a otro, ante los casos que pudieran sobrevivir a ello, como el del falso granero, es la cualidad de la reflexividad del conocimiento la que permite identificar los contextos engañosos que anularían nuestras competencias, por aptas que estas fueran, y por tanto, poder obtener seguridad en nuestras creencias adaptándolas al contexto.

¹² Goldman (1976).

¹³ Pritchard (2015), Nozick (1981).

¹⁴ Problema del caleidoscopio en Sosa (2018)a, problema del Indicador de gasolina (*gas gauge case*) o del Científico Suertudo (*lucky scientist case*) en Vogel (2000).

¹⁵ Goldman (1976).

¹⁶ Según Modesto Gómez en la introducción de Sosa (2014).

¹⁷ *Ibidem*.

Y es que como observa Grimaltos (2016), “Aunque en la definición clásica de conocimiento se habla solo de creencia, parece que está en el espíritu de la definición que, siendo la creencia gradual, no basta con la creencia dubitativa, sino que la certeza psicológica es condición necesaria para atribuir conocimiento”. Albergar creencias sin certeza psicológica es algo que sin duda hacemos, y bien puede bastarnos a un nivel, pero a otro, es necesaria su corroboración a nivel reflexivo. Sosa ofrece una epistemología que colocará en dos categorías distintas el conocimiento según si el sujeto racionalmente corrobora o no su creencia.

3. Fundacionismo, coherentismo y fiabilismo

Ante la cuestión de la justificación epistémica se alza el conocido “trilema de Munchausen”. ¿Cómo podemos saber que sabemos? Digamos que yo afirmo que P. ¿En qué me baso para afirmar P? Si consiguiera mostrar que P se desprende de Q y que yo también se Q, entonces, ¿En qué me baso para afirmar Q? Ante esto, podría afirmar que la cadena de justificación no terminara nunca. Desde luego, no es una opción atractiva en absoluto, pues a nadie le apetece pasarse la eternidad justificando una sola afirmación... Como alternativas a la cadena infinita de justificaciones, se ha tratado de sostener, por un lado, el fundacionismo, y por otro, el coherentismo. Estas opciones tampoco están exentas de problemas.

En su artículo *La Balsa y la Pirámide* (1980), Sosa toma las imágenes que en su momento dieron Moritz Shlick y Otto Neurath¹⁸ del conocimiento para hacer un análisis de las posturas fundacionistas y de las coherentistas. Sosa pretende superar esta dicotomía con su epistemología de virtudes.

3.1. Fundacionismo¹⁹

El fundacionismo es un posicionamiento clásico, que tradicionalmente se atribuye a Descartes²⁰. Las respuestas fundacionistas afirman que en la cadena de justificación para poder afirmar en qué se basa P en última (o más bien, primera) instancia, llegaremos a alguna

¹⁸ Metáfora popularizada por W.V.O. Quine en *Palabra y Objeto* (1960), reflejando las discusiones del círculo de Viena entre los autores fundacionalistas y los autores coherentistas.

¹⁹ O *fundacionalismo*, o *fundamentalismo* epistemológico. Se entenderá aquí lo mismo bajo los tres términos.

²⁰ Sosa, sin embargo, en Sosa (1980), tiene reparos en etiquetar a Descartes como fundacionista porque considera que su apelación a Dios para justificar la confianza en los sentidos tiene más bien la forma de un argumento circular.

verdad autoevidente, que no necesite justificación ulterior. Varios autores se han adscrito, o han sido adscritos, a esta postura: Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Thomas Reid, Edmund Husserl, Bertrand Russell o el más reciente John McDowell, para citar algunos.

En “La Balsa y la Pirámide” (1980), Sosa ilustra el fundacionismo con una pirámide²¹, una estructura sólida donde cada bloque es sostenido por un mayor número de bloques debajo hasta llegar a la base. Es en este artículo donde Sosa se pregunta si existen tantas verdades obvias fundamentales, y si es posible que el resto de nuestro conocimiento pueda provenir de forma adecuada de dichas verdades. Desde luego, es difícil encontrar dichas verdades fundamentales y aplicarles un criterio de seguridad absoluta tal que las convierta en fundamentos de nuestro conocimiento.

Por un lado, las creencias como actitudes proposicionales, es decir, nuestras afirmaciones, no nos dan contacto directo con la realidad (o si se quiere, en lugar de realidad, si no queremos comprometernos con tesis realistas, hablemos de experiencia en su forma más pura e inmediata), sino que lo hacen a través del símbolo. Como el contacto no es directo, no hay garantía contra el error. Entonces, las actitudes proposicionales no pueden ser fundamento alguno para el conocimiento en general.

Por otro lado, podríamos considerar aquellos estados mentales sin contenido proposicional (anteriores a las creencias, como las sensaciones, que son tenidas de forma previa a que podamos verbalizarlas o siquiera pensarlas) como fundamento del conocimiento, pero de acuerdo con Sosa²², no pueden apoyar lógicamente ninguna hipótesis, y aunque lo hagan de forma inductiva, será por definición insuficiente para cumplir con los criterios de seguridad necesarios para fundamentar el conocimiento.

Aun con esto, podríamos seguir tratando de defender el apoyo inductivo que proporcionan los datos de los sentidos como lo más cercano a un fundamento para nuestras creencias. Aquí hay que tener en cuenta a Wilfrid Sellars, que esgrime en *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) un potente ataque contra el fundamentalismo de corte empirista: el llamado mito de lo dado. Explicado de forma resumida, Sellars defiende que incluso los datos de nuestros sentidos, muy a pesar de la confianza que los empiristas clásicos pudieran poner en ellos, rebosan de asunciones prelingüísticas, y que por tanto, jamás percibimos de forma neutral. Para ilustrar el mito de lo dado, Sellars usa la historia de Jones y la corbata, explicando que incluso algo aparentemente tan obvio como el percibir (y ser capaz de identificar) el color de una corbata exige asegurarse de que se hace en unas determinadas condiciones y no en otras,

²¹ Quine (1960).

²² Sosa (1980).

pues si nos fijamos de nuestra vista al querer distinguir el color de una corbata de un color frío bajo una luz artificial, corremos el peligro de formarnos una creencia equivocada acerca de su color, pues hay muchas prendas de ropa que *parecen ser* de un color cuando no son directamente iluminados por la luz del sol, y una vez se exponen a la luz diurna *resultan ser* de un color diferente²³.

La epistemología de virtudes de Ernest Sosa toma como uno de sus aspectos centrales el ejercicio de las capacidades perceptivas en condiciones adecuadas, asumiendo así el mito de lo dado, pero enfatizando una observación al respecto: las virtudes no son nunca infalibles, pero sí revisables y mejorables, y a medida que aprendemos a ejercerlas bien, nos encontramos mejor que como estábamos antes. En el caso de la corbata de Jones, el perceptor está en una mejor posición epistemológica en cuanto sabe que ha de salir de la tienda para saber con seguridad el color de la corbata, o lo que es lo mismo, la situación de un perceptor que sabe que hay que observar la corbata bajo la luz del sol no es equivalente a la situación de un perceptor que no lo sabe, y no solamente si no se encuentran bajo la luz del sol (donde aquel que lo sabe es consciente de que su creencia perceptiva no es segura), sino también si se encuentran bajo la luz del día (donde el que lo sabe tendrá un plus epistémico acerca del verdadero color de la corbata).

Para Sellars, conocer es un modo de estar en el mundo que tiene que ver con cómo nos manejamos entre las cosas: este es el tribunal que evalúa la adecuación de nuestros mecanismos cognoscitivos. Sin embargo, esto no zanja en absoluto el problema, sino que levanta muchas otras cuestiones: ¿Cómo saber a qué atenernos cuando evaluamos las condiciones? ¿Todos los escenarios pueden evaluarse tan fácilmente y de forma tan clara como el de la corbata?

Quizás la cuestión principal que concierne a la cuestión de lo dado es que, aunque aceptemos que no hay tal cosa (esto es, lo dado), todo lo que nos cabe hacer es dejar de lado la confianza ciega, pero no podemos perder toda la confianza en la imagen del mundo que se nos aparece. J. Colomina en la introducción de Sosa (2018a) afirma lo siguiente:

²³ Nótese que en esta explicación damos por supuesto que la corbata tiene un color real que se manifiesta bajo la luz solar y que cualquier otro color que se manifieste bajo otra luz no es su color real. Esto es porque asumimos que lo que se nos presenta en las circunstancias más usuales es lo que entendemos como real, y la luz más usual en nuestro entorno es la del sol. En general, Sosa toma estas mismas presunciones, es decir, que hay circunstancias más usuales que el resto (y esto es algo dado) y que el conocimiento propiamente dicho es lo que se da en dichas circunstancias.

“La estructura de nuestra mente debe tener la misma estructura que el mundo. Esto no tiene más justificación que asumirlo como verdadero, y sigue formando parte del mito de lo dado. Esto no es más que la idea cartesiana de un dios como garantía de la unidad y coherencia del mundo”.

Aunque queramos deshacernos de la idea más básica de lo dado, esto es, de que podemos tener algo así como conocimiento perceptivo directo del mundo, si queremos conservar al menos en parte la confianza en el mundo, tenemos que aceptar la idea de que hay algo que nos es dado, aunque sea en la forma de la idea de que hay cierta normalidad en las circunstancias en las que accedemos a la realidad.

3.2. Coherentismo

En segundo lugar, las respuestas de la justificación circular afirman que la cadena de justificación se cierra en sí misma, creando un bucle en el que P se basa en Q, q se basa en R, y así sucesivamente hasta que llegamos a X, que se basará en P. El coherentismo es una versión sofisticada de esto, en el que, como veremos, más que una rueda la justificación se asemeja a una red, de naturaleza más compleja. Sin embargo, por complejo que sea, el sistema de justificación es el mismo: las creencias se apoyan entre ellas sin que ninguna cumpla un requisito de seguridad más allá que el de ser apoyada por otras creencias. La petición de principio, como es sabido, es un tipo de falacia y es muy difícil que convenzamos a alguien usando nuestras premisas como argumentos. Sin embargo, esta postura ha sido defendida también por varios pensadores a lo largo de la historia, como Spinoza, Fichte, Hegel o incluso por Otto Neurath, o más recientemente, por Laurence Bonjour.

La metáfora del conocimiento para el coherentista es, donde para el fundamentalista es una pirámide, una balsa²⁴ (Sosa, 1980). Así, nuestro conocimiento entendido como sistema entero de creencias, es lo que nos mantiene a flote y no puede apoyarse sobre nada sólido, y de vez en cuando, deben hacerse arreglos en la balsa. Si bien es posible modificar algunas partes del sistema de creencias, ya que ninguna parte es intocable, lo que es imposible es revisar todo el sistema a la vez, porque entonces nos desharíamos de toda la balsa de golpe y nos hundiríamos.

Sosa critica el coherentismo aduciendo que no puede construir una epistemología completa²⁵ porque aunque lo aceptemos en teoría de la justificación, no puede dar cuenta

²⁴ Este ejemplo es el que toma prestado de O. Neurath. Véase Quine (1960).

²⁵ Sosa (1980)

satisfactoriamente del origen del conocimiento. Aunque pasemos por alto el problema de la circularidad epistémica, hay que explicar de dónde provienen nuestras creencias y si hay alguna razón para creer que están conectadas con la realidad de un modo relevante.

A esta crítica podemos añadir otra más, pues las creencias serán para el coherentista verdaderas en virtud de su coherencia con el sistema en general, pero en muchas ocasiones uno debe admitir que la creencia introspectiva y la imposición de la experiencia generan conocimiento plausible, de forma independiente a la coherencia con el resto del sistema²⁶.

Aun con eso, la epistemología de virtudes es coherentista a un nivel, aunque Sosa tratará de responder a esas dos insuficiencias señaladas anteriormente mediante rasgos no coherentistas, sino más bien de corte fiabilista. Como veremos, hay algo más en la aptitud de la creencia que la vincula con la verdad que su ser coherente. Aunque la coherencia sea deseable, no parece suficiente para tener pleno conocimiento.

3.3. Fiabilismo²⁷

Hemos visto que no podemos encontrar bases sólidas en las que fundamentar todo nuestro conocimiento. Tampoco convence la idea de fingir que aceptamos la petición de principio como argumento. Sin embargo, ¿por qué hay que aceptar que conocer es igual a CVJ? Alvin Goldman (1976) sostiene la propuesta de *fiarnos* de nuestras fuentes epistémicas siendo conscientes de que éstas pueden fallar, pero creyendo que, en general, no lo harán. Esto supone embarcarse en la búsqueda de algún sustituto de la justificación epistémica que haga mejor su trabajo.

Dicha perspectiva ha supuesto un auténtico cambio en epistemología, abrazando una noción más débil de justificación y conocimiento, pero que da cuenta perfectamente del conocimiento ordinario y con la que, por lo menos, aseguramos y explicamos por lo menos gran parte de nuestro conocimiento.

El cambio reside, entonces, en dicho abandono de la idea de justificación, y definir conocimiento en otros términos: conocer es albergar creencias verdaderas confiables (CVC), o creencias que provienen de algún proceso o fuente que generalmente (confiablemente) produce creencias verdaderas. De acuerdo con Vogel (2000), la aproximación fiabilista evita

²⁶ *Ibidem*. Este es uno de los ejemplos que podríamos tomar para ver que la circularidad en Sosa no es algo totalmente autosuficiente, sino que se nutre de la llamada experiencia apta, que previa a la justificación, no está sujeta a sus reglas ni a sus exigencias.

²⁷ O *confiabilismo*. Se entenderá lo mismo bajo ambos términos para los propósitos del presente escrito.

la exigencia de justificación, porque albergar creencias por buenas razones no es necesariamente rastreador de verdad (*truth-conductive*). Si la verdad es el valor epistémico único, entonces cualquier condición de justificación sustantiva pierde su lugar en los requisitos necesarios para que algo se considere conocimiento, porque la justificación entonces no es más que un relato que vincula un estado proposicional con otro, y esto nada tiene que ver con la verdad.

Los fiabilistas relacionan cualquier norma o valor epistémicamente relevante, como la racionalidad, la propia definición de conocimiento o incluso la justificación, con la verdad, que es el valor epistémico más importante. El conocimiento es dado por las llamadas fuentes más fiables, esto es, que aportan creencias seguras.

Una consecuencia muy interesante del fiabilismo es que uno puede tener conocimiento sin saber que tiene conocimiento. Alguien podría llegar a una conclusión determinada mediante un proceso inductivo autosustentado (también llamado *bootstrapping* en inglés, o *tirarse de la coleta* en castellano) (Sosa, 2018b), esto es, confiar en una sola fuente y asumir su fiabilidad a partir de asumir también la creencia que nos proporciona como verdadera. Aunque yo no sé con propiedad si la fuente es fiable, si de hecho lo es, entonces las creencias que me formo a partir de ella son conocimiento si son verdaderas.

Como consecuencia de esto, prácticamente todas las creencias que me forme a partir de fuentes fiables pueden convertirse en conocimiento. J. Vogel, en *Reliabilism Leveled*²⁸ considera que por ello el fiabilismo por sí solo no es satisfactorio, ni en su sentido más laxo ni en su sentido más fuerte. Si bien acepta que hay tal cosa como fuentes confiables, y también que alguien pueda sin duda formarse creencias verdaderas sin saber que el proceso que ha seguido es confiable, no acepta que, sin justificación, puedan considerarse conocimiento.

El caso del indicador de gasolina ilustra cómo un personaje confía en los datos proporcionados por el indicador de su coche y se fía de ellos, asumiéndolos inmediatamente como verdaderos, sin tener ninguna certeza de que dicho indicador funciona correctamente (aunque, de hecho, lo haga). A partir de ello Vogel argumenta que el que un proceso sea fiable no implica necesariamente conocimiento acerca de la fiabilidad del proceso mismo.

Se puede intentar apuntalar el fiabilismo añadiendo no solo el criterio de seguridad a las creencias proporcionadas por las fuentes o procesos fiables, sino también el de sensibilidad, esto es, que si un hecho fuese falso, entonces el sujeto no albergaría una creencia afirmando ese hecho. El problema de ese criterio es que es demasiado restrictivo: no podemos pedir a

²⁸ Vogel (2000).

nuestras creencias que sean sensibles, porque entonces no podríamos afirmar que tenemos conocimiento de nivel elevado que, de hecho, tenemos²⁹. Esto se debe a que si un sujeto determinado S supiera algo, pongamos, que ha visto un granero (en el escenario de Barney y los graneros), siguiendo este criterio no debería creer que ha visto un granero si no es cierto que lo ha visto. En otras palabras, un junto con su creencia de haber visto un granero también habría la creencia de que la creencia anterior no es falsa. Como la proximidad modal de que la creencia sea falsa en el escenario en cuestión es algo a tener en cuenta, la creencia falla en ser sensible en uno de estos escenarios, y por tanto privaría de un conocimiento que sin duda S tendría si ha visto un granero.

No hay que pensar que el fiabilismo cae en el relativismo, y tampoco nos da argumentos para defender el escepticismo. Quizás el conocimiento absoluto (absolutamente seguro) no sea alcanzable, pero aun así, si las creencias proporcionadas por fuentes relevantes destacan en algún sentido por encima de las proporcionadas por fuentes que no lo son, entonces un cierto conocimiento ha de ser posible en ese sentido: esta es la aportación que el fiabilismo ha hecho al campo de la epistemología en general, y es un aspecto que toma la epistemología de virtudes de Ernest Sosa.

4. Internismo y externismo epistémicos

El esquema del conocimiento como relación entre sujeto y objeto es un esquema que se acentúa en la modernidad. Con Descartes, eso sí, cambia la concepción del sujeto y pasa a entenderse como algo separado del mundo externo. En la filosofía contemporánea, sin embargo, el sujeto cartesiano ya no es tal en ese sentido, y con corrientes como la fenomenología o el raciovitalismo el sujeto vuelve a fundirse con el mundo, preservando su identidad como sujeto aunque problematizándola profundamente, porque ya no queda tan claro como antes qué es interno, qué es externo y qué es ambas cosas a la vez. Esto será un problema en este trabajo, pues trataremos varios conceptos que están en el umbral entre lo interno y lo externo... si es que este esquema todavía no ha quedado anticuado.

El internismo epistémico supone que lo necesario para que el conocimiento se considere como tal viene del propio sujeto. Generalmente, la idea de justificación epistémica es una concepción internista, o así lo sugiere Vogel (2008). Llegados a este punto, y especialmente

²⁹ *Ibidem*.

para el internista, es importante distinguir entre lo que da lugar a las creencias y lo que las justifica, que no tiene por qué ser lo mismo. Para el propio Sosa, por ejemplo, la autorreflexividad es lo que confirma o justifica el conocimiento, pero no lo origina. Y la reflexividad es un proceso interno, propio del sujeto. Uno se forma creencias, pero no las forma uno solito, sino a partir de algo que le es externo.

El externismo, en cambio, considera que lo que define el conocimiento como tal es externo al sujeto. El fiabilismo es una forma de externismo. Como vimos, el fiabilismo no se preocupa por la noción de justificación, o si se quiere, traslada el problema de la justificación al problema del origen del conocimiento. Tanto es así, recordemos, que un determinado sujeto puede tener conocimiento acerca de algo derivado de una fuente fiable aunque no sepa que dicha fuente es fiable, o lo que es más, sin ser siquiera consciente de que conoce.

Para Sosa el conflicto entre externismo e internismo es algo que se propone superar. La epistemología de virtudes es en general externista, pues las virtudes son disposiciones inseparables del mundo externo, pero el concepto de conocimiento reflexivo da una vuelta de tuerca más al asunto, haciendo también necesaria la introspección para que pueda haber pleno conocimiento. Dicho de otro modo, el origen del conocimiento es siempre externo, pero sin reflexión no se puede pasar del conocimiento animal, que es el primero de los dos estadios en los que, de acuerdo con Sosa, podemos dividir lo que sabemos.

Así, las virtudes sin reflexión son necesarias y suficientes para que se dé el conocimiento animal, y necesarias pero no suficientes para que se dé el conocimiento reflexivo. La reflexividad, en cambio, es necesaria y suficiente para el conocimiento reflexivo, pero ni necesaria ni suficiente para que se dé el conocimiento animal.

Esta concepción, como veremos, es inseparable de un cariz naturalista (o naturalizador): En la epistemología de virtudes partimos de los siguientes presupuestos:

- 1) Podemos acceder al mundo real.
- 2) El mundo tiene una sola estructura.

III. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DEL VICIO A LA VIRTUD

Para el lector que no esté familiarizado con la epistemología de virtudes de Ernest Sosa, es comprensible que piense en que hay un vínculo aquí entre epistemología y ética, o incluso entre epistemología y moral. Sin embargo, dicho vínculo debería resultar convincente e introducir argumentos morales en el campo de la epistemología parece una empresa espinosa. Para Sosa, la relación entre teoría del conocimiento (entendida como aquello a lo que él se dedica) y moral no va más allá de la analogía en algunos casos. El término de virtud epistémica que emplea Sosa tiene un significado preciso que no rebasa el campo de la epistemología, como sí lo haría, por ejemplo, para L. Zagzebski³⁰, y no es que sean teorías contradictorias. De hecho, Sosa trazará una división de tareas para el proyecto de la epistemología de virtudes, donde dejará claro que el campo de estudio de Sosa no es exactamente el mismo que el de Zagzebski.

En este escrito nos centraremos en la cuestión de la circularidad epistémica en la epistemología de virtudes de Ernest Sosa³¹, y eso significa que debemos clarificar qué papel juega tal circularidad, y si ésta es defendible.

Tradicionalmente hemos considerado que la circularidad se considera un vicio desde un punto de vista lógico. ¿Quiere decir esto que no tiene por qué serlo desde un punto de vista epistemológico? Quizás el pretender reducir la justificación de nuestras creencias a solamente su estructura lógica se deje algo importante por el camino, hasta el punto en que eso sea precisamente lo que convierte el vicio en virtud.

Consideremos el siguiente ejemplo.

Supongamos que quiero saber si, después de hacer una limpieza a fondo de mi piscina con diversos productos químicos, ya puedo meterme en ella sin que la piel se me acabe cuarteando o irritando. Para ello, tengo que utilizar un aparato de plástico con el que cojo una muestra del agua de la piscina, le echo unas cuantas gotas de algún compuesto químico y entonces el agua

³⁰ Zagzebski (1996)

³¹ Sosa no es el único que ha pretendido esgrimir la circularidad epistémica como algo virtuoso. La hermenéutica, por ejemplo, considera el círculo hermenéutico como algo necesariamente bueno. Así lo argumenta J. Grondin (1999), o así lo explica F. D'Agostini (2000), capítulo 5.

adquiere un color entre amarillento y rojizo. Si no es demasiado amarillento ni demasiado rojizo, entonces sé que puedo meterme en la piscina sin preocuparme. El método que uso para saber si puedo nadar en la piscina es mi fuente epistémica.

Supongamos que no tengo más que las instrucciones de uso del aparato, y que no hay explicación ulterior que complemente mi método de comprobación del estado del agua (supongamos que ni siquiera sé qué es el pH). Simplemente me fío de que la muestra de agua nunca está demasiado amarilla ni demasiado rojiza, y de ello deduzco que puedo meterme en la piscina. ¿Es el hecho de que, hasta el día de hoy, no me ha pasado nada raro al meterme en la piscina, suficiente para confiar en el método que utilizo para comprobar el estado del agua? Este es el llamado problema del conocimiento fácil en epistemología, y puede derivarse en un claro caso de circularidad epistémica viciosa, esto es, acabar considerando los datos de mis sentidos como única justificación de sí mismos.

Pero, ¿acaso saber qué es el pH hará que gane seguridad en mi conocer? Si hiciéramos un seguimiento de las fuentes de las distintas creencias que pudiera albergar acerca del mantenimiento adecuado de las piscinas, me daría cuenta de que mi confianza en muchas de ellas, si no en todas, es o bien autosustentada o bien fruto del apoyo entre ellas, pero ninguna tiene un estatus superior que garantice la seguridad del resto. ¿Es acaso esto preferible? Trataremos de defender que, rotundamente, sí.

1. La concepción de la epistemología de Ernest Sosa³²

El proyecto epistemológico de Ernest Sosa no es un compartimento estanco que esté aislado del resto de disciplinas, sino que, al contrario, está estrechamente relacionado con muchas de ellas. Sin embargo, no hay que confundir esto con que las cuestiones concretamente tratadas por la epistemología de las virtudes puedan reducirse a las cuestiones que tratan los otros campos. Dentro del proyecto de la epistemología de las virtudes, de acuerdo con Sosa, encontramos tres ramas principales, cada una de las cuales se encarga de cuestiones distintas aunque relacionadas:

En primer lugar, la gnoseología (o la teoría del conocimiento como típicamente la conocemos), esto es, la disciplina encargada de cuestiones como la definición, el alcance y los

³² Prefacio en Sosa (2021).

límites del conocimiento o el problema del criterio. El proyecto principal de Sosa se enmarca en esta rama y deja cuestiones abiertas para las otras dos³³.

En segundo lugar, la ética intelectual³⁴, que se ocupa de la evaluación y las normas pertinentes de las cuestiones intelectuales de una manera más amplia y general, vinculada con los usos más prácticos de la razón, de forma que, de acuerdo con la ética intelectual, hay formas distintas de formarse creencias y éstas pueden evaluarse en términos epistémicos y no epistémicos.

En tercer lugar, una psicología racional (o una filosofía de la mente) pendiente de ser desarrollada que se encargue de teorizar acerca de nuestras facultades cognoscitivas: la percepción, la memoria o el razonamiento. En la epistemología de las virtudes, el concepto de competencia epistémica es fundamental, pero el trabajo de especificar cuáles pueden ser esas competencias no es propio del gnoseólogo, sino del psicólogo racional.

2. Rasgos distintivos de la concepción virtuosa de Ernest Sosa

Introduzcamos ahora la epistemología de las virtudes de Ernest Sosa, y veamos qué la caracteriza en general, antes de entrar en los conceptos más concretos:

Es una teoría agentiva del conocimiento. El conocimiento para Ernest Sosa es una actividad ejercida por el sujeto epistémico, y como tal, es evaluable no solo en términos de verdad. Esto ocurre porque, a ojos de Sosa, la verdad, aunque necesaria, no es suficiente para considerar que las creencias puedan ser conocimiento. Según él:

“incluso cuando dejamos de lado valores que no son propiamente epistémicos, quedan estatus que pueden calificarse como tales, como *ser verdadero, ser un rastreador de verdad, ser seguro, estar basado en virtudes, que el que cree pueda racionalmente defenderlo, que el que cree pueda defenderlo epistémica y reflexivamente, que esté basado en una virtud que pueda ser reconocida como tal*”³⁵

³³ Según Sosa, la evaluación normativa del conocimiento “Se asemejaría a la normatividad de un buen disparo. Queda restringida a la esfera de los disparos de tal modo que la aísla de otras cuestiones que también podrían ser importantes, como si debería haber armas o disparos” Sosa (2018a)

³⁴ Linda Zagzebski es la máxima representante de esta rama de la epistemología de virtudes, del mismo modo que Sosa lo sería de la parte más gnoseológica.

³⁵ Sosa (2018a). Aquí he cambiado el formato del texto en cursiva, que está enumerado en forma de lista vertical en la obra original.

Sosa rescata en cierto sentido la idea fiabilista de que las creencias deben ser rastreadoras de verdad, pero deben serlo en el sentido de que son aptas, y la aptitud es un aspecto que no solo se evalúa en el aspecto de su relación con la verdad (aunque puede defenderse que sigue siendo su aspecto más importante). Junto con esto, mantiene la idea de que las creencias, para contar como conocimiento propiamente dicho, deben estar justificadas.

El conocimiento se da a dos niveles. Las creencias poseen un estatus epistémico al ser aptas, y uno aún mayor cuando se incrementa el control racional que se tiene sobre ellas. Por un lado, llamamos a la creencia apta conocimiento animal, y a la creencia apta sobre la que se tiene un control racional conocimiento reflexivo. Aunque al principio Sosa definía el conocimiento reflexivo como conocimiento animal del conocimiento animal³⁶, en formulaciones posteriores ha ido sofisticando esta idea hasta el punto en que se identifica conocer reflexivamente con tener pleno conocimiento (*knowing full well*), donde la creencia apta debe ser guiada por la creencia meta-apta.

El conocimiento se da gradualmente. Para Sosa, el conocimiento no es un estado absoluto que se oponga a la ignorancia ni tampoco al albergar creencias verdaderas por suerte epistémica. Al igual que con la metáfora del arquero, albergar creencias es una acción que trata de dar en el blanco de la verdad. Sin embargo, el acierto de las creencias, como el de la flecha, no es algo absoluto, y no acertar del todo no implica fallar categóricamente. Además, las virtudes jamás se tienen en grado supremo, lo que pone en jaque la idea del fundamento epistémico como algo totalmente sólido. Así, las creencias pueden ser más o menos aptas, y lo pueden ser en distintas maneras: con respecto al ejercicio de la competencia que nos ha proporcionado la creencia, con respecto a la calidad de las condiciones bajo las cuales se ha ejercido dicha competencia, y con respecto a la relación entre lo primero, lo segundo y la corrección de la creencia³⁷.

Es una teoría normativa, porque proporciona unas determinadas condiciones para que algo se pueda considerar conocimiento, es decir, da unos ciertos esquemas en los que basarse para evaluar las creencias, como la estructura ADA de la aptitud de la creencia³⁸, la aceptación de los principios de ascensión y cierre epistémicos³⁹ o las definiciones mismas de conocimiento animal y conocimiento reflexivo.

³⁶ De acuerdo con Carter y McKenna (2019).

³⁷ Sosa (2018a), conferencia 2.

³⁸ *Ibidem*, conferencia 2.

³⁹ *Ibidem*, conferencia 6.

Muestra un compromiso de corte naturalista. Las virtudes son disposiciones relacionales, y necesitan definirse en relación con un entorno material y con un contexto intencional. Esto implica, por una parte, que las virtudes son propiedades de algún cierto tipo de sujeto, por otra parte, que las virtudes vinculan epistemológicamente el sujeto con el mundo externo, y lo que es más, para fundamentar la veracidad de nuestras facultades perceptivas y la conexión de nuestra red de creencias con el mundo se hace necesario postular la idea de que hay tal cosa como una naturaleza humana fruto de la evolución. Esto, por un lado, hace congruente el filosofar con el proceder científico, y por otro, abandona completamente la opción a adoptar una perspectiva antirrealista.

Es télica, es decir, apunta a una finalidad en concreto. Dicha finalidad es la verdad, el bien epistemológico último. Si conocemos, es en relación a la verdad o, dicho de otro modo, el rasgo más deseable para el conocimiento es ser verdadero.

3. Conceptos fundamentales de la epistemología de virtudes de Ernest Sosa

La epistemología de virtudes de Ernest Sosa presenta una serie de conceptos que no solo la caracterizan como teoría epistemológica, sino que la diferencian de otras concepciones de la epistemología de las virtudes, como la de Linda Zagzebski. Sin embargo, antes de entrar en ello vale la pena pararse a aclarar qué entendemos aquí por virtud.

3.1. ¿Qué es una virtud?

De acuerdo con Baehr (2013), las virtudes son facultades cognitivas confiables o *conductoras de verdad*⁴⁰. Ejemplos de virtudes serían una buena vista, una buena memoria o incluso la amplitud de miras o la capacidad introspectiva. Así, definimos las virtudes como facultades, o si se quiere, capacidades o competencias. Aunque la epistemología de Sosa se centra más en las virtudes del primer tipo, esto es, las facultades cognitivas confiables, o si se quiere, *rastreadoras de verdad*, no ignora el hecho de que éstas se practican en conjunto con

⁴⁰ Baehr (2013): “Current defenders of virtue epistemology think of intellectual virtues either as reliable or truth-conductive cognitive faculties like vision, hearing, memory and introspection or as good character traits like attentiveness, open-mindedness, and intellectual courage”.

determinados rasgos de carácter. Sin embargo, por cuanto compete a la epistemología entendida como teoría del conocimiento, cuando se piensa en “virtudes” en la teoría de Sosa se piensa en dichos rasgos cognitivos antes que en los de carácter: lo que para Sosa nos da conocimiento son los sentidos, la memoria o la capacidad de inferir de forma perspicaz.

Así entendidas, las virtudes tienen una serie de características que son muy relevantes para poder decir que conocemos: son *refinables*, son *confiables*, son *falibles* y son *previas a la justificación*.

Refinables porque se agudizan con la práctica, y si se entrenan, siguiendo la concepción aristotélica de lo que se considera una virtud, mejoran y tienden a dar más y mejores resultados, lo cual se traduce en el campo de la teoría del conocimiento en más (más creencias, o si se quiere, mayor cantidad de información) y mejor (más bien asentado epistemológicamente, mejor justificado) conocimiento.

Confiables, pero también falibles, porque el *fiabilismo* es el término más adecuado para la relación que tiene el sujeto con sus facultades: como la mayoría de corrientes epistemológicas actuales, descartamos aquí la seguridad absoluta de las creencias que nos aportan. No podemos creer con toda la seguridad del mundo, y es ingenuo pensar así, pero no lo es defender que podemos creer con toda la seguridad que nos proporcionan nuestras facultades, y afirma Sosa, con eso debería bastarnos. El error, como veremos, no puede aislarse del todo, pero sí debería poder aislarse el error si éste proviene directamente del (mal) ejercicio epistémico por parte de un sujeto que pretende conocer.

Previas a la justificación, por último, porque para ejercer las virtudes un sujeto determinado no necesita ser consciente de que las ejerce. Puede haber conocimiento como resultado de ejercer unas capacidades que se ignora que se tiene, pero sin duda, cuando se es consciente de dichas capacidades y se ejercen bien, el conocimiento resultante no puede ser el mismo que el que nos da su ejercicio ciego. Entrar en este segundo estadio de conocimiento, sin embargo, ya es entrar en el ámbito de la justificación. Entendemos aquí por justificación algo muy parecido a aquello de lo que nos habla Sellars con el *espacio de las razones*. Aunque dicho espacio conforma, como vimos con el mito de lo dado, en gran parte nuestra percepción del mundo, cuando captamos información lo hacemos antes de racionalizarla (nosotros mismos, y por supuesto antes de hacerlo en público).

Hemos hablado de las virtudes como facultades, competencias o capacidades, pero aclaremos este término refiriéndonos a la virtud como disposición. De acuerdo con Carter y McKenna (2018), las disposiciones se componen de tres aspectos, llamados en inglés *seat*, *shape* y *situation*. Podríamos traducir aquí los tres aspectos de cualquier facultad disposicional como *asentamiento*, *forma* y *situación*. Usemos, por ejemplo, la agudeza visual. El asentamiento de una disposición es su anclaje en el sujeto que la posee, y se cuenta con él en todo momento: tenemos la capacidad de ver *asentada* en nosotros en todo momento, aunque durmamos o estemos borrachos. Cuando hablamos de la forma, lo hacemos en el sentido más deportivo del término: *estamos en forma* para ejercer la disposición, es decir, no hay en nosotros factores que nos conviertan en incapaces de ver bien en este momento, como que nos hayan echado arena en los ojos o que nos hayamos quedado dormidos. La situación hace referencia al resto de condiciones del ambiente, como el tipo de luz o la presencia de obstáculos.

Pero esta distinción, un tanto artificial, parece establecer una clara diferencia entre lo que compete al sujeto y lo que es propio del entorno, cuando el interés de Sosa es dejar claro que las virtudes son rasgos de la subjetividad inseparables de lo externo. Todas las disposiciones son relacionales, y las virtudes no lo son menos. Deben definirse siempre en relación con un entorno material y con un contexto intencional determinado. Lo que queremos decir con esto es que, si bien podemos hacer una distinción al uso entre sujeto y objeto, no podemos considerarlos de forma absoluta, pues no hay sujeto sin contexto, no hay tal cosa como *lo interno* sin *lo externo*.

Las virtudes pueden tenerse de forma innata o aprenderse con el tiempo. En cualquier caso, lo que sea innato o aprendido no es asunto del epistemólogo, sino del psicólogo racional o del filósofo de la mente. Para la cuestión del conocimiento entendida como la adquisición de creencias y su relación con la verdad, no nos interesa hacer una taxonomía de las disposiciones, por la razón de que no se puede simplificar y enumerar qué virtudes se asocian con qué estadios de conocimiento. La virtud no es única ni tiene siempre las mismas características, y fuera de ámbitos artificiales o competitivos es demasiado complejo aislarlas y evaluarlas.

3.2. Conocimiento como creencia apta

Otro concepto crucial de la epistemología de las virtudes de Sosa es el de aptitud. Sosa encuentra en la aptitud de la creencia algo más que lo que nos aporta la verdad de una creencia, ofreciendo así una solución al clásico *value problem*, que consiste en preguntarse en qué diferencia (o ventaja) hay entre conocer y simplemente tener creencias verdaderas. Un factor muy importante en este problema es el de la suerte epistémica. Muchos argumentarían que para el conocimiento lo más importante es mantener a raya la posibilidad de que nuestras creencias sean ciertas *por suerte*, o incluso que las creencias que alberguemos no sean falsas sin que nosotros lo sepamos.

Y es que la verdad es el objetivo del conocimiento, o al menos, su principal propósito. Así lo argumenta Sosa cuando afirma que nuestras mentes tienen que estar en sincronía con la verdad. Sosa no pretenderá definir una vez por todas qué es eso de la verdad, sino más bien asegurarse de que se tiene una concepción al uso. En cualquier caso, nos alejamos aquí de una concepción de la verdad en mayúscula, y podemos aceptar con poco lugar a dudas que la verdad para la epistemología de las virtudes es una propiedad de las creencias, y que el criterio para que una creencia sea verdadera sea una suerte de correspondencia (más pragmática que isomórfica⁴¹) entre el mundo externo y el estado mental.

Pero el conocimiento es algo más que simplemente creencia verdadera. Nos interesa que nuestras creencias no sean verdaderas por accidente y que, si las aceptamos, tengamos una cierta garantía de que no nos equivocaremos. Los casos de Gettier (1963) ejemplifican esto, y por eso muchas teorías epistemológicas han puesto requisitos de seguridad o sensibilidad para las creencias. Según Pritchard (1981), una creencia es segura si se tiene cuando de hecho se da el caso; y según Nozick (2012), una creencia es sensible si es rastreadora de verdad, esto es, si se diera el caso en el que hubiera una circunstancia que hiciera falsa la creencia, ésta no se tendría.

Pero Gettier olvida la dimensión competencial del sujeto, y la respuesta que da Sosa (que podríamos entender como una redefinición del concepto de justificación o una cuarta condición para que algo cuente como conocimiento) implica una concepción más extensa del sujeto, que abarca algo más que la conciencia. Para la epistemología de virtudes, el sujeto no

⁴¹ Es decir, para hablar de correspondencia no necesitamos que nuestra mente sea un teatro cartesiano, sino que nos basta con que sus contenidos y las relaciones entre éstos nos permitan dar cuenta (comprender, prever, reaccionar adecuadamente...) de los aspectos del mundo que nos afectan.

alberga simplemente las creencias, sino que cuando conoce está *haciendo* algo (a saber, manifiesta virtudes) con respecto a su entorno.

Esto significa, por una parte, que los contextos deberían poder ser estudiados y evaluados, o nos acercamos peligrosamente a dejar a su antojo a la suerte epistémica. Como veremos, esto es una debilidad de esta concepción epistemológica.

Por otra parte, significa que creer es actuar, y que el sujeto tiene en esta concepción epistemológica un papel activo. Sosa asemeja lo que hace el sujeto al creer a lo que hace un artista callejero al interpretar una estatua viviente. Según él, “la mente del que la tiene [la creencia] puede incluso estar distraída, sin que ello tuviera efecto alguno sobre la continuidad o la calidad de su actuación” (2018a). Ejecutamos las creencias automáticamente, y si bien es cierto que tomamos consciencia de nuestras creencias de vez en cuando, no todas pasan por el filtro de nuestra racionalidad. Es cuando nos fallan, cuando el contexto no se adecua o cuando queremos ponerlas a prueba, que nuestras creencias caen bajo el escrutinio de la razón.

Las creencias son evaluables. Este es otro punto crucial en la teoría de Sosa. Pueden evaluarse con respecto a su corrección de forma independiente a su competencia, es decir, podemos decidir si son verdaderas o no de forma independiente a cómo se han originado. Sin embargo, para que una creencia cuente como conocimiento debemos ligar estos dos aspectos evaluables: esto constituirá la llamada aptitud de la creencia. Sosa resume esto en su famosa estructura ADA (o AAA en inglés), y gusta de ilustrarlo con la analogía del disparo de un arquero.

En primer lugar, una creencia, igual que un disparo, puede ser acertada (o no). Si un disparo acierta, es que da en el blanco. Si una creencia acierta, es que es verdadera, es decir, *da en el blanco de la verdad*.

En segundo lugar, una creencia, igual que un disparo, puede ser diestra (o no). Un disparo es diestro cuando está bien ejecutado, esto es, cuando se ejerce por un arquero habilidoso que esté en buena forma en circunstancias adecuadas. La creencia, por su parte, es diestra cuando es ejercida por un sujeto que cuenta con los medios que le proporcionarían, en condiciones normales, creencias verdaderas (como una buena vista).

En tercer lugar, y más importante, para contar como conocimiento, una creencia es apta si es acertada porque es diestra. Una creencia acertada puede no ser diestra (puede deberse en gran parte a la buena suerte epistémica), y una creencia diestra puede no ser acertada (puede

resultar falsa debido a la mala suerte epistémica). Incluso podría ocurrir que una creencia fuese acertada, y además fuese diestra, pero que esto no causara aquello (debido a circunstancias fuera de nuestro control que, además, desconocemos). Una creencia debe ser verdadera como resultado de ejercer las competencias adecuadas en los contextos adecuados. Si alguno de estos componentes falla, no podremos decir que conocemos, de acuerdo con Sosa. Dicho en otras palabras, aquí añadimos que, para poder tener conocimiento, deben darse las condiciones (externas) adecuadas, puesto que sin ellas, las virtudes no pueden ejercerse adecuadamente, y entonces nuestras creencias fallarían en ser aptas⁴².

Esta definición de conocimiento permite solventar el clásico contraejemplo de las monedas en el bolsillo de Gettier: quizás tengamos una creencia que resulta ser verdadera, pero si no lo es debido al ejercicio correcto de nuestras competencias en circunstancias adecuadas, no puede ser conocimiento. En dicho caso, el sujeto alberga una creencia acertada, e incluso podríamos decir que la creencia es diestra (pues su deducción, aunque no es completamente sensible, es decir, deja margen a la ambigüedad, es segura), pero el acierto de la creencia no se debe a su destreza, sino a la suerte epistémica.

Y no solo nos solventa este tipo de casos, sino también el escenario escéptico que más preocupa a Sosa: el del sueño. Recapitulemos: las creencias son actuaciones epistémicas, y permanecen aunque no seamos conscientes de ellas. Así, “lo que uno sabe cuando sueña es que está en la cama, y dicho conocimiento no desaparece” (2018a). Soñando podemos tener creencias perceptivas, pero dichas creencias no pueden cumplir ninguno de los tres requisitos anteriormente mencionados: no pueden resultar ser verdaderas, no pueden provenir del ejercicio adecuado de nuestras facultades (pues, aunque poseamos una facultad no nos encontramos *en forma* para ejercerla), y aunque pueda darse que en nuestros sueños generemos creencias que resulten ser verdaderas, no lo serán debido al ejercicio correcto de nuestras facultades: Aunque pudiéramos tener creencias fruto de la percepción en sueños, fallarían automáticamente en ser aptas y por tanto no podrían ser conocimiento. Este problema se irá tratando de nuevo en los apartados posteriores.

La cuestión de la aptitud de la creencia no termina aquí, puesto que en ningún momento hemos hablado de la posibilidad de que el sujeto sea consciente de sus creencias como

⁴² Según Sosa (2018a): “No se requiere para tener conocimiento que los productos de los sentidos del perceptor no sean producto del engaño, sino tan solo que los sentidos no nos engañen cuando se emplean *bajo las condiciones adecuadas*”.

condición necesaria para conocer. Para Sosa, esto no es una condición necesaria para el conocimiento a un nivel, pero para alcanzar un estadio superior sí lo es. La simple aptitud, es decir, la habilidad a nivel básico, la cualidad de nuestras creencias de *conducirnos a la verdad*, es insuficiente para declarar que tenemos pleno conocimiento de algo. Para ello se requiere aptitud a un nivel superior, o metaaptitud, y eso implica ya el tener *buen juicio* y ser capaces de saber cuándo afirmamos algo con seguridad y cuándo conviene suspender el juicio.

3.3. El conocimiento animal

Conocer animalmente es conocer sin más, es decir, albergar creencias aptas *simpliciter*. Recordemos, la aptitud es lo que aporta a la creencia la calidad de conocimiento, y puede entenderse como marca de la verdad en un sentido fiabilista. La formulación del conocimiento animal como creencia apta nos evita tres escollos:

- (1) La justificación del conocimiento animal no es circular.
- (2) Asumimos el mito de lo dado sin anular todo el sistema epistemológico.
- (3) No caemos en los escenarios clásicos de Gettier.

Empecemos por hablar de (1). Esto significa que las facultades que nos proporcionan conocimiento animal son confiables. Al ser competencias que no están basadas en razones, sino que son previas a ellas, en realidad su titular no necesita realizar ninguna acción justificatoria ulterior a la generación de creencias, pues su presencia se justifica por sí sola. Acudiendo a la terminología de la Edad Moderna, el conocimiento animal se asemeja mucho al conocimiento que proviene de la experiencia. Las experiencias no obedecen a normas racionales porque no están motivadas por la razón, con lo que no comprometen su propia racionalidad. Esto sirve a Sosa para argumentar que las experiencias pueden servir como recursos fundacionales para el conocimiento⁴³.

Sin embargo, al aceptar esto de forma ingenua caemos en el mito de lo dado. ¿No nos enseñó Sellars que los productos de nuestros sentidos ya están condicionados por nuestras propias estructuras cognoscitivas? ¿No nos enseñó que hay asunciones prelingüísticas en los datos de los sentidos? Con esto llegamos a (2).

⁴³ Sosa (2018a), conferencia 3.

Aunque esto sea así, no deja de ser cierto que podemos confiar en nuestras facultades en un sentido muy similar al darwiniano: si están ahí es porque se han fijado como caracteres con funciones útiles para la supervivencia y procreación del individuo, lo que sugiere que cumplen su función en general de forma satisfactoria.

Este argumento es una forma de justificar el conocimiento animal fundándolo en la eficacia de las competencias, o virtudes. Conocemos manifestando competencias epistémicas que no están constituidas por el hecho de que nuestra creencia se base en otros estados conscientes (otras creencias), sino en algo diferente de las creencias. Cuando aceptamos los productos de nuestros sentidos, asumimos que éstos están contruidos de una forma determinada y que, por tanto, se ajustan a nuestro entorno de un modo relevante, es decir, tienden a proporcionarnos información correcta⁴⁴.

Acerca de (3) se ha hablado en el punto anterior. Sin embargo, el conocimiento animal no nos libra de todos los escenarios escépticos, solo de los más básicos. Ni el problema del sueño⁴⁵ ni los escenarios en general de los contextos engañosos⁴⁶ son superados por la creencia apta. Creer de forma apta *simpliciter* no nos basta para distinguir el sueño de la vigilia con suficiente seguridad, o para identificar contextos engañosos.

3.4. El conocimiento reflexivo

Conocer reflexivamente es conocer que se conoce, es decir, albergar creencias aptas de la aptitud de nuestras creencias aptas *simpliciter*. La reflexividad aporta un plus epistémico al estatus de conocimiento que aporta la aptitud, y en ese sentido es en el que entra la justificación. La formulación del conocimiento reflexivo sí nos permite salir de los escenarios escépticos en los que el conocimiento animal no nos bastaba. Sin embargo, como veremos, el ámbito de la justificación sí será irremediamente circular, pero no en sentido vicioso.

⁴⁴ *Ibidem*, conferencia 6.

⁴⁵ De acuerdo con Sosa, “Nuestro estar en lo cierto cuando creemos de manera ordinaria que estamos despiertos no es lo suficientemente atribuible al ejercicio de nuestra competencia epistémica automática” *Ibid.*, conferencia 2.

⁴⁶ En el escenario del granero falso, si Barney percibe un granero y resulta ser, en efecto, un granero, le podríamos adjudicar conocimiento animal, pero no reflexivo, puesto que no es consciente de que había muchas posibilidades de que lo percibido no era un granero. Sin embargo, no era un problema relativo a la aptitud de sus capacidades perceptivas, sino a su aptitud reflexiva para adecuarlas al contexto.

El conocimiento reflexivo es un estado de certeza psicológica que sitúa el conocimiento animal en una perspectiva epistemológica autocomprensiva. Controlar racionalmente las creencias puede tener (o no) un impacto positivo en la característica de la aptitud de ser marca de la verdad, pero hay valores epistémicos que también son importantes además de la verdad, como la coherencia o la justificación global.

Rescatemos el ejemplo de la comprobación del pH de la piscina. Si sé usar el aparato y me sé los procedimientos a seguir según el resultado que me dé el aparato, puedo decir que tengo las disposiciones que me proporcionarán conocimiento animal del estado de la piscina. Se trata de un proceso fiable independientemente de si sé, de hecho, que es fiable o por qué lo es. Si, en cambio, *además* de lo anterior, sé explicar qué es lo que estoy haciendo cuando compruebo el pH y, por tanto, sé justificar la fiabilidad epistémica del proceso que sigo, entonces tengo las disposiciones que me proporcionarán conocimiento reflexivo del estado de la piscina. El conocimiento reflexivo, en principio, tiene dos requisitos:

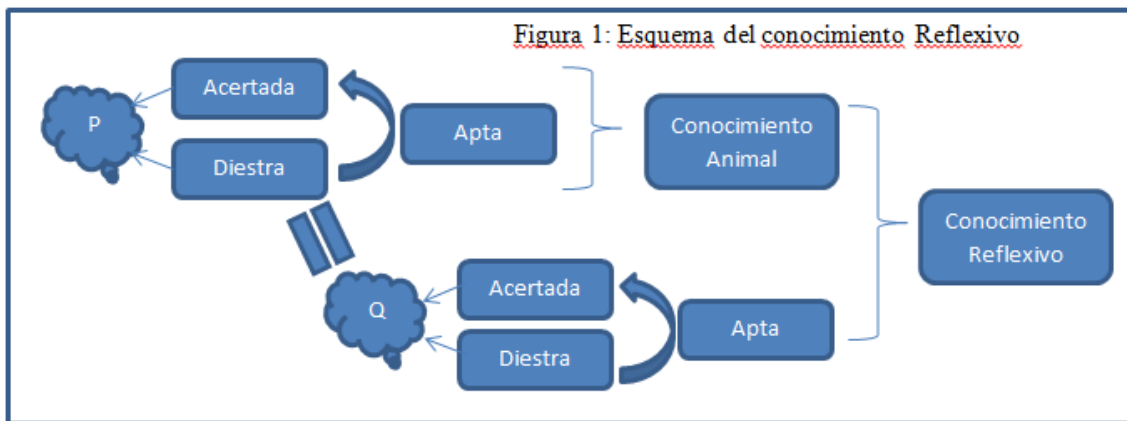
- A) Tener conocimiento animal (creencia apta).
- B) Tener conocimiento apto de la aptitud de A.

Sin embargo, para que se dé la reflexividad no nos basta con poder afirmar que conocemos animalmente que conocemos animalmente. Esta afirmación debe hacerse sobre las bases de ciertas condiciones y capacidades lo suficientemente justificadas como para poder afirmar que se sabe algo. En otras palabras, el conocimiento reflexivo no es reducible a “conocimiento animal del conocimiento animal”, aunque hay que admitir que Sosa se presta a confusión en este caso, pues algunas veces define el conocimiento reflexivo de ese modo⁴⁷. Conocer reflexivamente implica metaaptitud.

De forma análoga a poder decir que se conoce aptamente cuando la creencia es acertada a causa de ser diestra, podemos decir que se conoce reflexivamente cuando la aptitud de la creencia animal se debe también a la aptitud de la creencia reflexiva. Añadimos, entonces, un tercer requisito para que se dé conocimiento reflexivo:

- C) Que la aptitud de A se deba (al menos parcialmente) a B

⁴⁷ Sosa (2018a), Conferencia 2.



De acuerdo con Carter y McKenna, el conocimiento reflexivo debe guiar el animal para alcanzar creencias aptas⁴⁸. Cuando la reflexividad pasa a formar parte de las virtudes que guían la creencia animal y ésta resulta ser acertada a causa (al menos en parte) de la reflexividad, entonces tenemos conocimiento de tipo reflexivo. Estos autores exploran la diferencia entre conocimiento animal y reflexivo para dilucidar si es una distinción pertinente que valga la pena hacer. Uno de los puntos que concluyen es que el valor del conocimiento animal y del reflexivo es diferente, siendo el conocimiento reflexivo preferible al animal en dos sentidos:

El primero es que el conocimiento reflexivo vuelve el conocimiento animal generalmente más confiable⁴⁹. Aunque ni siquiera la reflexividad volvería nuestro conocimiento animal seguro si fuéramos cerebros en probetas, sí aumenta nuestra seguridad cuando nos enfrentamos a los problemas relativos al conocimiento ordinario, es decir, contribuye a reforzar unas competencias que ya son virtuosas por sí mismas. Según los autores, aunque se trate de un asunto sujeto a confirmación o refutación empírica, la afirmación de que la reflexividad favorece la seguridad ha recibido apoyo empírico en distintos estudios⁵⁰.

Pero además de ello, hay otras dimensiones además de la verdad en las que el conocimiento reflexivo es preferible al animal, y ahí es donde entra el ámbito de la justificación epistémica: ser capaces de defender nuestras creencias a un nivel reflexivo o identificar las virtudes en las que se basa una creencia son también cuestiones epistémicas importantes. Podría argumentarse, además, que la revisión de nuestras competencias animales en caso de que fallen o no sean suficientes es siempre reflexiva.

⁴⁸ Carter y McKenna (2019): “*This extra animal knowledge must guide the process by which one arrived at the relevant first-order beliefs*”.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Los estudios destacados por Carter y McKenna son Gagné y Smith (1962), Small et al. (2007) y Pennebaker y Chung (2011).

Veamos ahora cómo el conocimiento reflexivo nos saca de los escenarios del sueño y de los falsos graneros. Vamos con el segundo: Barney puede salir de la carretera y acercarse a los graneros que cree ver, y entonces se dará cuenta de que muchas de las figuras que identificaba como graneros en realidad no lo son, y entonces deberá poner a prueba lo que de forma inconsciente creía saber acerca de los graneros. Esto es un ejercicio reflexivo. A partir de ahí, si vuelve a encontrarse en un contexto en el que se le puede engañar en este aspecto, Barney deberá corroborar (animalmente) que se encuentra en tal contexto, y entonces guiar a partir de su conocimiento animal, el conocimiento animal que obtenga de observar figuras que puedan parecer o ser graneros. Si no sale de la carretera, no ponemos en duda que Barney no disponga de las capacidades para identificar un granero en un contexto que no es engañoso, con lo que si viera un granero, aunque se encontrara en un contexto engañoso, diríamos que tiene conocimiento animal. Sin embargo, no tiene conocimiento reflexivo porque falla en asumir aptamente que se encuentra en un contexto adecuado. Cuando Barney aprenda a discernir los contextos adecuados de los que no lo son y use ese conocimiento para guiar su percepción, entonces podrá tener conocimiento reflexivo de que lo que ve es un granero (si resulta que lo es).

La diferencia entre el problema del sueño y el de los graneros es que en el problema del sueño ni siquiera se puede tener conocimiento animal, dado que incluso nuestras creencias básicas fallarán en ser aptas (porque aunque sean verdaderas por accidente, no lo serán *a causa de* ejercer adecuadamente nuestras competencias perceptivas). Sin embargo, esta diferencia se salva cuando entramos en el ámbito de la reflexividad, porque entonces salimos del problema con la misma facilidad: es necesario tomar conciencia del contexto en el que nos encontramos y comprobar (aptamente) la coherencia de nuestro entorno para poder identificar que estamos despiertos.

Es importante hacer aquí una aclaración antes de continuar: la reflexividad no es un estado difícil de alcanzar ni mucho menos un estado restringido a determinados sujetos. Muy al contrario, nuestro conocimiento perceptivo ordinario es reflexivo y no solo animal⁵¹. Esto significa que la cuestión de la justificación epistémica no pertenece exclusivamente al ámbito elitista de lo científico, sino que dar cuenta de nuestro conocimiento es algo que hacemos continuamente.

⁵¹ Sosa (2018a), Conferencia 5

Lo que nos queda por introducir ahora es la cuestión de la circularidad epistémica: en el ámbito de las razones no podemos evitarla. Si toda circularidad es viciosa, entonces, de acuerdo con la propuesta epistemológica de Sosa, dar razones se convierte en una empresa estéril. Si, en cambio, puede haber tal cosa como circularidades virtuosas, entonces vale la pena justificar nuestro conocimiento reflexivamente.

3.5. Redes de creencias y circularidad virtuosa

Nuestro conocimiento ordinario es originado por el conjunto de competencias a las que llamamos virtudes. Dicho conjunto de competencias nos proporciona también un subconjunto que nos sirve para dar cuenta de cómo conocemos, que a su vez revisa, guía y justifica el conjunto básico. Esto, aunque no nos puede garantizar la creencia verdadera ante cualquier circunstancia adversa posible, sí nos garantiza que destreza de la creencia mejora con el tiempo en virtud de la reflexividad.

Sin embargo, cuando afirmamos que podemos mejorar la destreza de nuestro conocimiento con el tiempo mediante la reflexividad, estamos diciendo que ésta consigue extraer algo más de nuestras fuentes epistémicas que éstas no nos proporcionan en un principio, a saber, su propia veracidad. Sin embargo, este conocimiento (de su veracidad) debería ser anterior (epistémicamente hablando⁵²). ¿De dónde obtenemos el conocimiento acerca de la veracidad de nuestras fuentes epistémicas? ¿Nos la inventamos, nos la proporcionan las mismas fuentes o la extraemos de otras fuentes? La primera opción es epistémicamente inaceptable, la segunda nos hace caer en el problema de la autosustentación o *bootstrapping* y la tercera no nos resuelve el problema, solo lo traslada a otras fuentes acerca de las cuales nos haremos la misma pregunta de nuevo.

Esto no es otra cosa que el clásico problema de la circularidad. ¿Hay alguna forma de saber que los datos de nuestros sentidos son veraces sin basar nuestra confianza en dichos sentidos? ¿Es lo mismo confiar *a ciegas* en los sentidos que elaborar una compleja teoría que, en último término, está basada también en los sentidos?

⁵² No es lo mismo hablar de anterioridad epistémica que hablar de anterioridad temporal. Es perfectamente posible darse cuenta de Q, que es anterior epistémicamente a P, posteriormente en el tiempo a darse cuenta de P.

Desde un punto de vista lógico, es suficiente para hacer verdadera una proposición el que se derive correctamente y de acuerdo con las reglas de otra proposición verdadera. Desde el punto de vista epistemológico, sin embargo, defenderemos que no es una cuestión simplemente alética, sino también gradual. Esto significa que una vez verdadera, una creencia puede estar *más o menos* justificada según el apoyo que reciba y la calidad de éste.

Justificar una creencia en virtud de una sola creencia (como condición necesaria y suficiente) es una idea bien arraigada en la lógica. Sin embargo, la presencia de una creencia puede quedar justificada al recibir el apoyo de, o si se quiere, al ser coherente con un conjunto de creencias. Sosa argumenta que el fenómeno de la justificación, más que asemejarse a una cadena o a una tubería en la que para llegar a (justificar) un punto (creencia) K hay que pasar de forma necesaria por los puntos anteriores J, I y H, se asemeja a una red en la que hay multitud de nódulos interconectados, y con ello, múltiples caminos de justificación. Además de eso, cuantos más nódulos soportan al punto K, más justificados estamos en creer que K. De hecho, según Sosa, la posición de un nódulo en la red se debe causalmente a sus conexiones con el resto de nódulos⁵³.

A diferencia de la balsa coherentista que flota en el vacío, la red de la epistemología de las virtudes se vincula al mundo a través de mecanismos causales, como la percepción y la memoria⁵⁴. Sin embargo, estos mecanismos causales no parecen hacer otra cosa que originar nuestras creencias, no justificarlas. Para identificar el origen de dichas creencias con su justificación debemos aceptar de antemano que nuestras capacidades están adaptadas a la realidad, y eso significa presuponer una estructura determinada del mundo, del sujeto y de la relación entre ellos. Aun con esto, Sosa arguye que si tenemos varios motivos diferentes para justificar una creencia, si la red que apoya una creencia determinada es rica y vasta, entonces es aceptable que lleguemos a aceptar su justificación. En otras palabras, la circularidad es viciosa si es pobre en ingredientes, pero a medida que la cantidad de éstos aumenta, y con ellos, sus relaciones de interdependencia, la circularidad deviene virtuosa.

Esta metáfora de la red espacial compleja nos recuerda a la metáfora que hizo W. Quine al final de su artículo *Dos Dogmas del Empirismo* (1985). Aunque sin duda son metáforas parecidas, hay algunos puntos en los que la red de Sosa se distancia del *campo de fuerza* de Quine. Es cierto que puede decirse que ambas metáforas ilustran la idea de una epistemología

⁵³ Sosa (2018b), capítulo 10.

⁵⁴ *Ibidem*.

de corte más o menos pragmatista en cuanto a su contacto con la realidad, pero a su vez también coherentista en cuanto a la idea de que los contenidos de la red se revisan en virtud de su coherencia con la totalidad de la red, misma idea que subyace a la metáfora de la balsa coherentista: ningún contenido de la red es inmune a la revisión bajo sospecha de fallo epistémico. Si hay algún conflicto con la experiencia (para Quine) o no logra producir creencias de forma apta (para Sosa), entonces se reajusta la red de creencias: se prescinde de algunos elementos, se cambia la posición de otros o incluso se añaden algunos nuevos. Sin embargo, aunque podemos establecer estos puntos en común, los modelos no son totalmente análogos:

En primer lugar, porque simbolizan algo distinto, a saber, las relaciones entre enunciados y experiencias que lo confirman o refutan, lo que para Quine resulta en la totalidad del conocimiento científico; mientras que para Sosa la red simboliza la relación de las creencias de un determinado sujeto con la realidad, y no deja tan claro que esta metáfora pueda aplicarse a instituciones sociales tan complejas como las comunidades científicas (o siquiera llegar a asumir que pueda llegar a haber en algún momento una red de creencias común a todos los sujetos epistémicos cuando estos se encuentran en distintas perspectivas, esto es, en distintos lugares, épocas y contextos).

En segundo lugar, el modelo quineano tiene en cuenta los valores veritativos de los enunciados en sentido absoluto, mientras que Sosa prefiere hablar de aptitud, la cual se entiende de forma gradual: ni siquiera el acierto solo de una creencia es un estado absoluto, pues se puede estar más o menos acertado.

En tercer lugar, el modelo de Quine se guarda de tener compromisos ontológicos:

“Algunos enunciados, aunque *se refieren* a objetos físicos y no a experiencia sensible, parecen hermanarse característicamente con la experiencia sensible –y, además, de un modo selectivo: esto es, tales enunciados con tales, tales otros con tales otras, etcétera [...] Pero en esa relación de “hermandad” no veo más que una laxa asociación que refleja la relativa probabilidad de que en la práctica escojamos un enunciado en vez de otro para someterlo a revisión caso de presentarse una experiencia negativa”⁵⁵.

En cambio, la red de Sosa presenta compromisos ontológicos, y como hemos visto, un gran peso de la justificación recae en aceptar como punto de partida que nuestras creencias se

⁵⁵ Quine (1985)

adaptan al mundo, que es de un modo más o menos determinado, y lo que es más, que los humanos somos de una determinada naturaleza.

IV. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

En este apartado analizaremos la concepción de la circularidad en la epistemología de virtudes de Sosa, y valoraremos los distintos argumentos para defender la circularidad virtuosa, así como los contraargumentos y las insuficiencias de esta concepción.

El círculo vicioso, también conocido como dialelo o argumento de la petición de principio, es un tipo de estructura lógica. Como tal, comúnmente se considera un error de razonamiento aunque no albergue la intención de ser falaz, es decir, comúnmente se considera al dialelo un tipo de paralogismo.

La estructura lógica circular más sencilla consiste en dos elementos: un elemento A que se prueba mediante un elemento B y éste, a su vez, se prueba mediante el elemento A. A dicha rueda pueden añadirse elementos siempre que se cumpla la condición que la convierte en circular, esto es, que nada fuera del conjunto sirva para probar sus elementos. Así es como la circularidad como estructura lógica puede adoptar formas mucho más complejas siempre que se cumpla esta idea, con lo que la idea de la red de Sosa es tan circular como la idea de la tubería⁵⁶.

En principio, los dialelos son falaces como argumentos, es decir, no tienen (o no deberían) tener lugar (ni éxito) en el campo argumentativo, pero no necesariamente como fenómenos. De hecho, hay muchos fenómenos sociales que son circulares, como los movimientos de la bolsa de valores o las famosas profecías autocumplidas.

Al concepto de circularidad le suele acompañar el de vicio, dando a entender así que lo que sea circular tiene características o efectos negativos. En el campo de la epistemología, lo vicioso es tal porque tiene características o efectos epistémicamente negativos, como por ejemplo alejarnos de la verdad o acercarnos falsamente a ella, o no da cuenta de forma suficiente o satisfactoria de lo que es el conocimiento. Pero, ¿en qué falla exactamente la circularidad de Sosa? ¿Acaso se encuentra alejada de la verdad? ¿Acaso nos impide o dificulta definir el conocimiento o diferenciarlo de otros estados epistémicos? Quizás debiéramos explorar esto más a fondo.

⁵⁶ Sosa (2018b): 10.8

En primer lugar, hablaremos de la posición de la estructura circular en la teoría de Sosa, para determinar si toda la teoría de Sosa es circular, o más bien solo lo es una parte. En segundo lugar, examinaremos algunos argumentos que usará Sosa para defender que la circularidad no es necesariamente viciosa, sino que puede ser virtuosa (y de forma contraria al vicio epistémico, la virtud epistémica nos acerca a la verdad y nos permite dar cuenta del conocimiento y su alcance). Estos argumentos serán el argumento de la inevitabilidad, el argumento de la complejidad y el argumento de la propuesta naturalista.

1. ¿En qué está basada la circularidad?

En principio, cuando tachamos una cadena argumentativa de circular es porque se justifica en sí misma en último término. Aunque la concepción de Sosa acerca de la justificación epistémica es circular, lo es en el ámbito de la justificación, no en el de la adquisición de las creencias que constituyen conocimiento. Estas últimas se adquieren como resultado de un proceso que solo es circular cuando trata de justificarse. Sin embargo, de hecho albergamos mucho conocimiento del tipo animal que no asciende al nivel reflexivo, y que está ahí de forma simplemente (y presumiblemente) apta.

Si volvemos a emplear la metáfora de la red de creencias, lo anteriormente mencionado significa que la red de justificaciones no está flotando meramente en el vacío, sino que, de hecho, se apoya sobre la aptitud de las creencias. Del mismo modo que podríamos decir que la justificación es un tipo de relación determinada entre creencias (como un hilo que une dos nodos de la red), podríamos definir la aptitud no solamente como una propiedad de la creencia, sino como una relación entre esta y la “realidad”, con lo que sería un tipo diferente de hilo que une un nodo con algo que no es un nodo. Como vimos, la aptitud es previa a la justificación, y por tanto es una clase distinta de relación. De acuerdo con el propio Sosa⁵⁷, la competencia animal no exige que el sujeto valide su propia competencia como algo fiable, ni que tampoco valide las condiciones para ejercer dicha competencia para formarse una creencia. Si esto es así, aunque podamos decir que la creencia es apta, no se habrá formado sobre la base de razones. Es importante aclarar que no es lo mismo que el origen de una creencia sea un proceso racional que el que sea un proceso razonable o justificable racionalmente. El conocimiento animal es producto de un proceso que puede evaluarse

⁵⁷ Sosa (2014), capítulo 8.

racionalmente, pero el sujeto no razona cuando obtiene la creencia animalmente, por apta que sea (por supuesto, si la obtuviera reflexivamente ya sería otro cantar).

Así, la aptitud es previa a la justificación, y no supone un problema cuando la aceptamos en la práctica. Sin embargo, la cosa cambia cuando le exigimos justificación teórica. De acuerdo con Alston⁵⁸, cuando a uno se le pide justificación para una creencia, debe convertir su aceptación práctica de ésta en justificación teórica. Lo cierto es que aceptamos en la práctica muchas creencias asumiendo que su origen no es problemático, y ciertamente esas asunciones nos ahorran la engorrosa, de hecho imposible, tarea de supervisar racionalmente la validez de todas las creencias que obtenemos. La justificación es diferente de la obtención de creencias, ya que es una tarea que supone un esfuerzo extra que no siempre (o no necesariamente) hacemos.

Aunque la justificación es un fenómeno diferente de la adquisición de creencias, para justificar una creencia es necesario apelar a otras creencias también justificadas, y como es virtualmente imposible revisar todas nuestras creencias una a una, llega un momento, de acuerdo con Alston⁵⁹, en el que apoyamos la justificación en la mera aceptación práctica sin someter ésta a escrutinio. Aunque se trata una afirmación algo severa que sin duda compromete la veracidad de nuestras afirmaciones teóricas, porque si fuera así podríamos buscar en toda justificación qué presuposiciones no están justificadas, lo cierto es que el proceder de Sosa es este, aunque quizás no lo expresaría en estas palabras: si el conocimiento animal es aceptación práctica (apta, sí, pero práctica al fin y al cabo) y el reflexivo es la aceptación teórica, entonces el esquema está completo.

Sin embargo, aceptar que el conocimiento puede provenir de fuentes de conocimiento de las que el sujeto desconoce la veracidad es dar pie al conocido problema del conocimiento fácil⁶⁰. El problema del conocimiento fácil consiste en desarrollar las insuficiencias de los planteamientos similares al de la prueba de Moore (1983). Si aceptamos los datos de los sentidos ciegamente con respecto al conocimiento de su veracidad, entonces se vuelve demasiado fácil confirmar su veracidad *a posteriori*, hasta el punto en que nunca nos podríamos deshacer de la sospecha de que el punto de partida en el que nos apoyamos es arbitrario.

⁵⁸ Alston (1986): “*In the enterprise of seeking to answer critical questions whenever they arise one is driven to convert that practical acceptance into theoretical justification. And that is where we run into logical circularity*”.

⁵⁹ *Ibidem*: “*We can justify our theoretical acceptance of some principles only by exploiting our merely practical acceptance of others*”.

⁶⁰ Cohen (2002), Cohen (2005).

Para que una creencia cuente como conocimiento, podríamos exigirle la condición de tener también conocimiento de la fiabilidad de su fuente. Si estamos de acuerdo con esa exigencia, entonces o bien caemos de lleno en el problema de la circularidad, porque entonces debemos dar cuenta de la fiabilidad de la fuente que nos proporciona conocimiento de la fiabilidad de la fuente en cuestión; o bien caemos en una cadena de justificaciones infinitas que solo puede terminar abandonando en algún momento la condición que en principio le exigíamos al conocimiento (y, así, permitiendo que haya una fuente de conocimiento de la que no conozcamos su fiabilidad, con lo que nos enfrentamos al problema del conocimiento fácil).

Si, en cambio, rechazamos esta exigencia, volvemos al problema del conocimiento fácil. Si es posible adquirir conocimiento sin antes saber que su fuente es fiable, entonces también sería posible adquirir conocimiento acerca de la adecuación de nuestras circunstancias bajo las que conocemos de forma previa a conocer el mundo en el que nos encontramos. Como con la prueba de Moore, el ver una mano es suficiente para saber que no estoy siendo engañado por un genio maligno. Sin embargo, parece insuficiente que con esto pueda estar seguro de que la realidad es así como la percibo. ¿Es acaso ver mi mano un fundamento seguro para mi conocimiento, o es legítimo que se me exija justificar la fiabilidad de mis sentidos antes de que pueda aceptar que viendo mi mano no me encuentro en ningún escenario engañoso?

De acuerdo con el planteamiento de este problema, por un lado, exigir que sepamos que nuestras fuentes de conocimiento son veraces con anterioridad a que nos proporcionen conocimiento implica quedar atrapados en la circularidad epistémica, y por otro lado, no hacerlo parece abrir la veda y aceptar cualquier fuente epistémica que pueda justificarse *ad hoc*.

La insuficiencia del planteamiento que hemos dado a la cuestión hasta ahora ha sido considerar el conocimiento como un estado absoluto y no como algo gradual. Para Sosa, conocer y el (saber) ejercer adecuadamente las competencias epistémicas a un nivel animal no es lo mismo, aunque se den más o menos a la vez (tanto epistémicamente como cronológicamente): el ejercer virtudes es algo que se refina con el tiempo, y que a su vez, proporciona con el tiempo más seguridad en las creencias originadas. Esto vuelve algo más atractiva la posibilidad de justificar nuestras fuentes epistémicas a posteriori.

Al confiar en nuestras fuentes, presuponemos que éstas nos proporcionan conocimiento fiable. Esto significa que nuestras presuposiciones, o compromisos epistémicos⁶¹ deberían tener un estatus epistémico apropiado, llamémoslo justificación o no. Presuponer en la teoría de Sosa significaría asumir que estamos ejerciendo nuestras competencias de la forma adecuada en el contexto adecuado. Podría decirse que no solemos verbalizar nuestras presuposiciones, pero esto no quiere decir que, como nuestro conocimiento en general, no sean verbalizables, es decir, no tengan contenido proposicional. Sin embargo, nuestras presuposiciones no pueden ser conocimientos en el mismo sentido que el resto de conocimientos, porque si es así, estamos abocados en la más absoluta de las circularidades.

Entonces, si presuponer no es lo mismo que conocer pero aun así las presuposiciones deben tener su propio estatus epistémico, ¿en qué se diferencian de las creencias? Tienen contenido proposicional igual que las creencias, que son contingentes igual que las creencias, y que son epistémicamente evaluables en un sentido muy semejante a las creencias. ¿Residirá la diferencia entre creencia y presuposición en esto último?

Así es para Sosa. Al nivel animal, la aptitud de una creencia no se evalúa en base a razones, sino en base a su relación con la verdad. Es la veracidad animal⁶² lo que le da ese estatus epistémico que distinguimos del conocimiento y que, a su vez, nos sirve como base fundacional.

Si buscáramos una explicación para la aptitud (lo cual supondría entrar en el ámbito de la justificación), entonces afirmamos que una fuente apta de conocimiento es una fuente bien adaptable, hablando en términos evolutivos. Para nuestro buen funcionamiento como organismos, nuestras fuentes epistémicas deben ser eficaces, y su estatus epistémico apropiado se “deriva de ser parte del equipamiento animal de un ser humano funcionando bien epistémicamente” (Sosa, 2018b, p. 311).

El concepto de aptitud es una salida interesante de la circularidad que permite dar una suerte de fundamento al conocimiento. Sin embargo, este concepto no está exento de problemas. Cuando afirmamos que nuestras creencias se forman de manera apta, estamos presuponiendo una estructura determinada del mundo. La explicación naturalista del párrafo anterior tiene una serie de presupuestos y conceptos de índole materialista, como que somos organismos con un equipamiento de órganos para percibir e interactuar con la realidad que

⁶¹ Sosa (2018b), capítulo 10.

⁶² *Ibidem*.

nos rodea, y que además, dichos órganos están adaptados adecuadamente a dicha realidad. Esta explicación antepone lo biológico a lo epistemológico, cuando la biología es ella misma una empresa epistemológica que se basa en creencias generadas por los mismos mecanismos que estudia. Si queremos que la epistemología esté a un nivel (epistemológicamente) anterior al resto de disciplinas que estudian aspectos más concretos de la realidad, entonces no tiene demasiado sentido otorgar un papel fundador tan pesado a una de estas disciplinas porque entonces incurriríamos en circularidad... Sin embargo, podría argumentarse que la epistemología debe desarrollarse en consonancia con dichas disciplinas y, por tanto, no hay nada de malo en que se enriquezca por la evidencia que puedan otorgarle.

Supongamos que no aceptamos que la epistemología pueda permitirse fundarse en afirmaciones de la biología. Aun así, seguimos asumiendo que nuestras mentes pueden reproducir (total o parcialmente) la estructura del mundo. Esto, de acuerdo con Colomina “no tiene más justificación que asumirlo como verdadero, y sigue formando parte del mito de lo dado. Esto no es más que la idea cartesiana de un dios como garantía de la unidad y la coherencia del mundo”⁶³.

Necesitamos aceptar que la realidad es una en el sentido de que es coherente, al menos mínimamente, para poder admitir la aptitud como algo que pueda darse. A un nivel práctico esto no nos supone ningún tipo de problema. A un nivel reflexivo nos exige justificación, y si no se apoya en razones prácticas (no cuestionadas en sentido teórico), entonces nos hace caer irremediabilmente en la circularidad.

2. De cuándo es virtuosa la circularidad

Los argumentos circulares son generalmente poco convincentes porque normalmente un hablante no estará dispuesto a admitir como premisa la conclusión que debe derivarse, precisamente, del conjunto de premisas a la cual pertenece ya la conclusión. Esto significa que, si nuestra intención es convencer a alguien que no acepta la tesis que pretendemos defender, cometer circularidad a la hora de argumentar (si la detecta quien nos escucha) no dará buen resultado, porque apelamos a dicha tesis también como premisa. Sin embargo, esto no tiene por qué ser siempre así. Hay una diferencia entre la circularidad lógica, que implica

⁶³ Introducción de J. Colomina en Sosa (2018a).

tomar la conclusión que pretende defenderse como una de las premisas; y otros tipos de circularidades que van más allá de las relaciones formales entre las proposiciones de un argumento, donde, además de premisas explícitas, hay reglas y compromisos implícitos. ¿Es lo mismo que la conclusión a la que queremos llegar sea también una de las premisas que el que sea también una regla aceptada de forma implícita?

A continuación se examinarán los tres argumentos, a nuestro juicio, más relevantes en favor de la circularidad que esgrime Sosa de forma más o menos explícita en su obra.

2.1. La circularidad es inevitable

En general aceptamos la conclusión de argumentos circulares si aceptamos las premisas, implícitas y explícitas (entre las cuales se encuentra la conclusión). No solo eso, sino que en general tendemos a aceptar también la cadena argumental que se produce para confirmar la conclusión. Esto es porque la veracidad de nuestros sentidos no es cuestionada aquí de forma radical. Aparentemente, no hay ningún problema en aceptar como confiables los sentidos a partir de las pruebas que nos dan los sentidos si confiamos, de punto de partida, en general, en los sentidos. La diferencia aquí es especialmente importante, porque cuando nos cuestionamos de forma reflexiva la veracidad de nuestras fuentes epistemológicas podemos estar haciéndolo de forma puntual o de forma radical. Si yo sé que normalmente veo bien y en un momento tengo una experiencia sensorial de algo que no me encaja, ¿cuestiono entonces la veracidad de esa experiencia sensorial o cuestiono la veracidad general de mis sentidos? Si creyera que me falla la vista, acudiría a la propia vista, o a los demás sentidos, para corregir el error que pudiera estar cometiendo al ver. Lo que, desde luego, no hago cuando creo que me falla la vista es dejar de acudir a mis sentidos para corroborar lo que creo ver. Así, siguiendo el esquema propuesto al principio de esta sección, aceptamos la veracidad general de nuestros sentidos como regla implícita para confirmar, como conclusión, que nuestros sentidos son veraces.

Tal y como defiende M. Liz en la introducción de Sosa (2018b), Sosa argumenta que en cuanto nos despegamos del conocimiento animal y nos adentramos en el reflexivo, inevitablemente la circularidad ha de ser una fuente legítima de conocimiento. El hecho de que, de acuerdo con lo que hemos visto hasta ahora, la circularidad sea inevitable a nivel reflexivo y que no haya otra alternativa para la cuestión de la justificación, debe servir como

argumento para aceptarla y asumirla. Este argumento es en realidad una versión de la inferencia de la mejor explicación: la circularidad es el modo de justificación que más sentido tiene de entre las posibles alternativas, más que nada, porque en el momento presente el resto de alternativas han quedado fuera y ésta es la única que nos queda.

De acuerdo con Alston (1986), podemos intentar justificar los datos de nuestros sentidos como fuentes fiables, pero tomemos la estrategia epistémica que tomemos, acabamos acudiendo a los sentidos al final.

Tomemos la memoria como el primer ejemplo. Puedo intentar justificar mi confianza en los sentidos a partir de recordar los casos en los que los sentidos me han proporcionado información adecuada y los casos en los que no. La circularidad aquí es evidente.

Como segundo ejemplo podemos tomar las consideraciones evolutivas hechas por Sosa y los intentos naturalizadores de la filosofía. Si acusamos a nuestro conocimiento de ser arbitrario en el sentido de no estar bien fundamentado, es decir, que su punto de partida (a saber, los sentidos) no es adecuado, no podemos defendernos usando una parte de dicho conocimiento, pues su veracidad también está cuestionada. Si, en cambio, aceptáramos dichas consideraciones sin cuestionarlas estamos asumiendo que hay contenidos proposicionales que están por encima de la justificación. Propuestas de este tipo podrían ser una salida al problema de la circularidad, pero ya trascenderíamos el ámbito de la epistemología fundamentando lo epistémico en lo no epistémico.

Hay otros tipos de argumentos que según Alston (1986), aunque son algo más sofisticados, no dejan de ser versiones del primer tipo de argumento, como el argumento pragmático, que cae en la insuficiencia de tener que apelar a las evidencias de los sentidos para definir el concepto de éxito, de utilidad o el que sea que utilice; o el argumento wittgensteiniano, de acuerdo con el cual no tendríamos un lenguaje si sus formulaciones no tendieran a ser verdaderas, a reflejar la realidad⁶⁴.

Si queremos confiar de manera reflexiva en las facultades que nos generan conocimiento, nuestra confianza debe provenir necesariamente de dichas facultades. Esto es así a nivel general. En casos concretos podemos usar otras facultades para asegurarnos de que una

⁶⁴ Alston (1986): “*For all we can tell by that method, we might be born with a common language and not have to acquire it at all. It is only by relying on what we have learned about human beings and the world in which they live, through sense perception and reasoning based on that, that we have reason to suppose that this is the only way we could acquire a common language*”.

facultad en concreto está funcionando correctamente (y de hecho es una buena estrategia), pero si cuestionamos nuestras facultades *en general*, entonces no podemos apelar a nada más que ellas mismas como razón para confiar en ellas. Por esto Sosa argumenta que “*esta* clase de circularidad” es inevitable, y que la objeción no puede ser insuperable⁶⁵.

2.2. Riqueza epistémica

El argumento al que hemos llamado riqueza epistémica pretende exponer que un argumento circular puede tener diferentes estatus epistémicos según la cantidad de premisas y pasos que presente. Será vicioso si cuenta con pocos pasos, pero será virtuoso cuanto más sofisticado y complejo.

Esto se debe en gran parte a que, cuanto más complejo, más imbricado con el conjunto del conocimiento que se posee en general en un momento determinado y, por tanto, más apoyado en ello, con lo que si nuestra creencia fallara en ser acertada, al menos no fallaría necesariamente en ser diestra. A su vez, dicha destreza incluye la capacidad de reflexionar acerca del acto mismo de conocer y determinar, en caso de fallo, a qué ha podido deberse. Cuantos más apoyos recibe nuestro proceso argumentativo, más sitios tenemos desde los que repasar el proceso, dejándonos así mejor de lo que estábamos en un principio.

Pongamos por ejemplo el caso del indicador de gasolina. De acuerdo con Vogel (2008), justificar inductivamente la inducción no es lo mismo que justificarla de forma pobre. Según este caso, creer que el indicador de gasolina es una fuente fiable de conocimiento solamente porque me lo dice el indicador es una justificación pobre, mientras comprobar el indicador junto con otras referencias, como observar el tanque de gasolina directamente, utilizar algún medidor o comprobar la coherencia entre la información obtenida por estos medios es ya una forma diferente de justificación de la inducción⁶⁶. En este caso, el peligro de quedarme tirado en medio de la carretera porque el indicador de gasolina falló en hacerme saber que el depósito en realidad estaba vacío es mucho mayor si solamente me fío de dicho indicador, mientras que si utilizo otros medios y me quedo tirado, sabré que fue el indicador lo que me

⁶⁵ Sosa (2014), capítulo 8.

⁶⁶ Vogel (2008): “*The rule of inductive inference which permits generalization from observed cases to unobserved cases is used to reach the conclusion that the application of that rule (induction itself) is reliable*”.

falló (aunque, claro, ¡ya me vale quedarme tirado después de haber comprobado directamente, pongamos, el propio depósito!).

Otro ejemplo es el de Bergmann (2004) donde un miembro de un jurado pregunta a otro acerca de si el testimonio de cierto personaje es fiable. El otro miembro del jurado le responde que sí, porque oyó decir al personaje en cuestión que su propio testimonio era fiable. Este es otro ejemplo de *bootstrapping*, y la salida de este problema es obtener apoyo que no provenga del propio miembro del jurado. Por supuesto, si se consiguiera algo así y entonces estuviéramos justificados en creer que el testigo es fiable, su afirmación acerca de la fiabilidad de su propio testimonio sería también fiable.

Sosa llega incluso a argumentar que un círculo pierde su carácter vicioso cuando se le incluyen más y más premisas, hasta que se apoye en una multitud razonable y variada de fuentes epistémicas. Sosa es un firme defensor, en este sentido, de la pluralidad de fuentes epistémicas para enriquecer la justificación. Aunque es imposible escapar a la circularidad, sin duda alguna es siempre preferible una multiplicidad de justificaciones, es decir, la acumulación de casos de distintos tipos y distintas perspectivas, que la justificación pobre de la que hemos hablado. Esto va en consonancia con su idea de la red de justificación en lugar del modelo lineal⁶⁷.

2.3. Naturalismo Reflexivo⁶⁸

La idea que subyace a la noción del círculo virtuoso en Sosa está también ligada al enfoque naturalizador de la filosofía. El conocimiento es algo que adquirimos y se acumula hasta que alcanzamos la capacidad de reflexionar sobre nuestros modos de adquirir conocimiento y justificarlo racionalmente y, con ello, de confirmar su fiabilidad. Nuestros compromisos perceptivos son inevitablemente circulares en este sentido, porque se apoyan en los mismos mecanismos con los que se comprometen⁶⁹.

Sin embargo, aunque la justificación sea circular no es el caso de que nuestro conocimiento no aumente progresivamente. Más bien al contrario. La acumulación y almacenamiento de

⁶⁷ Véase apartado 3.3.5.

⁶⁸ De acuerdo con el prefacio de Sosa (2021), “*The present text tries to illuminate that older tradition and to develop a contemporary account with the same structure while giving it substance, not with theology, as does Descartes, but with science and common sense*” (p. 9).

⁶⁹ Una idea similar se defiende en Sosa (2014), capítulo 8.

creencias nunca depende en primer lugar de lo racional, esto es, conocemos siempre primero animalmente. La reflexividad aparece de forma gradual, cuando el cuerpo de conocimientos que animalmente hemos ido adquiriendo se interconecta y encuentra conflictos. Sosa considera que cuanto más de esto sale a la luz, cuanto más control racional se tiene sobre las propias creencias, mayor es el estatus epistemológico de nuestras facultades⁷⁰. Poco podemos hacer reflexivamente al respecto de las primeras creencias que adquirimos, y por lo tanto, poco podemos hacer contra los escenarios escépticos más radicales, porque la reflexividad no está con nosotros desde un primer momento, sino que se desarrolla con nosotros. En cambio, precisamente porque la reflexividad convive con nosotros es la razón por la cual sí podemos hacer frente a escenarios como el del sueño.

La aproximación de Sosa es etiquetada por los epistemólogos como una de las teorías que permite el llamado conocimiento básico o *basic knowledge* (Cohen, 2005), ya que usamos la acumulación de conocimiento animal que vamos adquiriendo para acabar explicando cómo confiamos en nuestras fuentes epistémicas. Sin embargo, este tipo de teorías se enfrenta a una crítica: si permitimos algo así como el conocimiento básico, entonces es demasiado fácil adquirir conocimiento de la fiabilidad de nuestras fuentes. Es muy improbable que descubramos que nuestros sentidos nos fallan desde el primer momento. Si recuperamos la metáfora de la red de Sosa, dicha red tiene un inicio, y aunque puede que vayamos modificando paulatinamente sus contenidos, no nos es posible cuestionar su punto de partida, pues cuando se origina no tenemos esta capacidad todavía⁷¹.

De esto podemos deducir que el alcance del conocimiento reflexivo no supera el del conocimiento animal, ya que lo que le es propio es revisar y contrastar el conocimiento que adquirimos animalmente, y esto lo hacemos al margen de la racionalidad de lo que sea que captamos. Pero esto sería dar prioridad epistemológica (y temporal) al conocimiento animal.

Otra alternativa que considera Cohen (2002) es la del soporte epistémico holista. Aunque es cierto que adquirimos creencias en los estados iniciales del desarrollo cognitivo, dichas creencias no cuentan como conocimiento, puesto que por muy fiables que sean no pueden ser nunca justificadas. Es cuando gradualmente se acaba adquiriendo un conjunto de creencias vasto y coherente cuando podemos hablar de conocimiento, pues en ese conjunto también

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ De esto hemos hablado en 4.1. cuando hablábamos del problema del conocimiento fácil. Cohen argumenta en Cohen (2002) y Cohen (2005) que el llamado conocimiento básico implica siempre el problema del conocimiento fácil.

están las creencias acerca de la fiabilidad de nuestras facultades. La diferencia fundamental es la prioridad, que no es ni de las creencias de primer orden ni de las de segundo orden, sino que la relación es más bien de soporte mutuo. Sin embargo, el propio autor reconoce que, al final, el cuerpo de creencias debe ser soportado por los datos de los sentidos, con lo que sigue habiendo prioridad epistemológica de las creencias de primer orden, aunque no sea en el ámbito de la justificación, sino en el temporal.

Cohen considera que el holismo epistemológico, desde el momento en el que debe apoyarse en los datos de los sentidos, está cometiendo *bootstrapping*, o autosustentación. Sosa no lo ve así, porque para él la creencia apta, aunque sea meramente apta, nunca es autosustentada, sino que lo que la sustenta es la relación entre el agente epistémico y las circunstancias que vuelven verdadera la creencia.

Esta idea se enfrenta a dos problemas: el primero, el problema del que hemos hablado en 4.1. acerca de la asunción del mundo como siendo de una forma determinada. Puede defenderse que este es un elemento dogmático ineliminable⁷², pues toda teoría epistemológica que se precie requiere de compromisos epistémicos que no son puestos en duda, al menos, no de forma previa a la adquisición de conocimiento.

El segundo es el problema del contexto. Si la aptitud de la creencia se sustenta en factores contextuales, entonces vale la pena entrar a hablar de los contextos. El contexto marcará la diferencia entre un círculo vicioso y uno virtuoso. ¿Hay tal cosa como contextos no apropiados? ¿Puede conocerse en estos contextos? ¿Cómo identificar un contexto en el que no puede conocerse? Partimos de la premisa de que podemos conocer y, de hecho, conocemos. Así, Sosa afirma que es posible el conocimiento en un contexto corriente, y si nos está vetado, es porque nos encontramos en contextos inadecuados (y yo añadiría que también puede ser porque en muchos de estos contextos aún no estamos preparados para conocer). En qué contextos es del todo imposible conocer es una cuestión que se escapa a este trabajo.

⁷² Jaume (2021).

V. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS

La epistemología de virtudes de E. Sosa da respuesta a muchas exigencias y cuestiones epistemológicas, y se trata de una alternativa a otros proyectos epistemológicos que en su momento generaron concepciones que duran hasta nuestros días, como el empirismo. Como proyecto, se trata de un campo que será desarrollado y trabajado por muchos autores, y Sosa da los primeros pasos mostrando que la epistemología de virtudes nos da razones para no ser escépticos.

El conocimiento queda definido, por un lado, como creencia apta. Aunque presenta ciertos compromisos con los que quizás no estemos de acuerdo, nos permite superar varios escollos que otras definiciones del conocimiento no han logrado superar, como el modelo de conocimiento como CVJ. Por otro lado, queda definido a dos niveles cuya diferenciación está bien justificada, pues las cualidades epistémicas asociadas a un nivel y a otro son distintas (a saber, la aptitud en relación con la verdad para el CA y la aptitud sumada a otros valores epistémicos además de la verdad, como la coherencia, para el CR).

El alcance y los límites del conocimiento también quedan dibujados. El conocimiento ordinario ocupa el papel central en la epistemología de virtudes, y como es de esperar, tal conocimiento no nos puede sacar de forma totalmente satisfactoria de los escenarios escépticos más radicales, como el del cerebro en la cubeta. Sin embargo, como hemos visto, los conceptos de creencia apta y conocimiento reflexivo nos permiten evitar los escenarios de Gettier, tanto los sencillos como los más elaborados, y también nos permite enfrentarnos al problema del sueño.

Con la idea de conocimiento como creencia apta asumimos el mito de lo dado, y lo superamos en el sentido de que lo que nos es dado no es una realidad (fenoménica o no) desnuda y uniforme, sino que nuestros mecanismos de percepción están sujetos a diversas condiciones, entre ellas el dominio y control que podamos tener sobre los mismos. Sin embargo, no nos queda otro remedio que aceptar los productos de dichos mecanismos, porque este siempre será el material sobre el que se trabajará el refinamiento de nuestras capacidades cognoscitivas.

En cuanto a la circularidad, ésta resulta inherente al ámbito de la justificación, pero no al ámbito del conocimiento en su conjunto. Si consideramos que la justificación ocupa el papel más importante en la cuestión del conocimiento, entonces la circularidad será inherente al conocimiento en general. Si, en cambio, aceptamos que el conocimiento también puede evaluarse en términos de aptitud, y que ésta es una cualidad epistémica distinta de la justificación, la circularidad se evita para el conocimiento animal y la parte del conocimiento reflexivo en lo que al conocimiento animal respecta.

Esta última idea no está exenta de debilidades, pues no es inmune a las observaciones que se le hacen al fiabilismo, o al menos, a observaciones similares, como el problema del conocimiento fácil o la cuestión de si el conocimiento animal es realmente conocimiento en sentido estricto, o es más bien otra cosa. Por otro lado, es lícito preguntarse por qué uno necesita siempre tener justificación de nivel alto para conocer en situaciones ordinarias, puesto que nuestro conocimiento en dichas situaciones no es del tipo reflexivo. Desde un punto de vista algo pragmatista, podríamos argumentar que con que nuestros mecanismos cognoscitivos sean aptos en general ya podemos vivir la vida de bien, seamos o no conscientes de su aptitud.

Sea como sea, la circularidad ocupa un lugar muy importante en la epistemología de virtudes de Ernest Sosa, por lo que sin duda vale la pena defender que no tiene por qué ser viciosa. Como se ha hablado, podemos afirmar que en epistemología importa algo más que simplemente las relaciones lógicas entre proposiciones, y ahí es donde reside la virtud de lo que es circular: cuantas más y más variadas relaciones de justificación haya en nuestras creencias, mejor justificado está nuestro conocimiento. Del mismo modo, es importante enfatizar que el alcance del presente escrito examina la circularidad como estructura lógica en el seno de la epistemología de las virtudes de E. Sosa, y no en muchísimos otros ámbitos en los que la circularidad está presente y bien podría sospecharse que no tiene por qué ser viciosa.

En cuanto a las vías abiertas a posibles escritos futuros, cabe destacar que en éste no se ha tratado la cuestión del círculo hermenéutico como círculo virtuoso. Resulta difícil salir de una concepción determinada, a saber, la analítica, usando en gran medida sus conceptos. Unos conceptos que, al parecer, nos convierten la idea de que la circularidad no tiene por qué ser viciosa en algo ciertamente contraintuitivo. Sin embargo, Sosa ha abierto la veda a este aspecto y, sin duda, una pauta inteligente sería la de investigar aquellas tradiciones que sí han

considerado la circularidad como algo positivo para establecer analogías u obtener nuevas ideas.

Cómo determinar la calidad de dichas relaciones y su calidad concierne en gran medida al contexto, y ese es un tema que no solo ha quedado abierto, sino que es muy difícil de tratar de forma pormenorizada. Aunque la distinción entre conocimiento animal y conocimiento reflexivo permite satisfacer diversas situaciones problemáticas, lo cierto es que el dar por supuesto que hay contextos normales, contextos que no lo son, y un amplio abanico entre estos dos sin dejar demasiado claro bajo qué circunstancias podemos identificar lo uno o lo otro es un frente abierto.

Esto es en cierta medida porque la normalidad de contextos como algo dado forma parte del enfoque naturalizador de la epistemología, que entre otras cosas, no pone en duda ciertas bases del empirismo, como el papel de los sentidos, el hecho de que el conocimiento sea adquirido, o más problemático todavía, que la epistemología deba apoyarse en cuestiones empíricas para solucionar problemas que no lo son.

BIBLIOGRAFÍA

- Alston, W. P. (1986), “Epistemic Circularity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 47/1, Pp. 1-30.
- Álvarez, S., (2014), “Causation and the Agent’s Point of View”, *Theoria*, 79, pp. 133-147.
- Baehr, J. (2013), “Virtue Epistemology”, *New Catholic Encyclopedia of Philosophy*, 2012-2013 Supplement, Loyola Marymount University, Catholic University of America Press.
- Bergmann, M (2004), “Epistemic Circularity: Malignant and Benign”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 69/3, pp. 709-727.
- Carter, A., McKenna, R., (2019), “Kornblith versus Sosa on grades of knowledge”. *Synthese* 196, 4989-5007.
- Cassam, Q., (2009), “Can the Concept of Knowledge be Analysed”, *Williamson on Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 12-30.
- Chisholm, R., (1963), *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall.
- Cohen, S., (1998), “Review: Fumerton on Metaepistemology and Skepticism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 58/4, pp. 913-918.
- (2002), “Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 65/2, pp. 309-329.
- (2005), “Why Basic Knowledge is Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 70/2, pp. 417-430.
- Coliva, A., Pedersen, N., (2017), *Epistemic Pluralism*, Switzerland, Palgrave Innovations in Philosophy.
- D’Agostini, F., (2000), *Analíticos y Continentales*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Descartes, R. (1987), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos.
- Empírico, S. (1996), *Hipótiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal.

- Eraña, Á. (2009), “El conocimiento animal y el conocimiento reflexivo, ¿Niveles o tipos de conocimiento?”, *Teorema*, 28, pp. 100-111.
- Foley, R., (1990), “Skepticism and Rationality” en M.D. Roth y G. Ross (eds.) *Doubting*. Dodrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 69-91.
- Gagné, R.; Smith, E. (1962). “A study of the effects of verbalization on problem solving”, *Journal of Experimental Psychology*, 63(1), pp. 12-18.
- Gettier, E., (1963), “Is Justified True Belief Knowledge”, *Analysis*, 23, pp. 121-123.
- Goldman, A., (1976), “A Casual Theory of Knowledge”, *The Journal of Philosophy*, 73, pp. 771-791.
- Grimaltos, T., (2016), “Más de medio siglo de problema Gettier”, *Teorema*, 35/1, pp. 89-114.
- Grondin, J., (1999), *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona, Herder.
- Hume, D. (2007a), *Investigación sobre el conocimiento humano Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Tecnos.
- Jaume, A., (2021), *Escepticismo, Epistemología de virtudes y persepctivismo alético meliorista* (Mecanoscrito inédito).
- Moore, G. E., (1983), *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- Nozick, R., (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford, Oxford University Press.
- Pennebaker, J., Chung, C., (2011), “Expressive writing: Connections to physical and mental health” en H. S. Friedman (Ed.), *Oxford Handbook of health psychology* (pp. 417-437), Nueva York, Oxford University Press.
- Pérez, M. (2016), “La teoría competencial del saber de Ernesto Sosa”, *Teorema*, 35/2, pp. 181-195.
- Pritchard, D. (2005), *Epistemic Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- (2012), “Anti-Luck Virtue Epistemology”, *Journal of Philosophy* 109, pp. 247-279.

- (2015), “Anti-Luck Epistemology and the Gettier Problem”, *Philosophical Studies* 172, pp. 93-111.

Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, New York, Cambridge University Press

Quine, W.V.O., (1960), *Word and Object*, Cambridge, MIT Press.

- (1985), “Dos dogmas del empirismo”, *Desde un punto de vista lógico*, Pp. 49-81.

Sellars, W., (1963), *Science, Perception and Reality*, London, Routledge.

- (1967), *Science and Metaphysics*, London, Routledge.

- (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Harvard University Press.

Small, D.; Loewenstein, G.; Slovic, P. (2007), “Sympathy and callousness: The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims”. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 102(2), pp. 143-153.

Sosa, E., (1980), “The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, 5, pp. 3-28.

- (2014), *Con pleno conocimiento*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- (2018a), *Creencia apta y conocimiento reflexivo (I): Una epistemología de virtudes*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- (2018b): *Creencia apta y conocimiento reflexivo (II): Conocimiento reflexivo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- (2018c): *Epistemology*, New Jersey, Princeton University Press.

- (2021): *Epistemic Explanations*. Oxford, Oxford University Press.

Vogel, J., (2000), “Reliabilism Leveled”, *Journal of Philosophy*, 97/11, pp. 602-623.

- (2008), “Epistemic Bootstrapping”, *Journal of Philosophy*, 105/9, pp. 518-539.

Zagzebski, L., (1996), *Virtues of the Mind*. Cambridge. Cambridge University Press.