

CAPÍTULO II

EL DEBATE EXTERNISMO/INTERNISMO EN LA JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA*

TOBIES GRIMALTOS y VALERIANO IRANZO

(Incluido en *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, Daniel Quesada, ed., Madrid, Tecnos, 2009, pp. 33-76)

El término externismo (*externalism*) fue utilizado por primera vez por D.W. Armstrong (v. Armstrong, 1973). Para este autor una concepción externista del conocimiento afirma que lo que convierte a una creencia en conocimiento es cierta relación entre el sujeto y el mundo. Desde entonces la distinción externismo/internismo se ha aplicado en diferentes ámbitos con significados también diferentes. Existen concepciones externistas o internistas del conocimiento, de la justificación epistémica y del contenido mental. No hay, por tanto, una definición general de lo que es una posición externista o internista, sino que la distinción ha de plantearse en relación a cada uno de los ámbitos mencionados. Antes de seguir conviene subrayar que defender el externismo en cuanto al conocimiento, por ejemplo, ni implica ni presupone el externismo en cualquiera de los otros dos ámbitos.

En este capítulo no abordaremos la distinción externismo/internismo respecto al contenido mental, ya que ello nos llevaría por derroteros ajenos a la problemática epistemológica. Nos centraremos en la distinción externismo/internismo respecto a la *justificación* pues, aunque la distinción inicialmente fue empleada para clasificar definiciones del *conocimiento*, gran parte de la discusión epistemológica en los últimos treinta años ha gravitado en torno a la noción de justificación.¹

I. DEFINICIÓN DE EXTERNISMO/ INTERNISMO

Las creencias pueden estar justificadas o no estarlo. Algunas de mis creencias justificadas son que tengo cinco dedos en cada mano, que mañana saldrá el Sol, o que el primer vuelo espacial tripulado fue en 1961. En la polémica externismo/internismo lo que está en juego es si lo que determina la justificación de una creencia debe estar al alcance

* Este artículo se ha beneficiado de la ayuda del Ministerio de Ciencia y Tecnología (proyectos HUM 2006-04907, GV 06/22, y programa Ramón y Cajal). Nuestro agradecimiento también a Christopher Hookway y a Carlos Moya por sus comentarios.

¹ Alston (2005) es un intento de arrebatar a la justificación este papel preponderante.

del sujeto. No hay que confundir entonces esta cuestión con tópicos afines como la estructura de la justificación –donde se plantea la polémica entre fundamentalismo, coherentismo y contextualismo-, o la naturaleza normativa de la justificación –donde se enfrentan concepciones deontológicas y concepciones naturalistas.

Si llamamos “justificador” a aquel hecho, propiedad, estado o condición, que hace epistémicamente adecuado formar o mantener una creencia, el internismo se caracteriza por considerar que sólo aquello a lo que el sujeto tiene, o puede tener, acceso cognitivo puede ser un justificador. Por cognitivamente accesibles suele entenderse cognoscibles únicamente “por introspección o reflexión” (Audi, 1988, p. 234). Así, el hecho de que el cielo esté nublado no puede por sí mismo justificar mi creencia de que va a llover. Sólo mi creencia o mi percepción de que el cielo está nublado, en tanto que son estados mentales a los que tengo acceso por reflexión o introspección, pueden hacerlo. Por su parte, las posiciones externistas se definen por negación del internismo. Para éstas, los factores internos –los accesibles de algún modo al sujeto vía reflexión introspectiva- son insuficientes por sí solos para decidir la justificación de una creencia.

Según esto, el internismo es una tesis más fuerte que el externismo. Los internistas están comprometidos con la tesis de que la justificación está enteramente determinada por factores que caen bajo la perspectiva del sujeto, mientras que entre los externistas habrá quien optará por complementar las constricciones internistas con alguna otra condición de carácter externista, y quien preferirá una posición más radical eliminando aquéllas por considerarlas no sólo insuficientes, sino innecesarias. Aunque la primera de estas dos versiones del internismo es, en realidad, una mezcla de internismo/externismo, en la literatura sobre el tema este tipo de posiciones se consideran externistas, y aquí seguiremos esta costumbre (v. por ejemplo, Pollock, 1999, p. 26 o Steup y Sosa, 2005, p. 257 y ss.).

La distinción internismo/externismo es extensible a los *canceladores* de la justificación. Así, para el internista sólo aquello que le es accesible cognitivamente al sujeto puede *anular* su justificación; pero para el externista los hechos a los que el sujeto no tiene acceso cognitivo pueden ser canceladores. Según el internismo no hay ningún factor externo a la mente del sujeto que pueda tener un efecto positivo o negativo en la justificación de sus creencias. Por mucho que existan razones o evidencias en favor de una posible creencia, el sujeto no puede estar justificado si no le son interna o cognitivamente accesibles. De igual modo, por mucho que existan razones o evidencias en contra de la creencia de un sujeto (canceladores), si éstas (o su fuerza) no le son

accesibles cognitivamente, no pueden hacer que el sujeto deje de estar justificado. Esto es algo que el externista niega. Así pues, si siguiendo a Alston, llamamos *epistemizador* a aquello que tenga alguna influencia, positiva o negativa, en la justificación de una creencia, para los internistas sólo lo que es internamente accesible al sujeto puede ser un epistemizador; esto es, un justificador o un cancelador (Alston, 1986, p. 74); para el externista, en cambio, los epistemizadores pueden estar más allá del alcance cognitivo del sujeto, en este sentido se dice que pueden ser “externos” a él.

La noción de justificación es una noción bifronte. De un lado queda lo que tiene que ver con el sujeto, sus creencias, experiencias, conductas cognitivas, Al otro lado está —o suponemos que está— una realidad que aspiramos a conocer, algo sobre lo que queremos obtener creencias verdaderas. El internismo considera que es en el espacio subjetivo en donde queda agotada la cuestión de la justificación, de manera que lo que pueda acontecer fuera de la mente es irrelevante. De este modo el internismo logra encajar algunas de nuestras intuiciones preanalíticas sobre la justificación. En concreto:

- Si el sujeto S cree que P pero no puede dar razones a favor de P, entonces S no cree justificadamente que P. Por tanto, la justificación depende en cierta medida de la capacidad de *dar razones*.
- Si S cree que P pero su *conducta cognitiva* en relación a P es incorrecta desde un punto de vista epistémico (porque ignora evidencia contraria a P, porque en la recogida de evidencia a favor de P es poco cuidadoso, porque no presta atención a las objeciones a P,), entonces S no cree justificadamente que P. Por tanto, la *conducta cognitiva* desarrollada por S es relevante respecto a la justificación de su creencia.

Pero al internista no le basta con exigir factores como la capacidad de dar razones o la corrección de la conducta cognitiva. Si el análisis internista de la justificación es adecuado, tales factores también han de ser *suficientes* para la justificación. Con otras palabras, no puede ocurrir que se cumpla con el requisito internista y que no haya justificación. La pregunta entonces es: pero, ¿realmente no podría ocurrir que lo accesible a S apuntara en una dirección mientras que el mundo fuera a la contra de manera que las creencias de S fueran falsas en su mayoría, a pesar de estar justificadas?

Los enfoques internistas entroncan con la tradición epistemológica clásica de corte cartesiano. El internismo ha sido durante mucho tiempo un supuesto compartido por diversas escuelas epistemológicas más que una tesis explícitamente defendida.² Ahora bien, si el reducto de la conciencia es el punto de partida, o si lo accesible al sujeto es lo que delimita el terreno de juego, inevitablemente surge la cuestión de cómo puede el sujeto averiguar desde su perspectiva si va bien encaminado o no. La hipótesis del genio maligno de Descartes, o la del cerebro en la cubeta al que se le provocan vivencias ficticias, no hacen más que plantear este interrogante de un modo llamativo. De hecho, el escepticismo es uno de los retos principales en la agenda de dicha tradición.

Internistas y externistas coinciden en que creencia justificada y creencia verdadera, por un lado, y creencia no justificada y creencia falsa, no se superponen. Puede haber creencias no justificadas que sean verdaderas, y creencias justificadas que sean falsas. El azar o la casualidad pueden hacer que una arriesgada conjetura sin mucha base se cumpla. Unas pruebas hábilmente colocadas para engañar pueden dirigir la creencia en una dirección muy clara, aunque equivocada. Por eso el nexo entre creencia justificada y creencia verdadera no puede ser una simple equivalencia. Ésta es una condición básica que cualquier análisis de la justificación debe respetar. No obstante, si el vínculo es muy débil, y la posibilidad de un error masivo no queda descartada, nos encontramos abocados a una posición escéptica, ya que la justificación deja de ser una propiedad indicadora, sintomática, de la verdad, y por tanto, la preferencia por las creencias justificadas frente a las que no lo están no sería de ninguna ayuda en la obtención de creencias verdaderas, y por ende, de conocimiento. Desde luego, una noción de justificación que debilite el vínculo con la verdad hasta ese punto, es dudoso que posea algún valor epistémico: ¿por qué preocuparnos entonces de distinguir entre creencias justificadas y creencias no justificadas?

II. CONCEPCIONES EXTERNISTAS DE LA JUSTIFICACIÓN

Los externistas han tratado de conjurar este problema estrechando el vínculo entre justificación y verdad *ab initio*. Para el externismo “la justificación o razonabilidad epistémica de una creencia empírica básica se deriva del establecimiento de una relación adecuada, generalmente de tipo causal o nomológico, entre el sujeto que cree y el mundo.

² La discusión seminal sobre externismo/internismo en la justificación se encuentra en el volumen nº 5 de la revista *Midwest Studies in Philosophy*, 1980.

Esta relación, caracterizada de modo distinto por las diferentes versiones del externismo, convierte la verdad de la creencia en algo nomológicamente cierto o sumamente probable.” (BonJour, 1985, p. 34).

La relación a la que alude BonJour es un hecho del mundo que puede ser completamente desconocido. Dado que la justificación no puede identificarse sin más con la verdad, como se ha dicho, los externistas se servirán de aquella relación “causal o nomológica” para identificar la justificación con nociones emparentadas con la verdad (probabilidad, fiabilidad,...), de manera que la preferencia por las creencias justificadas nos garantice que al final del recorrido obtendremos más verdades que falsedades.

Veremos a continuación varias estrategias externistas. El probabilismo y el fiabilismo (*reliabilism*) entienden la justificación en términos de probabilidad. La diferencia estriba en que para el probabilista la justificación de una creencia depende enteramente de que la probabilidad que el sujeto le atribuye se derive de las probabilidades que él atribuye al resto de sus creencias sin violar ciertas normas de coherencia. En cambio, para el fiabilista, lo que cabe tener en cuenta es si el proceso –cognitivo, añaden algunos- que ha generado la creencia arroja una proporción alta de verdades o no. Con otras palabras, el proceso generador ha de ser fiable, sin que importe tanto la probabilidad concreta de la creencia en cuestión.

Una tercera posibilidad dentro del externismo es la llamada “epistemología de la virtud” (*virtue epistemology*), una derivación del fiabilismo inicialmente que en los últimos años ha cobrado auge. Desde esta perspectiva la conexión entre justificación y verdad descansa en la particular constitución del sujeto, y en concreto, en las virtudes epistémicas que posee. Por un lado, la virtud epistémica hace más probable la obtención de creencias verdaderas; por otro, es el asiento de una conexión no accidental entre los procesos o procedimientos empleados por el sujeto –los procesos generadores del fiabilismo- y las creencias que obtiene.

Por razones expositivas discutiremos primero el fiabilismo y la epistemología de la virtud, dejando para el final el probabilismo.

1 EL FIABILISMO (*RELIABILISM*)

Entre las teorías fiabilistas de la justificación hay dos versiones principales según se basen en la noción de *indicador* fiable o en la de *proceso* fiable (Schmitt, 1981). Una teoría del primer tipo se plantea en Swain (1981). De acuerdo con ella, una creencia está justificada en caso de que se base en razones que son indicadores fiables de la verdad.

Pero la versión más influyente del fiabilismo ha sido, con mucho, la de A. Goldman, según la cual una creencia está justificada si es el resultado de *procesos* fiables. El fiabilismo goldmaniano está vertebrado en torno a la idea de que la justificación de una creencia depende de los procesos psicológicos –cognitivos, si se quiere– que la causan, y no simplemente del estatus lógico de la proposición, o de su relación evidencial con otras proposiciones. Incluso una tautología puede ser creída injustificadamente si se llega a ella a través de procesos inadecuados. El porqué se cree algo es importante para determinar si hay o no justificación, pero el porqué hace referencia a los antecedentes causales que han llevado al sujeto a tener la creencia, y no a las razones que él pudiera aducir.

Un proceso es una operación funcional que genera una creencia –el *output*– a partir de un *input*. Cada proceso opera sobre un *input* característico: el razonamiento sobre creencias, la memoria sobre creencias o experiencias pasadas, la introspección sobre deseos o estados emocionales, y la percepción sobre estimulaciones de órganos sensoriales (Goldman, 1979, p. 181). Como la relación causal no puede darse sino entre particulares (*tokens*), la causa de la creencia no es el proceso genérico, sino el *input* particular sobre el que opera el proceso en cada ocasión. Dependiendo de cuál sea el *input* concreto –la causa– tendremos un tipo (*type*) u otro de procesos; pero lo que posee la propiedad de ser fiable o no es el tipo de proceso.³

Para Goldman los procesos adecuados, desde una perspectiva epistémica, son los que generan creencias verdaderas en una proporción muy elevada. Él señala como ejemplos de procesos de formación de creencias que no son aceptables el razonamiento confuso, los pensamientos condicionados por el deseo de que las cosas sean así (*wishful thinking*), la confianza no basada en razones sino puramente emocional, la adivinación o la mera conjetura, las generalizaciones sesgadas. Lo común a todos estos procesos es que generan creencias falsas en mayor proporción que la percepción, la memoria, el razonamiento, y la introspección. De hecho, éstos últimos son procesos *fiables*, puesto que en circunstancias normales arrojan mayor cantidad de creencias verdaderas que falsas. Así pues, “... el estatus justificacional de una creencia es una función de la fiabilidad del proceso o procesos que la causan, donde (en una primera aproximación) la fiabilidad consiste en la tendencia del proceso a producir creencias verdaderas antes que falsas”

³ El *input* no incluye acontecimientos externos al organismo. Un objeto físico, no puede ser la causa de una creencia porque las causas de la creencia son siempre procesos internos, algunos conscientes y otros no. Lo que decide la justificación no es, pues, la existencia de una causa física, externa al sujeto, de la creencia, sino el hecho de que el tipo de proceso que la genera sea fiable.

(Goldman 1979, p. 179). En caso de que una creencia sea el resultado no de un único proceso sino de varios, su estatus justificacional irá en función de la tasa de verdad de los diferentes procesos empleados. Por otro lado, en el caso de procesos que se aplican sobre creencias (el razonamiento o la memoria, por ejemplo), las creencias resultantes poseen una justificación condicional, esto es, si no están justificadas a su vez las creencias *input*, la creencia *output* resultante puede no estarlo tampoco, aunque el proceso sea fiable en principio (*ibid.*, p. 183).

El criterio fiabilista de justificación pretende estipular una conexión entre justificación y verdad lo bastante estrecha como para que quede a salvo el valor epistémico de la justificación. La conexión ha de ser, no obstante, lo bastante laxa como para dar cabida a situaciones excepcionales en las que la justificación vaya acompañada de falsedad –de ahí que los procesos que confieren justificación no tengan por qué ser infalibles, sino que basta con que produzcan una tasa alta de creencias verdaderas–, o en las que se acierta por casualidad, es decir, en la que una creencia no justificada acaba siendo verdadera. Y es que, como ya señalamos antes, un análisis de la justificación que no contemple tales posibilidades es rechazable porque violaría nuestras intuiciones preanalíticas más básicas.

Hemos dicho que la posición de Goldman es externista. Pero, si las causas de la creencia son estados mentales y los estados mentales, o algunos de ellos al menos, están al alcance del sujeto, ¿no estamos ante un internismo? La respuesta es negativa. Las causas de la creencia podrán ser o no ser accesibles al sujeto, pero esto es anecdótico respecto a si la creencia está justificada o no. Lo relevante es la fiabilidad del proceso, y éste es un hecho que puede quedar completamente fuera del alcance del sujeto sin que ello impida que él esté justificado (*ibid.*, pp. 172-173). Una situación típica se da cuando la evidencia original para la creencia es olvidada por el sujeto. En estos casos la justificación depende de la fiabilidad del proceso, y no de las razones o de la evidencia que el sujeto tenga en este momento, puesto que no tiene ninguna. Si el proceso es fiable, la creencia está justificada, aunque en este momento el sujeto no tenga nada más. Más adelante volveremos sobre esto.

Conviene dejar claro que, aunque Goldman alude a la noción de probabilidad, su teoría de la justificación no incorpora, a diferencia de lo que hace el probabilista como veremos más adelante, el aparato matemático de la teoría de la probabilidad. La probabilidad interviene exclusivamente en lo referido a la proporción de éxitos (creencias verdaderas) obtenida. Por otro lado, Goldman admite que no se puede precisar el porcentaje de verdad exigido a los resultados a partir del cual el proceso es

epistémicamente legítimo, o fiable sin más. Pero también sostiene que no tiene sentido exigir precisión aquí cuando el concepto ordinario de justificación, que es lo que se pretende explicar, es sumamente vago. Esta presunta cercanía respecto a la noción intuitiva de justificación tiene también sus desventajas, empero. Siendo consecuente, Goldman debe admitir que las creencias generadas mediante el mismo tipo de proceso poseen idéntica justificación, con lo que la posibilidad de atribuir diferentes grados de justificación a creencias generadas por el mismo tipo de proceso queda vedada. Sin embargo, en principio no parece que todas las creencias generadas mediante procesos perceptivos visuales hayan de poseer la misma justificación, dado que las circunstancias externas en las que acontece el proceso pueden ser determinantes (no generará la misma tasa de creencias observar a corta distancia que a larga distancia, por ejemplo).⁴

En contra de Goldman se ha argumentado que el criterio fiabilista no es ni suficiente ni necesario para la justificación. Aquí nos ocuparemos de estas críticas sólo en la medida en que involucran la cuestión internismo/externismo.

Para empezar no está en absoluto claro que la justificación de una creencia no se vea afectada por otras creencias que el sujeto pueda tener, *aunque aquella haya sido generada por un proceso fiable*. Supongamos que un sujeto con un aparato perceptivo en perfecto estado recibe, de una fuente que él considera autorizada (por ejemplo, un comité médico) la falsa información de que en ciertas condiciones sus percepciones son erróneas. Si el sujeto, a pesar de la evidencia contraria, persistiera en confiar en sus sentidos, no diríamos que está justificado en creer en lo que ve en tales condiciones. A pesar de todo, sus creencias serán mayoritariamente verdaderas dado que el proceso que las genera es de hecho fiable.⁵ La réplica de Goldman ha consistido en introducir una cláusula adicional en la definición de justificación que impida que "el estado cognitivo" del sujeto interfiera o contraríe lo que sí es permitido por los cánones de justificación. Definamos como definamos la justificación, si el sujeto tiene alguna justificación para creer que no puede – en sentido epistémico- sostener una creencia dada, ésta última no estará justificada. Por tanto, una definición fiabilista de justificación es incompleta si no incluye una cláusula *ceteris paribus* donde se especifique que el sujeto *no debe creer que el proceso no es fiable* (cf. Goldman, 1986, pp. 63 y 111).

⁴ Esta conocida objeción al fiabilismo -el problema de la generalidad- plantea el siguiente dilema: si la tipología de procesos cognitivos es muy general, desde un punto de vista epistemológico resulta inútil, por la razón que se señala en el texto; y si es muy detallada, la sospecha es que es *ad-hoc*.

⁵ V. Bonjour (1985), cap. 3, para otros contrajemplos antifabilistas contruidos sobre el mismo tema.

Goldman insiste, no obstante, en que la cláusula *ceteris paribus* constituye una exigencia para cualquier teoría de la justificación. Por ejemplo, un internismo coherentista para el cual la justificación quedara agotada en las relaciones lógico-explicativas del sistema de creencias del sujeto, también habría de contar con la susodicha cláusula. Aunque las relaciones adecuadas entre la creencia P y el resto de creencias se dieran –fueran adecuadas en el sentido de que P estaría justificada *prima facie*-, si el sujeto creyera que no se dan, P no estaría justificada. En fin, ya que la justificación puede perderse por la presencia de elementos socavadores (*undermining*), en este caso otras creencias del sujeto, entonces no puede decirse que la justificación epistémica sea independiente por completo de lo que quede al alcance del sujeto.⁶ Pero entonces, ¿no hay aquí una concesión importante al internismo, a pesar de las apariencias del fiabilismo?

No vayamos tan lejos. Goldman no está obligado a admitir nada que vaya más allá de lo que acabamos de decir. Admitir que la justificación no es independiente por completo de lo que el sujeto pueda llegar a creer no implica que haya que exigirle al sujeto que crea ciertas cosas sobre la fiabilidad de los procesos generadores de sus creencias. Esto llevaría no sólo a tomar como justificadores potenciales estados internos del sujeto, sino a considerar que en la justificación de cualquier creencia uno de los justificadores al menos debería ser otra creencia. Y este requisito, característico de un internismo intelectualista, es explícitamente rechazado por Goldman:

Hay muchos hechos relativos al agente que conoce sobre los cuales él no posee “acceso privilegiado”, y considero que el estatus justificacional de sus creencias usuales es uno de ellos. Se trata tan sólo de negar que él necesariamente tenga, o pueda obtener, conocimiento o creencia verdadera acerca de este estatus. Igual que una persona puede saber sin saber que sabe, puede tener una creencia justificada sin saber que está justificado (o sin creer justificadamente que está justificado).⁷

⁶ De ahí que algunos autores distingan entre la justificación *prima facie*, o sea la justificación supuesto que no hay elementos socavadores como los mencionados, y la justificación a secas.

⁷ Goldman (1979), p. 184. En contra del internismo intelectualista, Goldman apunta que deja abierta la puerta a una regresión infinita de niveles de creencias justificadas, y que esto tiene dos consecuencias inaceptables. La primera es que el modelo es psicológicamente implausible: hay una jerarquía de creencias justificadas cuyos contenidos proposicionales son demasiado complejos como para que cualquier agente epistémico pueda valerse de ellos. La segunda consecuencia es que se violaría el principio de superveniencia, pues no existiría ninguna propiedad –o conjunto de propiedades- natural o no normativa tal que si algún *x* la/s posee necesariamente posee la justificación (que sí es una propiedad normativa) (Goldman, 1994, pp. 309 y ss.).

Pero un internismo despojado de estos compromisos intelectualistas –de la idea de que siempre debe haber alguna creencia actuando como justificador-, tampoco es defendible, según Goldman. En su artículo de 1999 argumenta que si tuvieran razón los internistas que reclaman un acceso directo, o consciente, a través de la introspección, a los hechos que justifican la creencia, entonces deberíamos considerar que muchas de las creencias que un sujeto tiene en un momento dado no están justificadas, puesto que en sus estados conscientes de ese momento no hay nada que refiera a los hechos que supuestamente las justificarían. Esto ocurre con todas las creencias “almacenadas” en la memoria. Por otra parte, si el internista apela a un acceso indirecto –mediante una facultad recuperadora de información-, también deberíamos considerar que muchas de las creencias que actualmente tomamos como justificadas no lo están. Hay creencias que he olvidado cómo surgieron, y tampoco recuerdo cuál fue la evidencia original en la que me basé. ¿Vamos a considerar sólo por eso que no están justificadas? La explicación que da Goldman es, naturalmente, que todo depende de si el proceso empleado en su momento fue fiable o no.

El corolario de la posición de Goldman es que el internismo en sus diversas modalidades es insostenible. Para él la evidencia –razones, experiencias- que el sujeto aduzca a favor de una creencia es irrelevante en lo que respecta a la justificación porque aquéllas no son lo que justifica su creencia. A pesar de todo, sí parece que hemos de tener en cuenta la posición del sujeto respecto a la fiabilidad de los mecanismos o procesos que él aplica para obtener evidencia, o para generar unas creencias a partir de otras. La cláusula que exige que el sujeto no albergue creencias “socavadoras” puede verse entonces como cierta limitación del fiabilismo, ya que en último término parece que la imagen que el sujeto tenga de sí mismo *qua* agente epistémico sí tiene cierto peso en la justificación. El fiabilismo pretende desembarazarse de la cuestión, obviando seguramente la importancia que merece, incluyendo una coletilla –la cláusula *ceteris paribus*- en su definición de justificación. A continuación veremos un enfoque que arranca del fiabilismo e intenta dar un paso adelante en su manera de afrontar este asunto.

2 LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VIRTUD

La “epistemología de la virtud” propugna abordar la problemática epistemológica tradicional convirtiendo al sujeto epistémico en el elemento decisivo. La idea es que las propiedades de las creencias que resultan interesantes desde un punto de vista epistemológico –la justificación sería la propiedad más notable en este sentido- tienen su

asiento en un sujeto estructurado, es decir, dotado de ciertas disposiciones cognitivas. Tales disposiciones –llamadas virtudes intelectuales- subyacen al cuerpo de creencias que tiene el sujeto. Con otras palabras, en la justificación de una creencia el factor determinante no es ni la evidencia que posee o podría poseer el sujeto, ni la fiabilidad del procedimiento o proceso cognitivo que la ha generado, sino el carácter -virtuoso o no- del sujeto mismo.

¿Qué relación tiene todo esto con la polémica internismo/externismo? Conviene subrayar primero que la “epistemología de la virtud” ofrece un marco bajo el que caben diferentes alternativas a la hora de explicitar cuáles son las virtudes epistémicas. Nos centraremos en las ideas de E. Sosa, ya que él ha sido el principal promotor de este enfoque desde comienzos de los años 80.

En su análisis de las virtudes epistémicas, Sosa se basa en la noción de facultad. Las facultades pertenecen a la familia general de las disposiciones. Son “habilidades para hacer ciertas clases de cosas en ciertos tipos de circunstancias” (Sosa, 1991, p. 235). Cada facultad tiene una finalidad, y por eso le corresponde un conjunto característico de logros, “de hecho la facultad es *definida* como la habilidad para alcanzar esos logros” (*id.*). No todas las facultades son intelectualmente virtuosas. Una facultad se convierte en una virtud epistémica “cuando la proporción que nos entrega de verdad/error supera a la que nos entregan sus competidores viables” (*ibid.*, p. 227). La conexión entre las virtudes intelectuales y la noción de justificación epistémica es inmediata: “... ¿qué poderes o habilidades le permiten a un sujeto conocer o por lo menos adquirir justificación epistémica? Son, presumiblemente, poderes o habilidades para distinguir lo verdadero de lo falso en cierto campo temático, para alcanzar la verdad y evitar el error en ese campo ... al menos normalmente, en nuestro hábitat ordinario ... al emitir tales juicios creeríamos lo que es verdadero y no creeríamos lo que es falso.” (*ibid.*, p. 236). Sosa identifica las virtudes epistémicas o intelectuales con las facultades cognitivas de la tradición, a saber, razón intuitiva, razón deductiva, introspección, memoria, percepción y razón ampliativa. Facultades intelectuales no virtuosas serían, en cambio, el pensamiento desiderativo (*wishful thinking*), la precognición,

Conviene insistir en que Sosa introdujo su planteamiento en un intento de superar las limitaciones del fiabilismo. Según él, el hecho de que una creencia haya sido generada mediante un proceso cognitivo, procedimiento, facultad, ..., fiable –esto es, un procedimiento que arroja una alta tasa de creencias verdaderas- no es condición suficiente para considerar que la creencia está justificada. La obtención de la verdad puede ser

resultado del azar de igual modo que la ejecución exitosa de un buen saque en el tenis es un golpe de suerte para el novato. Por otro lado, si un proceso es fiable pero falible, queda abierta la posibilidad de que por una caprichosa coincidencia, o por la intervención de algún factor extraño, el proceso no opere correctamente en una situación particular, aunque produzca algunas creencias verdaderas. En tal caso, la creencia estaría justificada para el fiabilista, pero intuitivamente no constituiría un caso de conocimiento, porque el conocimiento excluye la posibilidad de que la verdad se obtenga accidentalmente. Sosa, al remitirnos a las aptitudes o virtudes del sujeto, trata de asentar la conducta doxástica del sujeto en una estructura cognitiva estable. Que el sujeto acabe generando o abandonando unas creencias en vez de otras ha de verse como una manifestación de tal estructura. La justificación de sus creencias dependerá de si éstas han sido resultado de sus virtudes intelectuales. No obstante, las facultades virtuosas lo son respecto a unas circunstancias habituales o normales. Las mismas facultades pueden ser fiables en un mundo pero no en otro. La percepción, por ejemplo, no produciría una alta tasa de verdades en el mundo del cerebro en la cubeta, a pesar de tratarse de un procedimiento fiable. En este caso Sosa diría que no hay ni conocimiento ni justificación debido a que las circunstancias en las que opera la facultad no son normales. La justificación pasa así a tener un carácter contextual dado que la tasa de creencias verdaderas que arroje una conformación particular del sujeto será relativa a un escenario o mundo particular (BonJour y Sosa, 2003, pp. 156 y ss.).

Aun con estos matices, por lo dicho hasta aquí el enfoque de Sosa semeja una versión particular del fiabilismo. De hecho, con éste último mantiene un punto de acuerdo básico, a saber, que la justificación remite a la evaluación de ciertos mecanismos cognitivos según su rendimiento en cuanto a su tasa de creencias verdaderas. Visto así habría que atribuir a Sosa una concepción externista de la justificación, semejante a la que hemos visto en el apartado anterior; sin embargo, su posición al respecto es más compleja.

Supongamos que S ve un gato negro. Si S tiene buenas razones para pensar que su facultad perceptiva no está funcionando correctamente, S no está justificado en creer que hay un gato negro en la sala, a pesar de que realmente lo haya. Ya vimos antes cómo el fiabilismo intenta incorporar esta dimensión interna de la justificación. Pero el “perspectivismo de la virtud” (*virtue perspectivism*), que así es como Sosa denomina a su propia versión, va más lejos al exigir que el sujeto tenga una razón para pensar que sus creencias de primer orden son verdaderas. Las creencias, en fin, han de estar ubicadas en una *perspectiva epistémica* (Sosa, 1995, p. 226). De ahí que Sosa conceda un papel

especial a las creencias que el sujeto tiene sobre temas como cuáles son las creencias objeto de sus facultades, cuál es la fiabilidad de dicha facultad, cómo influyen las variaciones circunstanciales en la fiabilidad de la facultad, por qué es fiable la facultad, etc., ya que estas creencias son las que integran la perspectiva epistémica del sujeto. Un ejemplo del propio Sosa es el siguiente: “P es una creencia del tipo perceptual Π y en su mayoría las creencias de tipo Π son verdaderas” (Sosa, 1995, p. 227). La capacidad del sujeto para evaluar la calidad de su aparato cognitivo se plasma, pues, en las creencias de su perspectiva epistémica. Los errores en este plano repercutirán en la justificación de las creencias de primer nivel, aunque éstas hayan sido obtenidas mediante procedimientos *de facto* fiables o mediante alguna facultad virtuosa. Por tanto, las creencias del sujeto sobre cómo ha formado sus creencias y sobre la fiabilidad de las facultades que intervienen sí condicionan su justificación.

Pero entonces, ¿podemos seguir diciendo que la justificación de una creencia depende *exclusivamente* de que haya sido resultado de una virtud intelectual en un medio adecuado? La respuesta para Sosa es afirmativa. La perspectiva epistémica es construida por el sujeto buscando el incremento de la coherencia global. En este proceso el sujeto es guiado por una facultad, la razón reflexiva. Ella es la que hace que no nos conformemos solamente con la obtención de creencias verdaderas y que busquemos explicaciones de por qué el curso de la experiencia es el que es; de que prefiramos las inferencias inductivas y abductivas más simples, y las que encajan mejor con el cuerpo de creencias que damos por bueno, de que rechacemos las hipótesis que nos resultan *ad-hoc*, La razón reflexiva es una facultad virtuosa, si bien estará presente sólo en sujetos con cierto grado de sofisticación intelectual. De hecho, su intervención permite diferenciar dos niveles cognoscitivos. En el conocimiento animal las creencias son respuestas directas al impacto de la experiencia propia con poca o ninguna ayuda de la reflexión o el entendimiento. En el conocimiento reflexivo el juicio o la creencia propios manifiestan “no solamente la respuesta directa al hecho conocido, sino también entendimiento de su lugar en un todo más amplio que incluye la propia creencia, el conocimiento de ella y cómo se obtiene de éstos.”⁸

⁸ Sosa (1991), p. 240. Desde luego, que la razón reflexiva sea o no una facultad virtuosa se convierte ahora en el quid de la cuestión. ¿Por qué pensar que el aumento de la coherencia global conlleva el incremento de la verdad a expensas de la falsedad? Si esto no se argumenta, el peligro vuelve a ser el de tener una noción de justificación desvinculada de la verdad. Pensamos que por ahora Sosa no ha dado una respuesta satisfactoria.

¿Qué hay entonces de la justificación? En la medida en que ser resultado de una facultad virtuosa es un componente necesario para toda creencia que aspire a estar justificada –y consiguientemente, a constituir conocimiento, sea animal o reflexivo–, y en tanto esto no tiene por qué ser accesible al sujeto, parecería que estamos ante una posición externista. Sin embargo, Sosa dice que “el conocimiento reflexivo está mejor justificado que el conocimiento animal” (id.), y en algún lugar llega a distinguir entre creencia *apta* y creencia *justificada*, emparentando la primera con el conocimiento animal y la segunda con el conocimiento reflexivo. Puesto que creencia *apta* es creencia derivada del ejercicio adecuado de una virtud (Sosa, 1991, p. 292), queda claro que para Sosa la justificación no queda agotada, a pesar de todo, por el comportamiento virtuoso; si no, no tendría sentido introducir la distinción entre aptitud y justificación:

Lo que nos interesa en la justificación es esencialmente la fiabilidad del sujeto respecto al campo de sus juicios en situaciones normales para juicios de ese campo. Eso también explica por qué lo que importa para la justificación es cómo se comporta el sujeto respecto de *factores internos a él mismo*, y por qué no importa para la justificación si los factores externos son anormales o desfavorables, de modo que a pesar de su impecable comportamiento S no conoce. Lo que nos importa en la justificación son las habilidades y la conducta epistémicas del sujeto, sus virtudes intelectuales.⁹

El conocimiento reflexivo requiere una plataforma de facultades más amplia que el animal –se añade la razón reflexiva– y un posicionamiento epistémico por parte del sujeto. La justificación entonces ya no queda condicionada exclusivamente a la dotación del sujeto, a hechos relativos al rendimiento de sus facultades cognitivas, sino también a las *creencias* que el sujeto tenga respecto a su propia dotación cognitiva. A esto es a lo que refiere la expresión en cursiva de la cita anterior. Sólo así se entiende una afirmación como la siguiente: “La justificación en mi opinión es interna ... pues la justificación se define como la aplicación correcta (*desde nuestra lógica, naturalmente*) de nuestros procedimientos intelectuales más profundos (lo que hace que la justificación sea relativa e indéxica).” (Sosa 1991, 291; la cursiva es nuestra). Ciertamente, en un sentido general todavía podemos seguir entendiendo creencia justificada como creencia que resulta de una virtud intelectual, ya que la razón reflexiva es una virtud más. Pero cuando hablamos de conocimiento reflexivo –el conocimiento específicamente humano– se produce un giro

⁹ Sosa (1991), 240. Para la distinción entre creencia *apta* y creencia justificada, v. los ensayos 14 y 16 incluidos en Sosa (1991).

importante, puesto que nos vemos forzados a incluir un componente internista en el análisis de la justificación como es la perspectiva epistémica del sujeto. En suma, a pesar de su deuda con el fiabilismo externista, la posición de Sosa debe considerarse más bien una mezcla de internismo y externismo.¹⁰

Dado el papel que se le concede al sujeto en la epistemología de la virtud, algunos autores han pensado que este enfoque resulta especialmente adecuado para desarrollar una concepción *deontológica* de la justificación.¹¹ Así, J. Greco ha intentado combinar un análisis de la justificación que añade al componente fiabilista, presente en el enfoque de Sosa, la noción de responsabilidad epistémica (v. Greco, 1999). En esta línea L. Code ha ido más lejos, pues retrotrae la noción de virtud intelectual a la de responsabilidad epistémica, convirtiendo a ésta última en la virtud epistémica principal. La epistemología de la virtud se vuelca así hacia una concepción de la justificación en la que la actividad voluntaria del sujeto pasa a primer plano. Por último, también se ha intentado un tratamiento unificado de las virtudes epistémicas y las morales, en una suerte de posición neoaristotélica (L. Zagzebski). En cualquier caso, como puede verse a partir de nuestra discusión de la posición de Sosa, la epistemología de la virtud, en principio, es compatible tanto con interpretaciones de la justificación externistas como internistas.

3 EL PROBABILISMO

El probabilismo elabora la idea de que la justificación de una creencia está en relación con la noción de probabilidad matemática. Nuestro grado de confianza en que las cosas son de tal o cual modo es relativo. Tengo más seguridad en la previsión meteorológica que da el periódico que en lo que me pronostica en la sección del horóscopo. Pero tengo más seguridad aún de que, diga lo que diga sobre una cosa u otra, se trata del periódico de hoy. De acuerdo con esto, el probabilista afirma que tiene pleno sentido hablar de *grados de creencia*, o de convicción y, lo que es más importante, que estos grados han de acomodarse a los axiomas de la teoría matemática de la probabilidad.

¹⁰ Sosa llega incluso a decir que la justificación de una creencia –y por tanto el conocimiento reflexivo– requiere “el uso implícito o explícito de razones a favor ella” (Sosa, 1991, p. 290). Esta concepción “argumentativa” de la justificación ha ido comúnmente asociada con el internismo (v. Alston, 2005, p. 18, sobre la distinción entre estar justificado –que sería un estatus o una propiedad de la creencia–, y la *actividad de justificar* la creencia).

¹¹ Sobre los planteamientos “deontologistas” de la justificación, históricamente asociados con posiciones internistas, v. Plantinga (1993), cap. 1, y Alston (2005), cap. 3. Aunque no le daremos un trato separado, intentaremos incorporar lo que tienen de valioso en la propuesta que desarrollamos al final del artículo.

El fiabilismo también recurre a la noción de probabilidad para esclarecer la justificación. Sin embargo, las diferencias con el probabilismo son notables. Para el probabilista la justificación de una creencia ya no se deriva de un hecho empírico como es una frecuencia dada de creencias verdaderas, sino de las relaciones lógico-probabilísticas entre las proposiciones objeto de creencia. Además, frente a la vaguedad de la propuesta fiabilista en lo concerniente a la tasa de éxito requerida para considerar un proceso como fiable, el probabilismo permite afinar más. Y ello no tanto porque se compromete con la noción matemática de probabilidad, sino porque la justificación de una creencia no es algo dado de modo genérico, por el hecho de ser el producto de un proceso-tipo, como ocurre con el fiabilismo. Lo que interesa al probabilista no es una frecuencia global sobre los resultados de un proceso, sino la probabilidad de cada creencia en particular. Ésta será el resultado de la probabilidad atribuida a la evidencia disponible y a otras creencias previas. Así que nada impide que creencias generadas por el mismo proceso tengan valores probabilísticos muy diferentes, y por tanto, que unas estén justificadas y otras no.

La corriente principal dentro del probabilismo es el bayesianismo, cuyo elemento definitorio es el teorema de Bayes, llamado así en honor de su descubridor, el reverendo Thomas Bayes (c. 1701-1761).¹² El teorema se deduce directamente de los axiomas de la teoría matemática de la probabilidad y de la definición de probabilidad condicionada.¹³ Supongamos que E es evidencia a favor de una creencia C. En su versión más simple, según esta interpretación epistemológica, el teorema dice que

$$p(C/E) = \frac{p(E/C) \times p(C)}{p(E)}$$

esto es, el teorema permite calcular la probabilidad de C dada la evidencia E, $p(C/E)$, siempre que rellenemos los factores que aparecen en la parte derecha de la fórmula, a saber, lo probable que sea la evidencia E si C es verdadera, y lo probables que sean C y E *inicialmente*, es decir, el grado de convicción que tenemos en ellas por separado.

¹² Una introducción ortodoxa al bayesianismo es Howson y Urbach (1989). Para una posición más crítica v. Earman (1992).

¹³ La probabilidad condicionada de un evento A, dado otro evento B, se define: $p(A/B) = \frac{p(A \wedge B)}{p(B)}$.

Es un hecho que la evidencia recogida con posterioridad a E puede llevarnos a revisar al alza o a la baja nuestra confianza en C. Y bien, ¿cómo se ve afectado el sistema de creencias ante la presión de la experiencia? ¿Cómo deben reajustarse las probabilidades atribuidas a unas u otras proposiciones conforme se incrementa la evidencia disponible? Los bayesianos sugieren el Principio de Condicionización –una reelaboración del teorema de Bayes- como criterio de racionalidad diacrónica.

Imaginemos que obtengo evidencia adicional en favor de C. Llamémosle E'. Ahora la probabilidad posterior que nos interesa calcular es la probabilidad de C dado E y E'. Lo que cabe hacer entonces, según el Principio de Condicionización, es tomar la probabilidad condicionada, que ya conocemos, como si fuera una probabilidad inicial y aplicar de nuevo la fórmula:

$$p(C / E \wedge E') = \frac{p(E' / C \wedge E) \times p(C / E)}{p(E' / E)}$$

El Principio de Condicionización no dice sino que la probabilidad inicial atribuida a un enunciado debe ser modificada en función de la evidencia recogida posteriormente. Esta máxima ha de aplicarse iterativamente de modo que la probabilidad atribuida al enunciado varíe conforme se incremente la evidencia acumulada. Ello obliga a reajustar las probabilidades de otros enunciados para no violar los axiomas de la probabilidad; por ejemplo, si $p(C / E \wedge E') = x$, entonces $p(\neg C / E \wedge E') = 1 - x$. El agente epistémico bayesiano es un sujeto que ya tiene ciertas creencias, y por tanto que no parte de cero; que está dispuesto a modificarlas como resultado de la presión de la evidencia; y que intenta preservar la coherencia probabilística de su sistema creencial.

La investigación empírica ha revelado que en la vida diaria nuestro razonamiento probabilístico no respeta los axiomas de la teoría de la probabilidad (Kahneman *et al.*, 1982). Pero los bayesianos ortodoxos proponen los axiomas y el Principio de Condicionización como condiciones *normativas*. Tales condiciones definen la coherencia sincrónica de un sistema de creencias y determinan qué modificaciones justificadas (rationales) puede realizar el sujeto en aquél. Ahora bien, ¿por qué habríamos de admitir dichas constricciones sobre nuestros grados de creencia y nuestras inferencias probabilísticas?

Aclaremos primero cómo determinar cuantitativamente el grado de creencia en una proposición particular. El bayesiano propone que nos fijemos en cuánto estaría dispuesto

a apostar el sujeto a favor de la proposición. Supongamos que tengo sospechas fundadas de que una moneda está trucada, y por eso apuesto 2 € a que sale cara y 1 € a que sale cruz. Esto significa que si en la siguiente tirada sale cara, ganaré dos euros y perderé uno; y si sale cruz, ganaré uno y perderé dos. Mi convicción de que va a salir cara es más fuerte que mi convicción de que va a salir cruz. Puesto que para los bayesianos la probabilidad no mide sino el grado de confianza de un sujeto particular en un estado de cosas (*credences*), de ahí se sigue que la probabilidad que yo atribuyo al resultado “cara” es dos veces mayor que la probabilidad que atribuyo al resultado “cruz”. ¿Qué puede ocurrir cuando lance la moneda? Si tiro la moneda tres veces y salen dos caras tendré una ganancia neta de 1 €. Podría ocurrir que salieran tres cruces. En ese caso habría perdido 3 €. Ciertamente, si la moneda realmente está trucada y la probabilidad de que salga cara es dos veces mayor que la de que salga cruz, en una serie larga de tiradas seguramente saldré ganando. Pero también es posible, aunque improbable, que la tirara mil veces y que salieran más cruces que caras, a pesar de estar trucada. No sé si ganaré o perderé dinero, eso depende, en principio, de las tiradas que salgan. El punto que el bayesiano subraya, sin embargo, es que hay apuestas que *me harán perder dinero pase lo que pase*. Veamos un ejemplo. Supongamos que no tengo razones para pensar que la moneda está trucada y que apuesto dos contra uno a que sale cara y dos contra uno a que sale cruz. Ocurra lo que ocurra perderé, ya que en cada tirada siempre ganaré 1 € y perderé 2 €. Perderé entonces tantos euros como tiradas haga. Si analizamos mi estrategia vemos que hay algo extraño. Si apuesto dos contra uno a que sale cara debe ser porque pienso que es más probable que salga cara que cruz; si apuesto dos contra uno a que sale cruz es que también pienso que es más probable que salga cruz que cara. Pero pensar ambas cosas a la vez es contradictorio.

Los bayesianos han probado matemáticamente que cuando un conjunto de apuestas viola los axiomas de la probabilidad, lleva necesariamente a la pérdida, y de ello concluyen que resulta irracional tener creencias que entren en contradicción con dichos axiomas o con las consecuencias que de ellos se deduzcan.¹⁴

Y bien, ¿hemos de concluir a partir de una prueba matemática que las constricciones propuestas por los bayesianos deben funcionar como principios de racionalidad o justificación de nuestras creencias?

A veces se ha señalado que en nuestras reflexiones sobre qué creencias aceptar o no aceptar no sopesamos numéricamente sus probabilidades respectivas, que tras reflexionar sobre el particular seríamos incapaces de atribuir una probabilidad inicial exacta a muchas de las creencias que tenemos, e incluso que ni siquiera tiene mucho sentido plantear la cuestión de cuál es la probabilidad que corresponde a muchas creencias sencillas. Esto no es un inconveniente insalvable para el bayesiano. De hecho se han elaborado sistemas menos esquemáticos donde las fórmulas dan cabida a intervalos de probabilidad entre cero y uno, en un intento de reflejar grados de creencia difusos. El problema estriba más bien en que exigir que el sujeto satisfaga los principios propuestos por el bayesiano nos obliga a atribuirle una capacidad completamente irreal como es *la omnisciencia lógica*. Y es que de acuerdo con los axiomas de la probabilidad toda verdad lógica tiene una probabilidad igual a uno, y toda contradicción lógica igual a cero. Piénsese en una complicada tautología. No parece que estemos justificados en creerla a no ser que nos demos cuenta de que es una tautología. Por otro lado, de acuerdo con los axiomas de la probabilidad, si una proposición implica a otra, la probabilidad de la proposición implicada ha de ser igual o mayor que la de la proposición implicadora. Si P implica lógicamente Q, la probabilidad de P es alta (al menos más alta que $\neg P$), y estoy justificado en creer que P, entonces, según el bayesianismo también estoy justificado en creer que Q. Pero si P y Q son proposiciones complejas, puede resultar muy complicado determinar que Q es implicada por P. De hecho puede que ni se me pase por la cabeza tal cosa. En contra de lo que diría el bayesianismo, nuestras intuiciones parecen ir más bien en el sentido de que yo no estoy justificado en creer Q en tanto no descubra que P implica Q, y ello a pesar de que efectivamente se cumpla dicha relación lógica entre P y Q.

Estos comentarios evidencian que el cálculo probabilístico pasa por alto un condicionante crucial en la noción de justificación, como es la captación *de facto* por parte del sujeto de las relaciones lógico-probabilísticas entre proposiciones. Así, ante una secuencia compleja de apuestas que lleva a la pérdida, pedir al sujeto que sea capaz de darse cuenta de ello y de reajustar sus grados de creencia en conformidad con los axiomas, resulta una exigencia desmedida que poco tiene que ver con las situaciones típicas en las que se plantea la cuestión de la justificación. ¿Realmente es todo eso necesario para que el sujeto esté justificado en su creencia? ¿Acaso el sujeto no podría

¹⁴ En la terminología bayesiana se habla del argumento “del cuaderno holandés” (*Dutch Book Argument*). Un cuaderno holandés no sería más que un conjunto de apuestas que, por razones estrictamente lógicas,

llegar a creer justificadamente una creencia, a pesar de que ésta fuera, en un sentido técnico, improbable?

El probabilismo ha tenido sus mayores éxitos en la filosofía de la ciencia. El bayesianismo, un vigoroso vástago del probabilismo, es ante todo una teoría de la confirmación. Resulta atractivo buscarle aplicación fuera de este terreno, en concreto en el de la justificación epistémica. Dada su perspectiva subjetivista, el bayesianismo coincide con el planteamiento general de la epistemología tradicional. Recuérdese que para el bayesiano las probabilidades son probabilidades subjetivas y que la noción clave es la coherencia probabilística referida al sistema de creencias del sujeto. Está además la ventaja de incorporar un aparato formal riguroso. Pero, aunque el bayesianismo resultara ser una teoría de la confirmación plausible en lo que a las hipótesis científicas se refiere, no por esto cabe pensar que estamos ante una teoría de la racionalidad doxástica en general. Por un lado, la coherencia probabilística es una exigencia demasiado débil. Nótese que el Teorema de Bayes permite calcular la probabilidad condicionada, pero no impone ninguna restricción sobre las probabilidades de partida –llamadas *probabilidades iniciales*–, aparte de la compatibilidad con los axiomas de la teoría de la probabilidad. Como ya se ha dicho, las probabilidades reflejan las convicciones personales del sujeto. Entonces, mientras los valores numéricos de las probabilidades respeten ciertos requisitos puramente formales, la coherencia probabilística de un sistema particular de creencias queda garantizada, y ello a pesar de que se atribuyan, por ejemplo, probabilidades iniciales muy altas a creencias que consideramos absurdas. El sistema de creencias de un paranoico podría ser coherente en este sentido, al tiempo que un magno ejercicio de irracionalidad. Por otro lado, la coherencia probabilística es una condición demasiado fuerte, dado que las capacidades cognitivas que se le suponen al sujeto bayesiano son difícilmente realizables. Justamente por esta razón es dudoso incluso que la coherencia probabilística sea siquiera una condición necesaria para poder hablar de creencia justificada.

III. CONCEPCIONES INTERNISTAS DE LA JUSTIFICACIÓN

Hemos expuesto las principales posiciones externistas, así como algunas de las dificultades que han de afrontar. Antes de defender nuestra posición particular sobre la justificación debemos examinar la alternativa rival, el internismo, dentro del cual encontramos dos modalidades:

inevitablemente arroja pérdidas. Para más detalles, v. Gillies 2000, cap. 4.

Internismo simple: Sólo lo que es interno a la mente del sujeto puede ser un justificador.

Internismo de estatus: Nada puede ser un justificador a menos de que el sujeto sea (o pueda ser) “consciente” de que lo es.

En realidad, estas definiciones habrían de ser completadas incluyendo también a los canceladores, pero, puesto que lo habitual en la literatura epistemológica es no incluirlos explícitamente, respetaremos aquí esta práctica. En cualquier caso, la diferencia decisiva entre ambas versiones del internismo radica en que el internismo simple exige sólo el acceso cognitivo a los hechos o factores que justifican la creencia, mientras que el internismo de estatus reclama, además, un acceso cognitivo al estatuto justificador de tales factores. Para el internismo simple la justificación sobreviene a hechos a los que el sujeto tiene o puede tener acceso cognitivo. Lo característico del internismo de estatus, en cambio, es que el sujeto sólo puede estar justificado en creer que P si el hecho de que E es un justificador potencial de P le es cognitivamente accesible por introspección o reflexión. A veces se distingue entre la accesibilidad directa o actual y la accesibilidad potencial, pero esto no marca, para nosotros, una diferencia sustancial en el campo de los internistas.¹⁵ La diferencia crucial reside en las condiciones necesarias exigidas para poder atribuir justificación: el internismo simple postula como requisito imprescindible la accesibilidad del justificador, pero para el internismo de estatus el sujeto de algún modo debe captar la relación entre el justificador potencial y la creencia justificada. Si es completamente ignorante respecto de esta relación, no hay justificación en absoluto.

Otra diferencia importante entre el internismo simple y el internismo de estatus es que éste último comporta lo que se ha dado en llamar una “concepción doxástica” de la justificación, según la cual nuestras creencias sólo pueden estar justificadas por otras creencias (Pollock, 1999, pp. 22 y ss.). El internismo simple, sin embargo, admite que algo que no sea una creencia, una experiencia perceptiva por ejemplo, pueda justificar una creencia.

¹⁵ Esta distinción es determinante en la clasificación que se hace en Alston (1986) entre internismo “de perspectiva” e internismo “de acceso”.

Piénsese que para los internistas la “reflexión” es una facultad capaz de analizar el contenido del sistema propio de creencias y las relaciones –lógicas o de apoyo inductivo– entre sus constituyentes. Algunos internistas tienen en cuenta también las relaciones entre estos elementos y otros *estados mentales* de naturaleza distinta a las creencias. Pero el caso es que, aunque las definiciones de internismo no se pronuncian de modo explícito sobre el ámbito de los epistemizadores, *la vía de acceso invocada por los internistas –la reflexión introspectiva– determina de facto dicho ámbito, al excluir de él a los estados no mentales*. Para el internismo el mentalismo es una consecuencia de la exigencia de accesibilidad, puesto que no hay acceso en sentido internista a otra cosa que no sean estados mentales. Por eso internismo y mentalismo van unidos¹⁶. A partir de ahí cabe la opción de considerar epistémicamente eficaces sólo a las creencias o también a los estados mentales no doxásticos (percepciones, recuerdos, ...).

1 EL INTERNISMO DE ESTATUS

La modalidad de internismo más exigente, el internismo de estatus, pone especial énfasis en que no puede haber justificadores no reconocidos como tales. Cuando hemos definido este tipo de internismo hemos dicho que era condición necesaria para que algo fuera un justificador que el sujeto fuera o pudiera ser “consciente” de que lo es. Tal caracterización, por general, resulta excesivamente vaga. ¿En qué consiste exactamente la condición de “ser consciente”? ¿Se trata de creer que E es un justificador de P, de creerlo justificadamente o de saberlo? La mayoría de los defensores de esta posición se inclinan por “creer justificadamente”, y ello por lo siguiente. No basta meramente con creer que lo es, ya que se puede creer que algo es un justificador por razones totalmente equivocadas. Imaginemos que alguien basa su creencia de que P sobre E, porque cree que E justifica a P, pero las razones que tiene para creer esto último son completamente erróneas; en tal caso, aunque E no fuera de hecho una base adecuada para creer que P, él seguiría creyendo que lo es. Por tanto, del mismo modo que una creencia P no está justificada si la

¹⁶ Una excepción a esto es el *evidencialismo*, posición que equipara internismo y mentalismo. Para los evidencialistas, lo esencial del internismo es que la justificación dependa enteramente de los estados mentales del sujeto, sin que ello obligue a comprometerse con la tesis de que todo lo relevante respecto a la justificación debe ser accesible al sujeto (Conee y Feldman, 2001). La réplica desde las propias filas internistas podría ser que: (i) no hay estados mentales que no sean accesibles, al menos potencialmente, al propio sujeto que los tiene, con lo cual el evidencialismo no sería diferente de las posiciones internistas que apelan al requisito de accesibilidad; (ii) un estado mental que no sea accesible al sujeto ni actual ni potencialmente no posee ninguna relevancia epistemológica. Volveremos sobre el evidencialismo en la sección siguiente.

razón que ha llevado al sujeto a adoptarla, E, no es una buena razón, la creencia de que E es un justificador de P no estará justificada si no se basa a su vez en buenas razones (por ejemplo, si se apoya en creencias que pueden ser el resultado de conjeturas o errores). Y si la creencia de que E es un justificador de P no está justificada, tampoco lo estará la creencia de que P. Por otro lado, pedir que el sujeto *sepa* que E es un justificador de P parece una condición excesiva.¹⁷

Se puede adivinar por lo dicho hasta ahora cuál es el problema fundamental que plantea el internismo de estatus: el regreso infinito en la justificación y el consiguiente compromiso con una secuencia de creencias cada vez más complejas que superan la capacidad de comprensión de los sujetos humanos. Veamos esto con más detalle.

Sea el caso que creemos P sobre la base de otra creencia E. P es, pues, una creencia *inferencial*. Según R. Fumerton, parece bastante plausible pensar que para estar justificados en creer que P, debemos: 1) estar justificados en creer que E y 2) estar justificados en creer que E hace probable que P. Fumerton llama a esto el *Principio de Justificación Inferencial* (PJI) (Fumerton, 1995, p. 36). Nótese que el cumplimiento de ambos requisitos sería exigido por el internismo de estatus.

Ilustremos PJI mediante un ejemplo. Imaginemos que creo que va a llover porque veo que el cielo está nublado. Para estar justificado en mi creencia de que va a llover (P) debo estar justificado en creer que el cielo está nublado (E). ¿De dónde recibe E su justificación? Podemos apelar a otra, u otras, creencias y así sucesivamente. Pero si la justificación de cualquier creencia queda condicionada a la de otra que a su vez está condicionada, etc., el resultado es que ninguna creencia estará justificada a menos que encontremos alguna creencia cuya justificación no dependa de la justificación de ninguna otra. Y si admitimos que la justificación es una condición necesaria del conocimiento, entonces, si ninguna creencia está justificada, tampoco hay conocimiento.

En la terminología epistemológica, a este tipo de creencias que, o bien reciben su justificación de algo que no es una creencia (de experiencias, por ejemplo), o bien se autojustifican, se las llama *creencias básicas*, y a quienes han defendido la existencia de este tipo de creencias, se les denomina *fundamentalistas*.

La existencia de creencias básicas ha sido ampliamente cuestionada en los últimos decenios. L. BonJour, por ejemplo, ha señalado que la justificación de cualquier creencia,

¹⁷ Aunque algunos autores hayan postulado un acceso cognitivo infalible a ciertos justificadores y a su estatus como tales. Piénsese, por ejemplo, en el fundamentalismo clásico defendido por autores tan dispares como

incluida la de las supuestas creencias básicas, conlleva la aquiescencia racional del sujeto. De ello podemos concluir que no existen creencias epistemológicamente básicas:

...si asumimos, de un modo bastante plausible, que la persona para quien una creencia es básica debe poseer *él mismo* la justificación para esa creencia si *su* aceptación ha de ser racional o responsable, y, aparentemente por tanto, que debe *creer justificadamente* tanto (a) que la creencia tiene la característica en cuestión, como (b) que las creencias que tienen tal característica son probablemente verdaderas, entonces obtenemos como resultado que esta creencia no es básica después de todo, puesto que su justificación depende de esas otras creencias. (BonJour, *loc. cit.*, p. 12).

Lo que BonJour nos dice es que un sujeto no puede estar justificado en una creencia básica a menos que la identifique como básica, y que dicha identificación involucra otras creencias. De hecho, si su creencia de que Q es una creencia básica no está justificada, el sujeto tampoco estará justificado en creer que Q. En consecuencia, no existen creencias cuya justificación sea independiente por completo de la justificación de todas las demás.

BonJour, no obstante su crítica a las creencias básicas, defiende un internismo de estatus. Su receta es aceptar el holismo y cargar con una teoría coherentista de la justificación que aquí no vamos a discutir (v. BonJour, 1985). Para BonJour el sujeto debe acceder al estatus justificacional de sus creencias, y por eso no se puede estar justificado sin creer justificadamente que se está justificado. Podríamos tal vez suavizar este planteamiento si exigiéramos ya no que el sujeto tuviera *actualmente* creencias justificadas respecto a la presencia de la experiencia y a su rol justificador, sino que el sujeto estuviera en posición de llegar, por reflexión e introspección únicamente, a tener tales creencias justificadas. Desde luego, esta versión más débil del internismo de estatus seguiría manteniendo la tesis de que la experiencia por sí sola no es lo que justifica mi creencia en la existencia del gato, sino que es mi *creencia sobre la experiencia* la que actúa como justificador de mi creencia de que hay un gato, aunque se trate de una creencia potencial, que no tiene por qué estar presente en la conciencia del sujeto en el momento en que éste afirma que hay un gato.

El argumento de BonJour, en fin, puede resultarnos más o menos convincente en función de la carga intelectualista que estemos dispuestos a conceder a la noción de justificación. A pesar de todo, podemos seguir preguntándonos por qué P no podría estar justificada por algo distinto de una creencia (por una experiencia perceptiva, por

ejemplo). No resulta extraño decir que creo que hay un gato debajo de la mesa porque lo estoy viendo. Entonces, ¿por qué una experiencia no puede actuar como justificador? Sin embargo, el internismo de estatus no puede admitir que la mera experiencia sea un justificador porque nada puede ser un justificador si el sujeto no tiene acceso a su estatus como justificador. Ello significa que la experiencia no puede justificar una creencia a menos que:

- a) S tiene la experiencia;
- b) S cree que tiene la experiencia;
- c) S cree que tal experiencia hace probable que P (o hace razonable creer que P).

Las dos creencias señaladas pueden ser actuales o potenciales. En cualquier caso, la experiencia, pues, no puede justificar nada a menos que vaya acompañada de estas creencias, que además deberán estar justificadas por las razones que ya hemos expuesto. Pero entonces la relación de justificación no se da entre experiencias y creencias, sino entre creencias. No es la experiencia de ver el gato lo que justifica la creencia de que hay un gato, o que se está viendo un gato, sino que es la creencia de que se tiene tal experiencia, junto con la creencia de que tal cosa hace probable que haya un gato, o que se esté viendo un gato, lo que justifica la creencia de que hay un gato. Queda, claro está, el problema de qué justifica la primera creencia, a saber, la creencia de que se tiene una determinada experiencia.¹⁸

La cláusula 1) del Principio de Justificación Inferencial de Fumerton, lleva por sí sola a una regresión inevitable, a menos que se postulen creencias básicas. Hemos visto que, aparte de las dificultades intrínsecas de la postulación de este tipo de creencias – recuérdese el argumento más general de Bonjour-, el internismo de estatus es incompatible con la existencia de creencias básicas. Respecto de la cláusula 2) señalada por Fumerton, la dificultad señalada a propósito de la cláusula 1) se reproduce, como es fácil de ver.

¹⁸ Para la mayoría de internistas tener la experiencia de un gato no requiere que la experiencia haya sido producida por la presencia real de un gato. Se suele entender que la experiencia no es factiva, esto es, que tener la experiencia de que P no implica que P. Basta con que lo que experimento sea *como* las experiencias que tengo cuando veo un gato. En consecuencia, una experiencia *ilusoria* puede tener tanto poder justificador como una experiencia verídica. Es interesante comparar esto con la posición de Goldman expuesta en la nota 3.

El internismo de estatus resulta problemático, en suma, porque, según su concepción de la justificación, la creencia de un sujeto no puede estar justificada si él no es consciente (de hecho o potencialmente) de la existencia de un justificador para la misma, pero nada puede ser un justificador si no se está justificado en creer que lo es, y para esto último se necesitan razones. Para que no se produjera el regreso tendrían que existir evidencias que no fueran creencias y creencias que no estuvieran basadas en inferencias. En definitiva, tendría que haber justificadores que no tuvieran que ser justificados a su vez.

2. EL INTERNISMO SIMPLE

Recuérdese que el internismo simple sólo pide que tengamos acceso (por introspección y reflexión únicamente) a los justificadores, pero no nos exige que tengamos acceso a su estatus justificador. Con respecto al internismo de estatus esto supone una ampliación del dominio de entidades que pueden ser justificadores, pues no sólo las creencias pueden actuar como tales. En principio, el mero hecho de tener la experiencia –una percepción o un recuerdo, por ejemplo- ya me justifica, en la medida en que la experiencia me es accesible mediante introspección: me doy cuenta de que estoy percibiendo algo y me doy perfecta cuenta también de qué es lo que percibo. Basta entonces con mi experiencia perceptiva del gato para que mi creencia en la presencia del gato esté justificada. Pero no hacen falta creencias adicionales ni sobre la presencia de la experiencia ni sobre su rol justificador, con lo cual parece que el internismo está libre del problema de la regresión de la justificación que acecha al internismo de estatus. Representantes del internismo simple son el *evidencialismo* de E. Conee y R. Feldman y el *dogmatismo* de J. Pryor¹⁹.

El dogmatismo de Pryor sostiene que las experiencias, los recuerdos, el hecho de que uno entienda ciertas proposiciones, y ciertas formas de intuición *a priori*, son justificadores inmediatos, y que cuando una creencia se basa en ellos, está inmediatamente justificada, sin necesidad de que el sujeto tenga creencias acerca del rol justificador de tales fundamentos, o que tal rol le sea accesible de un modo especial. Recogeremos esta idea de justificación inmediata a la hora de exponer nuestra propuesta, aunque podemos adelantar ya que el internismo simple no proporciona, en nuestra opinión, un análisis adecuado de la noción de justificación. En cuanto al evidencialismo,

¹⁹ V. Feldman y Conee (1985), Conee y Feldman (2001), Pryor (2000) y (2001).

ya mencionado en la nota 16, lo tomaremos como ejemplo paradigmático de internismo simple y será discutido a continuación.

El principio evidencialista tal como lo formulan sus principales valedores dice: “La actitud doxástica C hacia la proposición P está epistémicamente justificada para S en t si y sólo si tener C hacia P se adecua a la evidencia que S tiene en t” (Feldman y Conee, 1985, p. 170). Sin embargo, antes de continuar hay que hacer una breve consideración. El sujeto puede tener evidencia que encaja con P, pero a pesar de todo, puede creer P basándose en algo que no constituye evidencia. Para asegurar que el sujeto se basa en la evidencia que justifica se ha propuesto una formulación del principio evidencialista ligeramente distinta: “La creencia C de S está justificada si y sólo si C es una respuesta doxástica *adecuada* [*fitting*] a la evidencia de S” (Bergmann 2004, 35). Podemos distinguir entre la justificación *proposicional*, la justificación de que dispone una proposición con independencia de que sea objeto de creencia por parte de algún sujeto, y la justificación *doxástica* que es la justificación de la creencia, de la proposición en tanto que creída por un sujeto determinado. Lo que Bergmann exige es que la evidencia proporcione justificación doxástica. No basta solamente con que el sujeto disponga de evidencias que justificarían su creencia, sino que además su creencia debe estar basada efectivamente en tales evidencias. La precisión de Bergmann es pertinente, puesto que el objeto de discusión acalorada en la epistemología reciente es la justificación doxástica (v. Pryor 2001, p. 104). De ahí que el principio evidencialista lo entenderemos según su formulación.

Siguiendo a Bergmann, el principio evidencialista se descompone en tres tesis (que parecen comunes a cualquier internismo):

No fiabilismo: la adecuación de la respuesta doxástica C a la evidencia E no depende de modo contingente del hecho de que E sea un indicador fiable de la verdad de C.

Objetividad: la adecuación de la respuesta doxástica C a la evidencia E es adecuación objetiva (en el sentido de que la adecuación desde la perspectiva del sujeto no es suficiente)

Necesidad: la adecuación de la respuesta doxástica C a la evidencia E es una propiedad esencial de esa respuesta a esa evidencia. (Bergmann, 2004, p. 36).

A continuación explicaremos brevemente cada una de ellas.

La formulación de la tesis no fiabilista por parte de Bergmann puede inducir a error. Lo que afirma es que E puede ser evidencia para C, tanto si es un indicador fiable de la verdad de C como si no lo es. Así, si un genio maligno nos engañara constantemente de modo que nuestras experiencias perceptivas no fueran indicadores fiables de la existencia de un mundo externo poblado de objetos físicos, de acuerdo con el evidencialismo, nuestras creencias perceptivas continuarían estando justificadas, puesto que seguirían siendo respuestas adecuadas a la evidencia de que disponemos en esa situación. Tendríamos las mismas evidencias que ahora tenemos y nuestras creencias casarían con ellas del mismo modo que casan en un mundo donde no existe tal genio maligno, y donde nuestras experiencias realmente están causadas por objetos físicos.

Respecto a la tesis de la objetividad, lo que se dice es que la creencia ha de encajar con la evidencia disponible por el sujeto. Esto significa que si tengo una experiencia “visual” de un gato ante mí (y no tengo evidencias en contra), estaré justificado en creer que hay un gato ante mí, tanto si mi experiencia la ha producido un gato como si la ha producido un genio maligno, y no estaré justificado en creer que hay un piano ante mí en ninguno de los dos casos (y perdón por lo burdo del ejemplo). La adecuación objetiva hace referencia a la adecuación entre la creencia y la experiencia, no a la adecuación entre la creencia y el mundo.

La tesis de la necesidad mantiene que, dadas las mismas evidencias, no puede ser el caso que unas veces la creencia sea una respuesta adecuada y otras no, que esté justificada en un mundo posible y no lo esté en otro. Cuando algo constituye una respuesta doxástica adecuada a una evidencia no puede dejar de serlo, porque para el evidencialismo el modo en que sea el mundo no afecta en absoluto a la justificación, o sea, a la adecuación entre la creencia y la evidencia.

El principal problema, en nuestra opinión, lo plantea la primera condición. Es cierto que nuestra intuición nos dice que si fuéramos habitantes de un mundo en el que hubiera un genio maligno engañador, o si fuéramos cerebros en una cubeta a los que se les provocan vivencias ficticias, nuestras creencias acerca del mundo continuarían estando justificadas aunque fueran falsas. Al fin y al cabo nuestras evidencias en esos mundos serían las mismas que tenemos en nuestro mundo (llamémosle el mundo real). Y en el mundo real pensamos que no hay genio maligno y por eso nos consideramos justificados en nuestras creencias perceptivas. Pero si por encajar esta intuición respecto a tales escenarios escépticos, permitimos que la justificación coexista con la falsedad global, renunciamos a la idea de que la evidencia es un indicador de la verdad de la creencia, y

abandonamos definitivamente la orientación hacia la verdad que se supone que la noción de justificación procura. Éste nos parece un punto irrenunciable: la justificación debe conducir a la verdad, de manera que debe ser más probable encontrar creencias verdaderas entre las creencias justificadas que entre las no justificadas.²⁰ El valor epistemológico que pueda tener la justificación depende de ello. Debilitar en exceso la conexión entre justificación y verdad, como hace el evidencialismo, comporta una serie de problemas que vamos a ir desgranando.

El primero es la proliferación de creencias justificadas. La creencia no es voluntaria; al menos muchas creencias no lo son, ya que nuestras evidencias determinan nuestras creencias: los datos mandan. Parece un principio psicológico básico que uno no puede creer en contra de sus evidencias. Digamos que las evidencias nos imponen las creencias (y muy a menudo las causan). Si ello es así y si consideramos evidencia sólo aquello a lo que el sujeto, con sólo reflexionar, puede acceder, entonces prácticamente la totalidad de creencias de cualquier sujeto estarán justificadas, al margen de cuál sea su fiabilidad a la hora de obtener la evidencia. Si algo puede constituir evidencia al margen de su fiabilidad real, ¿cuál es el criterio que lo define como evidencia? La creencia del habitante de una tribu de la Polinesia de que el Sol sale del mar y pasa la noche dentro del mar se ajusta perfectamente a las evidencias de que dispone. Ha sido educado en una cultura donde tal creencia es un elemento central y, además, sus experiencias perceptivas la confirman. Pensemos también en las creencias de un daltónico, que ni sospecha que lo es, sobre los colores de determinadas cosas. Estarían tan justificadas como las de un individuo normal, por mucho que la mayoría de las creencias del daltónico en ese ámbito sean falsas. Y así ocurriría con muchas otras creencias que, a pesar de no tener fundamento objetivo, estarían justificadas. Es cierto que aún quedarían creencias no justificadas por otros motivos: creencias adquiridas sobre la base de una evidencia insuficiente, casos en los que la evidencia se ha sopesado de un modo erróneo, o quizás, creencias inferenciales obtenidas a través de argumentos no válidos. Pero, en cualquier caso, seguiría habiendo un número considerable de creencias que contarían como justificadas, según los criterios del evidencialismo, y que intuitivamente no lo estarían. El principio evidencialista resulta demasiado tolerante, pues, como criterio de justificación epistémica.

²⁰ V. Alston, 2005, cap. 2, para una defensa de la verdad como fin epistémico último, que no único, frente a otras posibilidades.

Otro problema que presenta esta posición es que, si no se añade alguna otra cautela, entonces la pereza, la irresponsabilidad, el interés o la cobardía pueden favorecer la justificación. Feldman y Conee afirman explícitamente que el evidencialismo “versa sobre la evaluación epistémica de actitudes dada la evidencia que uno tiene, con independencia de cómo haya llegado a poseer tal evidencia” (*ibid.*, 1985, p. 174). Sin embargo, puede ser que el sujeto sostenga una creencia, pero haya llevado a cabo su investigación de modo irresponsable o interesado. Existe evidencia decisiva en contra de su creencia, evidencia que él no va a tener en cuenta por no haber indagado lo suficiente. Si lo hubiera hecho, si se hubiera conducido correctamente, no sólo no estaría justificado en creer, sino que ni siquiera creería lo que dice creer. Sabemos que, respecto a ciertas creencias vitalmente importantes (creencias religiosas, políticas, etc.) muchas personas se niegan a saber, a obtener información o considerar argumentos que puedan oponerse a sus convicciones. Si se nos pone al corriente de cómo ha actuado el sujeto en estos casos diríamos que su creencia no está justificada. Sin embargo, la respuesta es adecuada a la evidencia que el sujeto tiene –por fragmentaria e interesada que ésta pueda ser–, así que el veredicto del evidencialismo es que él cree justificadamente. Por consiguiente, no basta con que la creencia se adecue a las evidencias; cabe exigir además que la investigación y la reflexión se hayan realizado de modo serio y responsable.

El evidencialista podría alegar que el hecho de que el sujeto crea que puedan existir evidencias en contra de su creencia es algo que por sí mismo afecta a la justificación. Dicho con otras palabras, la creencia de que hay evidencia en contra de una creencia constituye por sí misma evidencia en contra de ésta última. Entonces, quien actúa descuidadamente, a sabiendas de que una investigación concienzuda probablemente le obligaría a revisar su creencia, no está justificado de acuerdo con el evidencialista, puesto que su respuesta no es adecuada a la evidencia de que dispone (en la cual se incluye, como acabamos de decir, la creencia de que hay una probabilidad significativa de que haya evidencia contraria). Con esta respuesta seguramente nos salimos del marco evidencialista, y tampoco está claro que en todos los casos en los que la evidencia ha sido recogida inadecuadamente y pensamos, según nuestras intuiciones, que ello tiene algún efecto sobre la justificación, tenga sentido esta réplica. Además, se está reconociendo que la justificación epistémica involucra un componente deontológico, que tiene que ver con el modo en que el sujeto debe comportarse. En el análisis de justificación que proponemos en la parte tercera de este ensayo expondremos nuestra posición al respecto.

Consideremos una última objeción. Es un hecho que sabemos, y por tanto que creemos justificadamente, muchas cosas para las cuales hemos olvidado la evidencia que nos sirvió de base en su momento. Goldman plantea el siguiente ejemplo:

El año pasado Sally leyó un artículo sobre los efectos beneficiosos para la salud del brócoli en la sección de ciencia del *New York Times*. Entonces formó justificadamente una creencia sobre los efectos beneficiosos del brócoli. Aún mantiene esa creencia, pero ya no recuerda la fuente original de su evidencia (y no ha encontrado nunca fuentes corroboradoras ni refutadoras) (Goldman 1999, 281).

Goldman considera que la creencia de Sally está justificada, y en esa línea va nuestra intuición. ¿Qué diría el evidencialismo? Sally ha olvidado la evidencia en la que se basa su creencia. No tiene sentido plantear la adecuación entre creencia y evidencia, pues. De ello parece seguirse que la creencia de Sally estuvo, en todo caso, justificada mientras ella era capaz de recordar la evidencia, pero que dejó de estarlo cuando la olvidó. Y esta conclusión vuelve a resultar sorprendente.

Conee y Feldman han respondido que, aunque no dispongamos del recuerdo de nosotros mismos adquiriendo tal información, no por ello es cierto que no disponemos de evidencia favorable. En dicha evidencia se incluirían, por un lado “cualidades conscientes del recuerdo, tales como su vivacidad y su sentimiento asociado de confianza”, y por otro, “evidencia corroboradora [*supporting evidence*] consistente en creencias almacenadas sobre la fiabilidad general y la precisión de [nuestra] memoria” (Conee y Feldman, 2001, p. 246).

No obstante, ¿no es verdad que si la fuente gracias a la cual obtuvimos la creencia olvidada no era fiable, no estaremos justificados? ¿No parece además que si la fuente era fiable estaríamos justificados? Entonces, ¿qué tiene que ver el hecho de que el sujeto sea capaz de recordar la evidencia –y por tanto, tenga evidencia- con la justificación de su creencia? Conee y Feldman admiten que no estábamos justificados si cuando adquirimos la creencia teníamos razones para desconfiar de la fuente, y que, cuando olvidamos la fuente, la evidencia corroboradora mencionada en el párrafo anterior sería suficiente para justificar nuestra creencia. El sujeto ha de creer que la fuente es fiable (o al menos no ha de creer que no lo es), con lo cual admitirían que *las creencias* del sujeto sobre la fiabilidad de la fuente pueden afectar la justificación. Sin embargo, Conee y Feldman niegan que la fiabilidad de la fuente sea el factor decisivo. Supongamos que Sally obtuvo

otra creencia sobre dietética de un periódico sensacionalista poco de fiar, y que pasado un tiempo olvida su evidencia pero mantiene la creencia, igual que ocurre con su creencia sobre el brócoli. Conee y Feldman nos dicen que en esta situación tan irrazonable sería para Sally abandonar una creencia como la otra, y que, por consiguiente, ambas están igualmente justificadas, a pesar de que una surgiera de una fuente fiable y la otra no (*ibid.*, p. 248).

En casos como éste no hay más remedio que apelar a las intuiciones, y parece que no hay ninguna que incline la balanza en un sentido u otro. La réplica de Feldman y Conee asume que en la justificación de una creencia no podemos salirnos de la perspectiva del sujeto. Pero lo que parezca correcto desde dicha perspectiva no tiene por qué decidir el asunto de la justificación de la creencia. De hecho, aunque fuera irrazonable para Sally abandonar una creencia y mantener la otra, no resulta descabellado, en principio, pensar que una creencia está justificada y la otra no.

La discusión sobre el ejemplo de Sally, ha servido para reintroducir la noción de fiabilidad, abordada en la sección dedicada al externismo. Un grave problema del evidencialismo, y en general del internismo, es que si no apelamos a algún factor objetivo, a la noción de ajuste adecuado con el mundo de una forma u otra, carecemos de un criterio que permita discriminar cuándo algo constituye evidencia a favor de (o justifica) una creencia: ¿por qué E es una evidencia a favor de P, frente a otras muchas creencias o experiencias o recuerdos del sujeto que en principio podrían estar causalmente conectados con P? De hecho, el dogmatismo de Pryor tampoco se ve libre de este problema. Según este autor, las experiencias justifican inmediatamente las creencias perceptivas basadas en ellas: “nuestra experiencia representa proposiciones de tal modo que “sentimos como si” bastase que se nos representen así para decir que tales proposiciones son verdaderas, y que estamos percibiendo su verdad. (...) Creo que este “sentimiento” es en parte lo que distingue la actitud de experimentar que P de otras actitudes proposicionales, como la creencia o la imaginación visual” (2000, p. 547, nota 37). Señalemos primero que si el sujeto tiene alguna evidencia de que las condiciones de observación no son normales, lo razonable para él no sería tomar el sentimiento como un indicador del hecho de que experimenta que P. Pero si las experiencias perceptivas, entendidas como sensaciones conscientes no son factivas (es decir, si del hecho de que alguien tenga una experiencia de rojo, no se sigue que perciba realmente algo que es rojo), y así las entiende Pryor, entonces el problema del daltónico se vuelve a presentar: las creencias sobre los colores de ciertas cosas de un daltónico que ni sospecha que lo es,

estarán tan justificadas como las de un sujeto normal. Y algo semejante podría aplicarse a los casos de creencias basadas en la memoria o en la intuición a priori (García-Carpintero, 2005).

A nuestro juicio, la noción de fiabilidad es uno de los candidatos más prometedores para superar estas limitaciones. Ahora bien, si distinguimos entre la fiabilidad de la fuente, por un lado, y las creencias que el sujeto tiene sobre la fiabilidad de la fuente, por otro, la primera cuestión es cuál es el rol desempeñado por cada uno de estos factores en un análisis de la justificación: ¿hemos de incluir a ambos, o sólo a uno de ellos? Y, suponiendo que las creencias del sujeto sobre la fiabilidad sean relevantes –que parece que sí lo son-, ¿no habremos de exigir también que las creencias que el sujeto forme sobre la fiabilidad de las fuentes sean a su vez generadas de modo fiable?

La fiabilidad de la fuente es un requisito ineludible para garantizar la conexión entre la justificación y la verdad como objetivo epistémico fundamental. En cuanto a las creencias del sujeto sobre la fiabilidad, es claro que tienen un efecto sobre la justificación, como la discusión anterior ha mostrado, y por tanto que les corresponde un hueco en el análisis de la justificación. Lo que hay que concretar es cuál ha de ser la posición del sujeto acerca de la fiabilidad de las fuentes de sus creencias para que éstas últimas estén justificadas. Una respuesta podría ser exigir que el sujeto tenga *creencias justificadas* sobre la fiabilidad de las fuentes que emplea. Esto, de todos modos, evoca de nuevo el problema de la regresión planteado a los internistas de estatus. Por otra parte hay un riesgo de intelectualizar en exceso las condiciones de la justificación. Tener creencias justificadas sobre la fiabilidad de las fuentes empleadas no está al alcance de todo el mundo, pero, sin embargo, todo el mundo tiene creencias justificadas. Es dudoso incluso que los sujetos tengan *creencias* definidas sobre la fiabilidad de todas las facultades, procesos, ..., que emplean para generar otras creencias, sin que ello implique que el sujeto deje de estar justificado.

Desde luego, pedir que el sujeto sea fiable a la hora de juzgar la fiabilidad de su fuente, no tiene por qué suponer necesariamente que el sujeto tenga una *creencia justificada* (basada en alguna otra cosa) acerca de tal fiabilidad. De lo que se trata es de que la perspectiva del sujeto sobre sí mismo como agente epistémico no esté completamente equivocada, de que cuando él tenga creencias sobre la fiabilidad de la fuente empleada, haya cierta concordancia entre aquellas y la fiabilidad real que tales fuentes poseen. Y cuando el sujeto no tenga creencias definidas sobre la fiabilidad, nos bastará con la fiabilidad del proceso para que la creencia generada esté justificada. A fin

de cuentas, el sujeto cree algo que es probablemente verdadero, dada la tasa de efectividad de la facultad, proceso, etc. en cuestión.

4. ¿INTERNISMO O EXTERNISMO?

Quizá la conclusión más obvia de este recorrido es que no es en absoluto fácil ofrecer una teoría de la justificación que se vea libre de problemas. No obstante, algunos puntos nos parecen claros:

1) La condición externista parece necesaria si se quiere preservar la conexión entre justificación y verdad.

2) Las creencias del sujeto sobre sí mismo *qua* agente epistémico (lo que hemos denominado, siguiendo a Sosa, “perspectiva epistémica”) deben estimar ajustadamente las capacidades y la fiabilidad de las facultades involucradas.

3) El modo en que el sujeto se ha conducido a la hora de adquirir su creencia, su responsabilidad epistémica, también ha de tomarse en consideración.

Propondremos una concepción de la justificación que incorpore todos estos puntos, si bien consideramos necesario distinguir dos clases de creencias: aquéllas para las cuales la justificación no depende de la justificación de ninguna otra creencia; y aquéllas cuya justificación depende de la justificación que el sujeto tenga para otras creencias que actúan como base. Comencemos por las primeras.

Sea E una experiencia del tipo de las percepciones, recuerdos o sentimientos, por ejemplo, la percepción de una luz roja. Sea P la creencia “Hay una luz roja en la habitación”. En este caso, S está justificado en creer que P sobre la base de E, si y sólo si

(a) Cuando S tiene una experiencia del tipo E, suele ser verdadero que P.²¹

Podríamos plantearlo en términos de la frecuencia de éxito, esto es, las creencias básicas generadas a partir de las experiencias tipo E son verdaderas en un alto porcentaje de situaciones. En este sentido, las experiencias E son indicadores fiables de que P. El daltónico ignorante de su defecto visual no estará justificado en sus creencias sobre

²¹ Desde luego, S debe creer P como consecuencia de tener la experiencia E, y no por otro motivo. Recuérdese que lo que nos interesa es la justificación *doxástica* (v. *supra* sección III. 2).

colores, porque sus experiencias perceptivas de color generan creencias falsas muy a menudo.

A las creencias cuya justificación es independiente de la justificación de otras creencias las denominaremos creencias *básicas*. No estamos diciendo que para que el sujeto tenga una creencia básica no sea necesario que tenga ninguna otra creencia. Tampoco estamos vinculando el carácter básico de una creencia con la infalibilidad al modo de los fundamentalistas clásicos: las creencias básicas no son infalibles, aunque podemos estar bastante seguros de ellas, dada la alta frecuencia de éxito. Lo que pretendemos destacar es el carácter inmediato que la justificación reviste para este tipo de creencias.²²

Y bien, ¿cuáles serían las creencias básicas? La distinción entre creencias básicas y creencias cuya justificación es mediata coincide aproximadamente con la distinción entre creencias que no se obtienen inferencialmente y creencias que sí. Atendiendo a las facultades involucradas, una solución simple sería identificar las creencias básicas con las creencias PMI (perceptivas, de memoria y de introspección), dejando las creencias obtenidas mediante el razonamiento (deductivo, inductivo, analógico, explicativo,) en el compartimiento de la justificación mediata. En nuestra opinión el asunto no es tan simple. Dado que algunas de las creencias que obtenemos mediante la percepción, y que calificaríamos sin ambages como creencias perceptivas, a veces pueden involucrar inferencias bastante complejas, lo más que nos atrevemos a decir es que las creencias básicas deben estar incluidas dentro de la clase de creencias PMI, aunque seguramente algunas de éstas últimas no poseen una justificación inmediata.

Con todas estas precisiones afirmamos que la creencia “Hay una luz roja” es un ejemplo de creencia PMI básica. Pero, ¿no hemos dicho antes que las creencias de la perspectiva epistémica del sujeto condicionan la justificación? Entonces, las creencias que tenga el daltónico sobre la fiabilidad de su aparato perceptivo, por poner un ejemplo de creencias que se incluirían en la perspectiva epistémica, afectarán su creencia de que hay una luz roja. ¿Cómo podemos decir, pues, que esa creencia es básica en un sentido epistemológico, que es el que aquí nos interesa (aunque tal vez pueda serlo en un sentido psicológico)? ¿Realmente se trata de una creencia cuya justificación es independiente de la justificación de cualquier otra creencia?

²² V. Pryor (2000), pp. 532 y ss. para la distinción entre justificación mediata e inmediata.

La situación de partida del daltónico es como la de cualquier agente epistémico. Mientras no haya razones de peso en contra, confiamos en nuestras facultades perceptivas. ¿Significa esto que ya en las primeras fases de la vida epistémica del sujeto hay una creencia explícita que afirma la fiabilidad de sus facultades perceptivas? Naturalmente que no. La confianza en nuestras facultades no suele articularse en forma de creencias explícitas ni conscientes. Se trata de un sentimiento instintivo que va matizándose con el tiempo y la práctica. Esto explica el comportamiento epistémico usual en los agentes. Así, cuando alguien tiene la experiencia perceptiva de rojo, suele creer que hay algo rojo ante él (lo cree si no tiene razones en contra). La experiencia causa su creencia, se la impone. No hace falta nada más para adquirirla. Y si se le pregunta por qué cree que hay algo rojo ante él, si se le conmina para que de razones a favor de su creencia, su respuesta será tan simple como: “Porque lo veo”. Si se le sigue presionando, y el sujeto en cuestión no es un epistemólogo, ya no sabrá que decir. Que el hecho de tener una experiencia de rojo sea indicativo de que hay algo rojo es algo tan básico en el proceso de formación de creencias mediante la percepción que el sujeto difícilmente podría articularlo en una respuesta (y tampoco se le ocurriría pensar que ello requiera de razones). En ese sentido decimos que se trata de una convicción sentida, más que una creencia con un contenido proposicional definido.

Pero aún suponiendo que el daltónico ignorante tuviera una creencia tal acerca de la fiabilidad de sus facultades perceptivas, que él no esté justificado en su creencia de que hay algo rojo nada tiene que ver con el hecho de que su perspectiva epistémica incluya esa creencia (que es falsa y, supongamos, injustificada). La razón por la que él no está justificado es, como hemos dicho, porque sus experiencias fallan, no porque él tenga o deje de tener justificación en otras de sus creencias.

Y bien, ¿qué ocurre cuando el daltónico descubre su defecto visual? Ante la misma experiencia, ya no puede creer sin más que hay una luz roja (y si lo creyera, no estaría justificado, desde luego). Podría creer que no hay una luz roja justamente porque sabe que sus experiencias son engañosas. En tal caso estamos ante una creencia que no se corresponde con su experiencia, sino que se infiere a partir de otras creencias (en concreto de la creencia “soy daltónico”). Ciertamente, ahora la creencia “No hay una luz roja” es una creencia cuya justificación ya no es independiente de la justificación de otras creencias; pero se trata de una creencia diferente.

En lo tocante a las creencias inferenciales, sin embargo, no podemos extrapolar tal cual la condición externista que hemos introducido a propósito de las creencias básicas.

En este contexto la peculiaridad estriba en que la justificación de una creencia obtenida inferencialmente depende no sólo del proceso tipo que realizamos –que la clase de inferencia efectuada sea inductiva, deductiva, ..., etc.-, sino de cuáles sean las creencias concretas en las que se basa la inferencia. En este contexto, las nociones de indicador –o proceso- fiables resultan, a nuestro juicio, simplificadoras en exceso. Cuando creemos que P, y P no es una creencia cuya justificación sea inmediata, ¿por qué la creemos? La contestación más directa es, simplemente, porque P se sigue, o se apoya en, otras creencias que sostenemos. Dado que estas creencias en las que nos basamos no son más que las *razones* que, presuntamente, nos justifican, la noción de razón, razón *para creer*, se entiende, será clave en el análisis de la justificación de las creencias inferenciales. Por otro lado, pensamos que el vínculo entre justificación y verdad no debe abandonarse, ni en las creencias básicas ni en las inferenciales. De ahí que propondremos una aproximación a la noción de razón que destaque su carácter objetivo.

Es claro que del conjunto global de las creencias del sujeto sólo algunas son consideradas por él como razones para creer que P. ¿Qué es lo que hace que una creencia determinada sea tomada como razón para creer otra creencia? ¿Cuál es la característica común que poseen esas creencias para que S las considere razones a favor de P, frente al trasfondo del resto de creencias? Nuestra conjetura es que las creencias que se constituyen como razones para P son aquéllas que el sujeto considera que hacen probable que P, en el sentido de que *hacen más probable P que no P* (o que cualquiera de las alternativas a P que impliquen no-P y que esté al alcance del sujeto considerar). Nos parece que no podemos tomar una creencia como razón, si no pensamos que tal vínculo se da. Puesto que creer que P es aceptar la verdad de P, es constitutivo de que un sujeto considere una creencia como razón a favor de P, que piense que dicha creencia, usualmente en compañía de otras, hace probable la verdad de P. Con otras palabras, para que el sujeto esté justificado debe pensar que las razones que posee son lo bastante fuertes como para que P posea una ventaja, en términos probabilísticos, respecto a cualquier otra cosa que implique no P.

El vínculo general entre ser una razón y hacer probable es un presupuesto fundamental de nuestra práctica epistémica, por eso lo consideramos una condición constitutiva de lo que es ser una razón, de tomar a una creencia cualquiera como razón a favor de otra creencia. Dicho presupuesto no es una creencia explícita del sujeto que participa en dicha práctica, sino más bien una condición inviolable para poder participar en ella. Cuando nos referimos a conexiones entre creencias particulares el asunto cambia. Si el sujeto no cree

que Q, dadas otras cosas, hace probable que P difícilmente podrá tomar a Q como una razón a favor de P. Con ello no estamos diciendo que la proposición “Q hace probable que P” sea el contenido explícito de alguna de las creencias de S, o que S fuera capaz de verbalizar tal creencia. Pero, en la medida en que pensamos que S asentiría a aquella proposición después de un proceso de instrucción a través de otras preguntas, pensamos también que en justicia podríamos atribuir a S la creencia correspondiente.

Nótese que, aunque hemos dado una definición general de lo que cuenta como razón, en la determinación de si una creencia particular es una razón a favor de otra, la instancia última, por el momento, es el sujeto: Q es una razón a favor de P si y sólo si el sujeto considera que Q (junto con otras creencias) hace probable que P. Lo que estamos diciendo es que el sujeto basa muchas de sus creencias en otras creencias, y que esta relación debe entenderse en el sentido de que las razones incrementan la probabilidad de las creencias que apoyan. Pero esto no puede ser la última palabra respecto a la justificación de las creencias inferenciales. Para empezar, no todo lo que el sujeto considera una razón a favor de P tiene por qué serlo realmente: él puede estar equivocado respecto a la relevancia de Q en la probabilidad de P. Ni todo lo que incrementa la probabilidad del estado de cosas expresado por P tiene que ser considerado como una razón por el sujeto; tal vez haya hechos relevantes que no estén a su alcance. Entonces, si concluyéramos que una creencia P está justificada cuando el sujeto tiene razones a su favor en este sentido de razones, nuestro análisis sería defectuoso porque el sujeto podría tener razones que no hicieran en absoluto probable a P, con lo cual estaríamos sacrificando el vínculo entre justificación y verdad.

En resumidas cuentas, un análisis de la justificación que apele a la noción de razón está obligado a distinguir entre lo que el sujeto toma como razón y lo que constituye realmente una razón para creer. Así, a lo que el sujeto considera razones las llamaremos razones *subjetivas*. Q es una razón subjetiva de S para creer que P si y sólo si:

- (a) S cree que Q
- (b) S cree que Q, dadas otras creencias de S, hace probable que P.

Q es una razón propiamente dicha para creer que P si y sólo si:

- (a') Q es verdadera.
- (b') Q, dados otros estados de cosas, hace probable P.

Entonces, siendo P una creencia cuya justificación depende de otras creencias ¿cuándo podemos decir que S está justificado en creer que P? Antes hemos aludido al peligro de que se de una disparidad entre lo que el sujeto toma como razón y lo que realmente es una razón. De ahí que una primera condición en la línea de lo anterior sería exigir que la razón subjetiva de S para P sea también una razón para creer que P. El asunto puede complicarse si tenemos en cuenta que a menudo el sujeto no tiene una única razón para apoyar sus creencias. ¿Hemos de exigir que todas ellas sean razones, y no meramente razones subjetivas? Pensamos que no. Para que S esté justificado en su creencia de que P basta con que el conjunto de las razones subjetivas de S haga más probable P que no P, aunque alguna de ellas no sea una razón.

Recuérdese que en las conclusiones señaladas al comienzo de esta sección nos referimos a la perspectiva epistémica del sujeto. En las creencias cuya justificación no es inmediata la perspectiva epistémica del sujeto puede tener su influencia.²³ Por eso hemos de añadir una segunda condición que excluya posibilidades como que el sujeto se atribuya facultades –por seguir con la terminología de E. Sosa- que no posee, o que el sujeto albergue determinadas creencias sobre la fiabilidad de sus facultades que socavan su justificación. Piénsese en una creencia obtenida por inferencia a partir de ciertos recuerdos; la creencia no estará justificada si el sujeto tiene dudas sobre la fiabilidad de su memoria. En términos más generales, para que P esté justificada S no ha de que tener otra creencia R que haga más probable no P que P. Dicho de otro modo, las razones subjetivas de S a favor de no-P no pueden tener más peso que sus razones subjetivas a favor de P.

Por último, aunque muchas de nuestras creencias surgen espontáneamente, hay que considerar también situaciones en las que la creencia es el resultado de aplicar ciertos procedimientos, por ejemplo, ciertas técnicas de recogida de evidencia. En estos casos cabe exigir que el sujeto haya sido responsable desde un punto de vista epistémico. Con ello apelamos a un cuidado mínimo que el sujeto debe tener en el curso de la investigación que le ha llevado a mantener la creencia, así como a un compromiso serio con el fin epistémico último, obtener creencias verdaderas.

²³ Iranzo (2006) elabora una propuesta sobre el contenido de la perspectiva epistémica del sujeto y su impacto en la justificación.

Nuestra definición de justificación es externista, de acuerdo con los usos acostumbrados en la literatura epistemológica, puesto que las consideraciones de tipo interno no son suficientes para la justificación. No obstante, consideramos que se trata de una propuesta sensible a ciertas consideraciones de cariz internista. El externista debe admitir que las creencias del sujeto pueden malograr la justificación, aun cuando estemos ante un proceso altamente fiable. La inclusión de la perspectiva interna en las condiciones de la justificación atiende justamente este aspecto. Por otra parte, estas creencias –que pueden ser consideradas con toda propiedad como *canceladores* de la justificación–, solamente actúan como tales en caso de estar al alcance del sujeto, en el sentido ya visto en el que el internismo simple exige accesibilidad a los epistemizadores. Así, supóngase que:

- (1) Q es una razón para creer que P y también es una razón subjetiva de S a favor de P;
- (2) R es una razón a favor de no P, pero no es una razón subjetiva de S a favor de no P (porque S ignora R);
- (3) (Q & R) hace más probable no P que P (en el sentido en el que una razón hace probable la creencia que apoya).

En tal caso S está justificado en creer que P, puesto que sólo cuando R es el contenido de una creencia de S, R puede ser un cancelador de su justificación.

No podemos concluir sin referirnos a la cuestión del escepticismo. Pensemos en los ejemplos típicos: el cerebro en la cubeta, el genio maligno engañador, ... ¿Cuál es el veredicto que un análisis de la justificación debería arrojar sobre ellos? Si acudimos a nuestras intuiciones no parece que haya una respuesta concluyente. Por un lado, el sujeto engañado hace todo lo que está en su mano para obtener una creencia verdadera; es, por tanto, un sujeto responsable, desde un punto de vista epistémico. Aunque sus creencias sobre el mundo externo son falsas de un modo sistemático, él no tiene ninguna manera de saber que está siendo víctima de un engaño, no puede obtener evidencia que le permita descubrirlo. Estamos tentados a pensar que, *en cierto sentido*, el sujeto está justificado, pues, ¿qué otra cosa podría hacer además de lo que hace? Pero, por otro lado, ¿cómo podemos decir que sus creencias están justificadas cuando la inmensa mayoría son falsas? En un escenario escéptico el divorcio entre justificación y verdad es casi total, entonces, si la justificación es un síntoma de verdad, un medio o un puente hacia ella, el cerebro en la cubeta no puede estar justificado.

Una estrategia para reconciliar las intuiciones sería diferenciar la justificación de la creencia y la del sujeto que cree.²⁴ La primera va ligada a la condición externista; la segunda a la noción de responsabilidad epistémica y a la del ámbito evidencial accesible al sujeto, y consiguientemente, al internismo. En el escenario escéptico, diríamos, el sujeto está justificado, pero su creencia no. No obstante, aunque este expediente nos permita explicar la divergencia entre las intuiciones, no pensamos que debe extrapolarse en el análisis de la justificación. De hecho, nuestra propuesta es un análisis de la justificación *de la creencia* que intenta integrar aspectos vinculados a las intuiciones internistas y aspectos vinculados a las externistas. En particular, de nuestra definición se sigue que en los escenarios escépticos no hay justificación por un doble motivo. En primer lugar, al ser las experiencias del sujeto sistemáticamente engañosas, se viola la condición externista. Además, el sujeto tiene una perspectiva epistémica distorsionada. Su mundo guarda una suerte de coherencia que lo hace fenoméricamente indistinguible del nuestro. No tiene ninguna razón para sospechar que sus facultades fallan sistemáticamente *en ese escenario*. De hecho, a partir de la eficacia predictiva que obtiene, lo natural sería creer justamente lo contrario, con lo cual sus estimaciones acerca de la fiabilidad de sus facultades serían incorrectas.

Hemos concretado cuáles son las consecuencias que se derivan de nuestro análisis al confrontarlo con los ejemplos escépticos. La coincidencia con las intuiciones no es perfecta, y esa es una limitación que hemos de aceptar. En nuestro descargo diremos que, después de todos los intentos efectuados hasta el momento, es más que dudoso que sea posible elaborar un análisis que logre encajar *todas* las intuiciones al respecto, lo cual no significa que no haya unos más acertados que otros. Podría objetarse, sin embargo, que el desafío del escepticismo no es éste. Para algunos, el escepticismo supone un reto especialmente peligroso para las posiciones externistas, dado que cualquier posición que demande una relación con el mundo como condición necesaria de la justificación será acusada por el escéptico de cometer una petición de principio. La pregunta relevante según él no es si el cerebro en la cubeta está justificado o no, sino cómo sabemos que nosotros mismos no somos cerebros en una cubeta. Desde esta perspectiva, la cuestión es perentoria, ya que si fuéramos cerebros en una cubeta, ninguna de nuestras creencias

²⁴ V. Blasco y Grimaltos (2003), cap. 9. En una línea semejante va la distinción de Goldman entre justificación débil (*weak justification*) y justificación fuerte (*strong justification*), v. Goldman (1992), cap. 7.

estaría justificada, de acuerdo con el veredicto que se sigue de nuestro análisis de la justificación.

Nuestra respuesta es simple. La partida contra el escéptico está perdida si el objetivo es mostrar que tenemos conocimiento o creencias justificadas sin presuponer a su vez algún conocimiento o alguna creencia justificada. La argumentación antiescéptica requiere unas premisas de partida y éstas siempre podrán ser cuestionadas. Visto así, el internismo no ofrece mejores perspectivas de combatir el escepticismo radical que el externismo. No obstante, si reparamos en que el escéptico también debe apoyarse en ciertos conocimientos para plantear sus dudas, su desafío queda despojado de sus tintes más dramáticos. A la fuerza, el escéptico y el epistemólogo son compañeros de viaje.

BIBLIOGRAFIA

- ALSTON, W. (1986): "Internalism and Externalism in Epistemology", *Philosophical Topics*, 14, reeditado en H. Kornblith (ed.), pp. 68-110. (Reimpreso en Alston 1989).
- ALSTON, W. (1989): *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- ALSTON, W. (2005): *Beyond "Justification"*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- ARMSTRONG, D. (1973): *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- AUDI, R. (1998): *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, New York.
- BERGMANN, M. (2004): "Externalist Justification Without Reliability", *Philosophical Issues*, 14, *Epistemology*, pp. 35-60.
- BLASCO, J.LI. y GRIMALTOS, T. (2003): *Teoría del Conocimiento*, Publicaciones de la Universitat de València., Valencia.
- BONJOUR, L. (1980): "Externalist Theories of Empirical Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5, reeditado en H. Kornblith (ed.), pp. 10-35.
- BONJOUR, L. (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- BONJOUR, L. y SOSA, E. (2003): *Epistemic Justification*, Blackwell, Oxford.
- CONEE, R. y FELDMAN, R. (2001): "Internalism Defended", en H. Kornblith (ed.), pp. 231-260.
- EARMAN, J. (1992): *Bayes or Bust?*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- FELDMAN, R. y CONEE, E. (1985): "Evidentialism", *Philosophical Studies*, 48, pp. 15-34, reeditado en E. Sosa, y J. Kim (eds.), pp. 170-181.
- FUMERTON, R. (1995): *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. (2005): "Intuiciones y contenidos no-conceptuales", en T. Grimaltos y J. Pacho, (eds.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Pre-Textos, Valencia, pp. 109-123.
- GILLIES, D. (2000): *Philosophical Theories of Probability*, Routledge, Londres.
- GOLDMAN, A. (1979): "What Is Justified Belief?", publicado originalmente en G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Reidel, Dordrecht. En el texto se da la paginación de la reimpresión incluida en P. K. Moser (ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1986, pp. 171-192.
- GOLDMAN, A. (1986): *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- GOLDMAN, A. (1992): *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- GOLDMAN, A. (1994): "Naturalistic Epistemology and Reliabilism", en P. French *et al.* (eds.) *Midwest Studies in Philosophy* (vol. 19): *Philosophical Naturalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- GOLDMAN, A. (1999): "Internalism Exposed", *The Journal of Philosophy*, 96, pp. 271-293.
- GRECO, J. (1999): "Agent Reliabilism", *Philosophical Perspectives*, 13, pp. 273-296.
- IRANZO, V. (2006): "Justificación y perspectiva epistémica", *Revista de Filosofía*, 31, pp. 7-20.
- KAHNEMAN, D.; SLOVIC, P. y TVERSKY, A. (eds.) (1982): *Judgment Under Uncertainty*, Cambridge University Press, Nueva York.

- KORNBLITH, H. (ed.) (2001): *Epistemology: Internalism and Externalism*, Blackwell, Oxford.
- PLANTINGA, A. (1993): *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford.
- POLLOCK, J. (1999): *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD (2ª edición).
- PRYOR, J. (2000): "The Skeptic and the Dogmatist", *Noûs*, 34, pp. 517-549.
- PRYOR, J. (2001): "Highlights of Recent Epistemology", *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, pp. 95-124.
- SCHMITT, F. (1981): "Justification as Reliable Indication or Reliable Process", *Philosophical Studies*, 40, pp. 409-417.
- SOSA, E. (1991): *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SOSA, E. (1995): "Perspectives in Virtue Epistemology: A Response to Dancy and Bonjour", *Philosophical Studies*, 78, pp. 221-235.
- SOSA, E. y KIM, J. (eds.) (2000): *Epistemology: An Anthology*, Blackwell, Oxford.
- STEUP, M. y SOSA, E. (eds.) (2005): *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- SWAIN, M. (1981): *Reasons and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- SWINBURNE, R. (2005): *Epistemic Justification*, Oxford University Press, Oxford.
- URBACH, P. y HOWSON, C. (1989): *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, Open Court, La Salle, IL.