

# ESCEPTICISMO, VERDAD Y CONFIABILIDAD\*

Eleonora Cresto

[La versión original de este artículo fue publicada en

*Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIII, N 1, 1997, pp. 93-125]

**ABSTRACT:** In this paper I suggest an argument against contemporary skepticism within the framework of a reliabilist theory of knowledge. First I identify the skeptical statement that should concern any externalist theory, such as reliabilism. This statement says “it is impossible to ensure whether we have knowledge”, rather than “it is impossible to know”. Then I examine, among others, Dretske’s attempt to rebut the skeptic in *Knowledge and the Flow of Information* (1981). I argue that, although his proposal is not completely successful, we can profit from some of his ideas. I show how they could be re-elaborated so as to admit the adoption of a non-realist conception of truth for some propositions or beliefs. As a result of this strategy, rational grounds for accepting the existence of reliable belief-forming processes are gained, which in turn provides good reasons to reject the skeptical statement.

En este trabajo quisiera proponer algunas consideraciones sobre el problema del escepticismo respecto del conocimiento empírico. Me situaré para ello en el marco del confiabilismo, o fiabilismo (*reliabilism*). Dado que en ciertos aspectos esta corriente gnoseológica se aparta radicalmente de la tradición, es razonable suponer que no cualquier planteo escéptico le representa una amenaza; esto último tal vez constituya uno de los méritos de la posición fiabilista. Sin embargo, entiendo que existen desafíos escépticos de los cuales el confiabilismo *debe* dar cuenta. Respecto de tales desafíos, los intentos de solución que se han propuesto hasta hoy distan de ser indiscutiblemente satisfactorios.

---

\* Quiero dedicar este trabajo a la memoria del Prof. Ezequiel de Olaso, a quien debo muchas cosas, entre ellas el haber comenzado a estudiar estos temas.

Dividiré el presente trabajo en cuatro partes. En la primera intentaré aclarar la relación entre confiabilismo y escepticismo. Según creo, es importante identificar dos supuestos en los que el confiabilista incurre frecuentemente. Estos consisten básicamente en (1) suponer que podemos evaluar sin problemas la verdad de ciertos enunciados; y (2) suponer que podemos hacer un uso no problemático de la inducción. En la segunda parte abordaré la peculiar teoría confiabilista de Dretske (1981) y su propuesta frente al escepticismo. En la tercera parte argumentaré que, pese a ciertas dificultades, algunas de las ideas de Dretske pueden servirnos como punto de partida para una defensa diferente contra el escéptico: una defensa que permita legitimar el primer supuesto antes mencionado, esto es, el supuesto según el cual podemos identificar algunos enunciados o creencias verdaderas. Tan sólo esbozaré las líneas generales de esta defensa, pero no la desarrollaré en detalle. Procuraré mostrar que pese a las apariencias en contra ella no es inconciliable con los rasgos centrales de una teoría confiabilista. Finalmente examinaré algunos alcances y límites de la solución propuesta.

## **I. Confiabilismo y escepticismo**

Según una definición más o menos aceptada, el confiabilismo sostiene que una creencia constituye conocimiento cuando es verdadera y ha sido adquirida (causalmente) a través de un proceso confiable de formación de creencias, esto es, a través de un procedimiento que genere la mayoría de las veces creencias verdaderas.<sup>1</sup> La existencia

---

<sup>1</sup> Cf. entre otros Armstrong (1973), Goldman (1967), (1979), (1986), Dretske (1981), (1989), Papineau (1992), Schmitt (1992), Levin (1993). Algunos de estos autores presentan versiones más sofisticadas del confiabilismo que la que he enunciado aquí (en la segunda parte de este artículo reseñaré someramente una de ellas) pero, en general, para las discusiones que siguen bastará remitirnos al “núcleo duro” del confiabilismo, y éste ha sido expresado en la formulación anterior. Usaré indistintamente como

de dicho procedimiento es *todo lo que se necesita* para que una creencia verdadera sea conocimiento, o para que, en términos tradicionales, esté justificada. No es necesario que el sujeto que tiene la creencia comprenda que existe el proceso confiable; la confiabilidad así entendida, y el conocimiento que resulta de ella, son procesos objetivos, naturales. Podría ocurrir que un individuo conozca sin que advierta aquello que otorga a su creencia el rasgo distintivo de conocimiento, es decir, sin que advierta qué es lo que justifica su creencia, e inclusive sin que sea capaz de decir si su creencia en cuestión está justificada o no, o si es en efecto verdadera o no lo es, esta característica peculiar del confiabilismo se le suele dar el nombre de “externalismo”. El externalismo se opone a “internalismo”, o la posición según la cual el conocimiento exige una justificación accesible a la conciencia del sujeto cognoscente; como consecuencia de ello, para el internalista *S* sabe que *p* sólo si *S* sabe que sabe que *p*. Según algunos, la característica externalista del confiabilismo rompe bruscamente con siglos de una cierta tradición gnoseológica; para sus detractores el externalismo sencillamente “cambia de tema” respecto de las preocupaciones básicas, y todavía legítimas, que deben ocupar a una teoría del conocimiento.<sup>2</sup> En lo que sigue dejaré indeterminado si el mentado proceso confiable puede utilizarse como una descripción adecuada de la condición de justificación, o si deberíamos mejor decir que la concepción del conocimiento así caracterizada no cuenta con *ninguna* condición de este tipo, sino con un requisito alternativo (con lo cual las opciones confiabilistas serían “no justificacionistas”).<sup>3</sup> A

---

portadores de verdad a las oraciones, enunciados, proposiciones o creencias, sin especificar tampoco si se trata en cada caso de tipos (*types*) o ejemplares (*tokens*).

<sup>2</sup> Véase por ejemplo la opinión de Laurence Bonjour, “Externalism/ internalism”, en Dancy y Sosa, (1992), págs. 132-136.

<sup>3</sup> Esa es la idea de Dretske (1989), pág. 100 (nota 2), o de Audi en (1988), págs. 109 y ss. (aunque este último desde una perspectiva crítica al confiabilismo). Para una breve reseña de los diferentes sentidos de “confiabilismo” véase Ginet (1985), y Goldman, ‘Reliabilism’, en Dancy y Sosa (1992), págs. 433-436. Para una defensa de la noción tradicional, “evidencialista”, de la justificación, véase Haack (1993), cap. 7.

veces, sin embargo, me seguiré expresando como si el confiabilismo (como teoría del conocimiento) entrañara un tipo especial de requisito de justificación, pero ello se deberá exclusivamente a razones de comodidad expositiva.

Existen diversas disputas concernientes a cuán confiable debe ser un proceso para poder otorgar a una creencia verdadera el *status* de conocimiento.<sup>4</sup> Es interesante que algunas versiones hayan planteado explícitamente que un proceso confiable no necesariamente generará verdades siempre. Si bien no todos los autores están de acuerdo con esta idea, ella recoge la importante (y extendida) intuición contemporánea de que una reconstrucción correcta del concepto de conocimiento debe dar cuenta de nuestra falibilidad. Es decir, la nota distintiva que permitiría que una creencia, si verdadera, sea conocimiento, no garantiza totalmente que tal creencia *sea* de hecho verdadera, aunque da buenas razones para suponer que lo es. En síntesis, la confiabilidad constituye un requisito particularmente débil: el conocimiento no necesita ir acompañado de la conciencia de que esa confiabilidad existe, y, a la inversa, aún cuando el sujeto sea consciente de dicha confiabilidad, ello no es síntoma infalible de que en efecto el sujeto conoce. Tradicionalmente los retos escépticos proclaman que ciertas condiciones (necesarias para conocer) son demasiado exigentes y no pueden ser satisfechas. Por consiguiente, la debilidad de las condiciones que propone el

---

<sup>4</sup> Se han suscitado sobre todo discusiones que conciernen a dos tipos de problemas: el llamado “problema de la generalidad”, o cuál es el grado de generalidad adecuado para describir un proceso-tipo (puesto que descripciones diferentes se corresponden con diferentes grados de confiabilidad), y el problema del espectro de confiabilidad (*the range of reliability*): ¿debe considerarse la proporción de verdades que genera un proceso en el mundo *real*, o debe incluirse una consideración acerca de las proporciones de verdad en otros mundos posibles? No me ocuparé de estas cuestiones. La bibliografía al respecto es muy extensa; véase Goldman, “Reliabilism”, en Dancy y Sosa (1992), págs. 433-436, para una descripción del estado de la cuestión. Papineau (1992) adopta una solución que no es la que aquí consideraré como estándar. El problema de la generalidad es tratado extensamente en Schmitt (1992), capítulo 6, “Reliability, Relevant Processes and Metaprocesses”; para esto véase también Wallis (1994).

confiabilismo parece convertirlo en una corriente resistente frente a los planteos escépticos. Volveré más adelante sobre esto.

Antes de continuar quisiera aclarar algunas cuestiones que no han sido especialmente destacadas por la bibliografía acerca del confiabilismo. En primer lugar, es necesario disipar la posible sensación de que el confiabilismo encierra algún tipo de circularidad. Ello ocurriría, en efecto, si la confiabilidad de un proceso de adquisición de creencias fuera el único criterio de verdad disponible. Pero la confiabilidad no es básicamente criterio de verdad, sino criterio de conocimiento, *dada* la verdad de una creencia. Es bueno notar, entonces, que *si* podemos identificar algún proceso confiable en la naturaleza (lo cual no es de ningún modo evidente que pueda hacerse) es porque previamente hemos podido reconocer algunas creencias verdaderas, y tal reconocimiento debe ser independiente del proceso que las generó. Esto es, para poder identificar procesos confiables debemos contar con algún criterio de verdad que no consista en la existencia de los propios procesos confiables.<sup>5</sup> Por otra parte, también pareciera que es necesario entender el concepto de verdad de un modo no epistémico. Así, el valor de verdad de un enunciado o creencia debería ser independiente de cuestiones cognoscitivas; el confiabilismo parece comprometido con la posición que suele llamarse “realismo semántico”.

En segundo lugar, para identificar un proceso *P* como confiable deberíamos poder asegurar que, si *P* ha generado hasta hoy nueve de cada diez veces creencias verdaderas, seguirá arrojando esa proporción de verdades en el futuro. Por tanto, no solamente es necesario poder evaluar la verdad de una creencia con independencia del

---

<sup>5</sup> Caso contrario caeríamos aquí en el círculo vicioso conocido a veces como el “problema del criterio”: para identificar creencias verdaderas necesitamos un método, o criterio de verdad, pero para poder asegurar que tal criterio es en efecto bueno, debemos saber previamente cuáles creencias son verdaderas. Véase por ejemplo Chisholm (1973), o Chisholm (1977), capítulo 5.

proceso que la generó; también es de vital importancia poder recurrir a mecanismos inductivos. Se hace necesario, pues, brindar alguna justificación de la inducción, o al menos explicar por qué su uso no requeriría justificaciones de ningún tipo, y por qué, en consecuencia, el escéptico respecto de la inducción está equivocado. Conviene advertir de todas maneras que el confiabilista no utiliza la inducción para afirmar: “puesto que en su mayoría las creencias generadas a través de un proceso *P* fueron verdaderas, la próxima creencia también lo será”, sino, en cambio, para sostener que “puesto que en su mayoría las creencias generadas a través del proceso *P* fueron verdaderas, la próxima estará también justificada” (o “la próxima creencia, si fuera verdadera, sería además conocimiento”).

Como ya dijimos, es tentador sostener que el confiabilismo está a salvo de los problemas escépticos tradicionales. Pero será mejor analizar la cuestión con un poco más de detenimiento. Examinemos las siguientes dos afirmaciones escépticas:

(A) No conocemos.

(B) No es posible conocer.

Ambas son formulaciones habituales de lo que se entiende usualmente (en la filosofía contemporánea) por “escepticismo”. En el primer caso se asegura que no tenemos (que nadie tiene) *de hecho* conocimiento [empírico];<sup>6</sup> en el segundo se afirma que no es *posible*, para ningún sujeto, tener conocimiento. ¿Cómo puede fundamentarse la adhesión del escéptico a estos enunciados? He aquí una posible reconstrucción de los respectivos argumentos:

---

<sup>6</sup> “Conocimiento” debe entenderse, en el marco de todo este trabajo, como “conocimiento empírico”.

- 1) Conocimiento es creencia verdadera justificada adecuadamente.
- 2) Una justificación adecuada (de un sujeto, para sostener una creencia) consiste en un conjunto de razones que el sujeto posee conscientemente y que *garantizan* la verdad de la creencia, de modo tal que si  $x,y,z$  son razones que constituyen una justificación de  $S$  para creer  $\phi$ , no es posible que  $S$  posea  $x,y,z$  y que  $\phi$  sea falsa;  $S$  por otra parte debe *advertir* que  $x,y,z$  garantizan la verdad de  $\phi$  (tesis internalista).
- 3) De hecho nadie cuenta con justificaciones que garanticen la verdad de una creencia empíricas es decir que ninguna de las razones que consideramos habitualmente como justificaciones de una creencia empírica constituyen una justificación adecuada.

Pero por 1), el requisito de justificación adecuada es condición necesaria del conocimiento. Por tanto,

(A) No conocemos.

El enunciado (B), como es obvio, es más fuerte que (A) ((B) implica (A), pero no sucede lo inverso). Consideremos, para este caso,

1) y 2) (igual que en el argumento anterior).

3') No es posible disponer de justificaciones adecuadas.

De donde

(B) No es posible conocer.

¿Cómo fundamentar, por su parte, la aceptación de 3')?

- 4) Para toda creencia empírica  $\phi$  de un sujeto cualquiera  $S$ ,  $\phi$  es verdadera o falsa, y su valor de verdad no depende del sujeto (tesis del realismo semántico).

De 4) se sigue:

5) Para toda creencia empírica  $\phi$  de  $S$ , es lógicamente posible que  $\phi$  sea falsa.

La premisa 5) sostiene la tesis de la posibilidad de error masivo en nuestras creencias. Si la verdad de una creencia o proposición es del todo independiente de consideraciones subjetivas<sup>1</sup> siempre puede suceder, por principio, que aquello que hoy suponemos verdadero sea de hecho falso. Resulta, entonces, que podríamos estar completamente equivocados acerca del mundo, podríamos haber fallado sistemáticamente a la hora de identificar los hechos que se corresponden con nuestras estructuras semánticas. Todo podría ser un sueño; podríamos ser “cerebros en una cubeta”.

Pero si aceptamos la tesis de la posibilidad de error masivo es obvio que nunca podremos garantizar la verdad de una creencia empírica. Entonces, de 5) y 2), llegamos a 3'), que con 1), nos llevan a (B).

Por supuesto, de 4) también se deriva un enunciado más débil que 5):

5') Para alguna creencia empírica cualquiera  $\phi$  de  $S$ , es posible que  $\phi$  sea falsa.

Es bueno notar que la conjunción de 1) y 2) con la premisa debilitada 5') aún permite llegar a (B). Puesto que  $\phi$  es aquí (en el enunciado de la premisa 5') una creencia *cualquiera*, ello abarca también al subconjunto de las creencias de  $S$  para las cuales  $S$  cree tener justificación. Por tanto, es posible que haya algunas creencias para las que  $S$  crea estar justificado pero en realidad no lo esté. Pero entonces, si agregamos además

6)  $S$  no puede discernir cuáles de las justificaciones con las que cree contar son adecuadas y cuáles no

concluimos que *S* no puede advenir cuándo algún conjunto de razones garantiza la verdad de una creencia, y por tanto viola la cláusula internalista de la condición de justificación. Entonces, 5') y 6) llevan a 3'). Y, como vimos, de 3'), 1) y 2) puede inferirse (B).

Ahora bien, el confiabilismo rechaza 1) y 2), de modo que como veremos no permite alcanzar las conclusiones (A) o (B). En el marco del confiabilismo deberíamos considerar en cambio las siguientes premisas:

1') Conocimiento es creencia verdadera adquirida a través de un proceso confiable.

2') Un proceso confiable de formación de creencias es, aquel que genera una alta proporción de creencias verdaderas; para que un proceso sea confiable no se necesita que el sujeto cognoscente advierta tal confiabilidad (tesis externalista).

Dada la elección de 1') y 2') en lugar de 1) y 2), es irrelevante la admisión de nuestra imposibilidad de disponer de justificaciones adecuadas. Sería problemáticas por el contrario, la admisión de una premisa que afirmara la inexistencia de procesos confiables, o peor aún, la imposibilidad de su existencia. Pero es difícil ver sobre qué bases podrían sostenerse tales afirmaciones. Asegurar la inexistencia de procesos confiables y por ende la conclusión (A), implica haber constatado que ninguna de las relaciones potencialmente cognoscitivas que hemos establecido con el mundo es una relación causal suficientemente confiable, lo cual es prácticamente imposible de probar, desde luego. Por otra parte, los autores confiabilistas argumentan que *es posible* para los seres humanos adquirir creencias de un modo adecuado (a través de procesos confiables

de formación de creencias) y en consecuencia creen contar con elementos que justifican el rechazo de (B). Al respecto se confía en que existe un conglomerado de disciplinas científicas, entre ellas la psicología cognitiva, que pueden hacerse cargo de explicar cómo es que los seres humanos podemos conocer.<sup>7</sup> (Notemos que esta última posibilidad de explicación científica no probaría que realmente conocemos; sólo indicaría los mecanismos biológicos por medio de los cuales tal conocimiento es posible, en caso de que realmente lo tengamos).

Las conclusiones escépticas (A) o (B), entonces, no se siguen a partir de las tesis confiabilistas. Pero lamentablemente (A) y (B) no son las únicas conclusiones que sería deseable evitar. Veamos la siguiente argumentación:

1') Conocimiento es creencia verdadera adquirida a través de un proceso confiable.

2') Un proceso confiable de formación de creencias es aquel que genera una alta proporción de creencias verdaderas; para que un proceso sea confiable no se necesita que el sujeto cognoscente admita tal confiabilidad (tesis externalista).

5) Para toda creencia empírica  $\phi$  de  $S$ , es posible que  $\phi$  sea falsa.

De 5) se sigue:

7) No es posible garantizar la verdad de ninguna de nuestras creencias empíricas.

Y puesto que la confiabilidad se define a partir de proporciones de verdad, de 2') y 5) obtenemos:

---

<sup>7</sup> Este modo de argumentar se aprenda claramente en Goldman (1986), pág. 55.

8) Es posible que no haya procesos confiables de formación de creencias.

Por supuesto, puesto que el confiabilismo es externalista, ni 7), ni 8), ni la conjunción de ambas permite derivar nada como la tesis (B). Sin embargo, de 1'), 2') y 7) u 8), obtenemos:

(C) No es posible asegurar que tenemos conocimiento.

Es decir, *no es posible asegurar si sabemos o no, o si alguna de nuestras creencias constituye un caso de conocimiento*. Es importante notar que desde la óptica externalista, puesto que la certeza subjetiva no es condición de conocimiento (entiendo que “asegurar” significa estar en posesión de tal certeza), la afirmación (C) no es equivalente a “no es posible saber que sabemos”. En el mismo sentido en que S podría saber sin advertir que lo hace, S podría tal vez saber que sabe sin tener conciencia de ello, y así sucesivamente, Pero no por esto es ilegítimo o irrelevante el desafío propuesto por (C) al externalismo: varios autores naturalistas, o confiabilistas, tienden sistemáticamente a presuponer que, aunque podamos equivocarnos a la hora de señalar cuáles de nuestras creencias son en efecto conocimiento y cuáles no,<sup>8</sup> de hecho sabemos (algo). Esta presuposición básica aparece de diferentes maneras; a veces se la defiende con alguna suerte de argumento trascendental, y a veces simplemente se la adopta como

---

<sup>8</sup> Conviene recordar aquí que al confiabilismo no le preocupa la posibilidad de que algunas de las creencias que estamos justificados en suponer que constituyen conocimiento en realidad no lo sean, puesto que la confiabilidad de un proceso, como ya dijimos, no excluye la posibilidad de error. Remarquemos entonces, que el escéptico que desafía a la concepción confiabilista del conocimiento no es el que dice “la próxima creencia generada por el proceso *P* puede ser falsa”, sino: “de la próxima serie de creencias, *todas* ellas, sistemáticamente, pueden ser falsas”. Es decir, los procesos que se creen confiables podrían generar sistemáticamente falsedades.

un hecho bruto o un dato.<sup>9</sup> Pero una consecuencia de la afirmación (C) es que un externalista *no puede descartar la posibilidad de que no conozcamos nada*. De modo que (C) viene a complicar directamente tales presuposiciones de conocimiento, que entonces se ven necesitadas de algún tipo de justificación filosófica.

En fin, pareciera muchas veces darse por sentado que las verdaderas catástrofes consisten en afirmaciones como (A) o (B). Este es tal vez el motivo por el cual se ha supuesto que el internalista está obligado a responder al problema del escepticismo, mientras que el externalismo es capaz de burlar las trampas escépticas.<sup>10</sup> Pero el enunciado que dice “no es posible asegurar que tenemos conocimiento” *también* es un enunciado escéptico; revela, digamos, un tipo de escepticismo de orden superior (no afirma la imposibilidad de conocer, sino la imposibilidad de asegurar si conocemos o no). Al modificar el requisito tradicional de justificación el confiabilista se ve liberado de la amenaza de afirmaciones escépticas como (A) o (B) pero es impotente en lo concerniente a (C). Entonces, aunque no es este el modo usual de exponer el problema, sugiero a partir de todo lo anterior que los argumentos confiabilistas contra el escepticismo sean leídos como intentos por refutar a (C), puesto que (C) es el enunciado escéptico que sobrevive a la adopción de tesis externalistas. Veamos al respecto algunos ejemplos, y analicemos si son o no satisfactorios.

En el marco de una defensa del confiabilismo, Levin (1993) sostiene que lo que *pueda* haber causado nuestras experiencias (por ejemplo, estímulos provocados por un supercomputador al cual se halla conectado nuestro cerebro) no debe preocuparnos, en la medida en que ellas  *fueron*  apropiadamente causadas por los objetos del mundo exterior ((1993), pág. 314). Este planteo supone que la posibilidad de error masivo en

---

<sup>9</sup> Véase más adelante, en esta misma sección.

<sup>10</sup> Véase por ejemplo Levin (1993), pág. 107.

nuestras creencias es una posibilidad teórica contrafáctica. Ahora bien, según entiendo, la fuerza de la hipótesis del error masivo reside en que justamente no sabemos si es solamente una hipótesis global contrafáctica; interpretarla como tal es simplemente negarnos a tomarla en cuenta. Un poco más adelante (pág. 326 y 327) Levin explicita este modo de argumentar señalando lo que a su juicio es un problema crucial para el escéptico: la única razón que tenemos para pensar que el sentido común podría no ser verdadero también implica que el sentido común *es* verdadero. Para darnos cuenta de ello, dice Levin, basta con que nos preguntemos cómo es que sabemos que las posibilidades escépticas son efectivamente posibles. Las afirmaciones modales están tan necesitadas de apoyo empírico como las asertóricas; no es lícito decir sin más que mi objeto puede viajar más rápido que la luz o que puede haber un último cardinal. De la misma manera, la única base para pensar que podríamos ser cerebros en cubetas, o que podría haber poderosos demonios engañadores, son los datos empíricos con los que contamos; dichas posibilidades sólo pueden afirmarse porque el mundo es del modo en que (normalmente) creemos que es. Es decir, concluye Levin, que derivamos la posibilidad de que el sentido común y la ciencia estén equivocados sólo a partir de la aceptación de que el sentido común y la ciencia están en lo correcto.

La argumentación anterior es por cierto discutible. Si *S* decide aseverar la negación de *p*, es razonable suponer que previamente ha considerado *p* y que la ha encontrado falsa. Pero ello no significa, por supuesto, que *no p* se derive de *p*. En el mismo sentido, para afirmar que no sabemos que el sentido común es verdadero debemos haber considerado la afirmación de que sabemos que lo es, pero ello no significa que se derive de esto último; de modo equivalente para afirmar la posible falsedad de nuestras creencias del sentido común ha sido necesario primero considerar la verdad de tales creencias, lo cual no significa que su posible falsedad se infiera de su

verdad. Entonces, no está justificada la maniobra de adoptar la posibilidad del error masivo como una mera hipótesis contrafáctica para responder a (C) no basta con dar votos de confianza al sentido común, sino que se requiere internarnos en algunas otras consideraciones.

Veamos por otro lado la argumentación utilizada por Dretske en (1989). Dretske presenta, según sus propias palabras, una imagen cruda del conocimiento, de acuerdo con la cual los animales deben saber, si no todo, muchas cosas para poder sobrevivir. El planteo aquí podría ser “he sobrevivido, por lo tanto conozco”.<sup>11</sup> Dretske es consciente de la objeción escéptica según la cual su argumento posiblemente presupone lo que quiere probar.<sup>12</sup> Pero considera que la objeción es irrelevante: si no hay razones para dudar, no debe dudarse. ¿Qué podría contar aquí como “una razón para dudar”? No cualquier posibilidad lógica nos brinda una razón de este tipo; para dudar necesito evidencia física, lo mismo que para creer. La carga de la prueba, pues, la tiene el escéptico, y el escéptico, dice Dretske, *no sabe* que las cosas *no* son del modo en que el sentido común cree que son. Me parece que hay algo engañoso en esta maniobra. Las afirmaciones escépticas proponen que la misma evidencia física<sup>13</sup> puede haberse generado a partir de situaciones muy disímiles. Por lo tanto, por hipótesis, no hay nada que pueda contar como evidencia física específica para apoyar una posibilidad escéptica.

---

<sup>11</sup> Véase un comentario a la estrategia de Dretske (1989) en E. de Olaso (1994), págs. 156-157.

<sup>12</sup> Dretske (1989), pág. 100, nota 1.

<sup>13</sup> El término “evidencia” es filosóficamente ambiguo. Según una de sus acepciones una creencia q es evidente para un sujeto S si éste tiene *certeza* sobre q, es decir que S no puede concebir la falsedad de p. Según una segunda acepción, en cambio, un conjunto de razones constituyen evidencia para sostener una creencia p si permiten a un sujeto afirmar q con un grado más o menos alto de probabilidad; “evidencia” es entonces sinónimo de “elementos de prueba” utilizados por S para juzgar la verosimilitud de una creencia. En este trabajo utilizo el concepto de evidencia con el segundo sentido mencionado.

Los argumentos examinados, como ha quedado de manifiesto, no son satisfactorios, puesto que en realidad encubren la *presuposición* de que conocemos, y por ende resultan circulares. ¿En qué podría consistir un argumento aceptable? Para formular una respuesta provisoria es importante reconocer lo siguiente: si la admisión (explícita o no) de que de hecho conocemos no es una mera profesión de fe, el confiabilismo debería comprometerse con la afirmación de que es posible la identificación concreta de algunos (por lo menos uno) procesos confiables de adquisición de creencias (lo cual no significa que sea necesario poder discriminar todas las veces entre lo que es conocimiento y lo que no). Pero entonces el fiabilista debe hacerse cargo de justificar dos evidentes presupuestos, que ya fueron anticipados al comienzo: (i) que podemos reconocer la verdad de ciertas creencias a partir de algún criterio de verdad independiente de la existencia de un proceso confiable de formación de creencias. Y (ii) que podemos hacer un uso no problemático de la inducción. Por consiguiente, podemos concluir que una argumentación eficiente en contra de (C) debería proporcionar una defensa de (i) y (ii).

En la siguiente sección presentaré un tercer ejemplo de argumentación contra el escéptico en el seno de una teoría confiabilista. Me ocuparé de la estrategia que propone Dretske en (1981). Entiendo que, tal como la presenta Dretske, una vez más la estrategia no resulta satisfactoria, pero deja sentadas buenas bases para llevar a cabo una defensa de (i). Con el fin de intentar esta defensa, en la Parte III reconsideraré algunos puntos de la teoría de Dretske a la luz de ciertas ideas que no pertenecen a la ortodoxia del confiabilismo.

## II. El análisis informacional

Dretske en (1981) formula una “teoría informacional del conocimiento”, con base en herramientas de la teoría matemática de la comunicación. Una construcción de este tipo cuenta con varios atractivos. En primer lugar, permite explicar de un modo unificado problemas gnoseológicos, semánticos y de filosofía de la mente en los términos más básicos de una teoría de la información (convenientemente adaptada para que sea posible su aplicación a cuestiones originariamente ajenas a ella). Resulta sugerente también la capacidad de la teoría (aunque limitada) de manejar datos cuantitativos, y su capacidad para sortear algunas de las dificultades propias de las teorías causales.<sup>14</sup>

En la teoría de Dretske el concepto de “información” debe considerarse como un primitivo que está estrechamente asociado con la noción de verdad. Un enunciado que describe la información transmitida es siempre un enunciado verdadero, y a la inversa, si el enunciado es falso no constituye en realidad la descripción de ninguna transmisión de información; la expresión “información falsa” carece de sentido. Cualquier estado de cosas o evento es una fuente que genera cierta información que puede transmitirse a un receptor, y que se mide en *bits*. Es de fundamental importancia considerar el grado de dependencia entre lo que se genera en la fuente y lo que recibe el receptor. Para ello hay que tener en cuenta el concepto de equivocidad ( $E$ ).  $E$  es igual a cero cuando la probabilidad condicional de que dada cierta recepción de información, se haya producido *esa* información en la fuente, y no otra, es igual a uno:  $E=0$  sii  $\Pr(I(s_i)/I(r_j))=1$ , donde  $I(s_i)$  es la información asociada al estado de cosas  $i$  generado por  $s$ , la fuente (*source*), y  $I(r_j)$  es la información asociada a la *recepción* de  $i$ . Entonces, la

---

<sup>14</sup> Véase en el cap. 1 de Dretske (1981), por ejemplo una solución frente a algunos problemas de Goldman (1967).

medida de la dependencia entre la información asociada al estado de cosas  $i$  que recibe el receptor,  $r$ , respecto de la fuente,  $s$ , es igual a la información asociada al estado de cosas generado en la fuente, menos la equivocidad asociada al estado de cosas recibido:  $I_s(r_i) = I(s_i) - E(r_i)$ .<sup>15</sup> Por su parte,  $I(s_i)$  (la información asociada al estado de cosas  $i$  generado en  $s$ ) se calcula del modo habitual, como log en base dos de  $1 / \text{Pr}(s_i)$ .

Con todo esto, Dretske puede definir que un sujeto sabe que  $a$  es  $F$  si y sólo si la creencia de  $S$  de que  $a$  es  $F$  está causada o causalmente mantenida por la información de que  $a$  es  $F$ , (y para que haya transmisión de información de que  $a$  es  $F$ , la probabilidad condicional de que dada la recepción de que  $a$  es  $F$  se haya generado en la fuente esa misma información debe ser igual a uno, y la equivocidad, en consecuencia, igual a cero). El conocimiento de un hecho, según esta definición basada en la teoría de la información, es una noción *absoluta*, no admite grados. Es cierto que podemos recibir diferentes grados de información sobre  $a$ , pero la información *de que  $a$  es  $F$*  es cuestión de todo o nada, y requiere que la ambigüedad de la señal (en relación a que  $a$  sea  $F$ ) sea cero (Dretske (1981), pág. 108).

Dretske advierte que una concepción de este tipo es presa rápida del escéptico. Para que ello no ocurra sugiere relativizar de algún modo la noción anterior, que fue presentada como absoluta. Para lograr tal relativización, y con el objetivo de responder a posibles objeciones escépticas, distingue entre *canal de comunicación* y *fuentes de información*. El canal de comunicación es el conjunto de condiciones tales que posibilitan, y no alteran, la transmisión de información generada en la fuente. En un ejemplo sencillo, yo recibo la información de que cierto organismo tiene 37 grados de temperatura merced a ciertas condiciones que ofician de canal: entre otras, que mis

---

<sup>15</sup> Donde  $I(s_i)$  es la información asociada al estado de cosas  $i$  generado en la fuente (*source*),  $E(r_i)$  es la equivocidad asociada a la recepción de  $i$ , y  $I_s(r_i)$  es la medida de la dependencia que existe entre la información asociada a la recepción de  $i$  y la información que efectivamente fue generada en  $s$ .

capacidades visuales son normales, y que el termómetro que utilizo funciona correctamente. Un canal confiable, por tanto (o tal vez un canal *tout court*; en caso contrario no es un auténtico canal) es aquel que transmite creencias que son conocimiento. Siempre hay algo que debe funcionar como canal para que alguna otra cosa pueda contar como fuente; si la señal llevara información sobre el canal, en realidad ya no sería canal para el receptor, sino fuente. El escéptico, dice Dretske, es aquel que constantemente duda de la confiabilidad del canal; lo que hace en última instancia es pretender a la vez información sobre la fuente y sobre el canal. Esto es, supone que las señales que llevan información deben autovalidarse (Dretske (1981), pág. 114). Pero pretender esto es pedir algo imposible, y sobre todo innecesario. Es un error equivalente al del ingeniero neurótico que decide calibrar sus instrumentos cada cinco minutos: cada nueva revisión es informativamente redundante, es decir, no aumenta en lo más mínimo el caudal de conocimientos del que efectúa la revisión.

Podría objetarse sin embargo que no solamente un ingeniero neurótico pide garantías sobre el canal de comunicación; en algún sentido, todos lo hacemos. De hecho, cada tanto *hay* que calibrar los instrumentos; los aparatos que suponíamos confiables cada tanto fallan, o se rompen. Aquí surge inmediatamente un nuevo problema: ¿cómo identificar las alternativas que son pertinentes esto es, las que *no* son informativamente redundantes? Según Dretske, una alternativa pertinente es aquella que el sujeto del conocimiento debe poder excluir basándose para ello en evidencia física.<sup>16</sup> Es decir: es una *cuestión empírica* cuándo un canal es lo suficientemente seguro como para transmitir información del tipo requerido, esto es, con ambigüedad cero, y por tanto ello no puede ser decidido ni imaginando posibilidades ni ignorándolas. No puede considerarse una posibilidad genuina el que una señal haya sido generada, no por los

---

<sup>16</sup> Véase para esto también Goldman (1976).

medios habituales, sino por un demonio engañoso o por la intervención sobrenatural, puesto que no tenemos evidencia de que ellas sean alternativas físicamente posibles para nuestro mundo.

¿Constituye todo esto una argumentación exitosa contra el escéptico? Según entiendo, la idea aparentemente transparente de Dretske de relativizar el conocimiento a un canal de comunicación nos depara algunas perplejidades en cuanto profundizamos en ella. En primer lugar, lo que hemos reseñado más arriba no aclara demasiado en qué sentido la introducción del concepto de canal “flexibiliza la noción absoluta de conocimiento”. Para abordar la idea de “flexibilización” del conocimiento resulta útil remitirnos a un trabajo anterior de Dretske,<sup>17</sup> en el cual se observa que conocer algo siempre supone considerar un marco de alternativas relevantes: saber que x es una silla, en los contextos normales, supone saber que no es un tornillo ni una hamaca, pero no que, por ejemplo, no se trata de una alucinación.<sup>18</sup> La relativización que lleva a cabo un canal de comunicación debería entenderse a la luz de estas consideraciones: lo que un canal hace, según entiendo, es *definir la clase de opciones que en cada caso se presuponen*.<sup>19</sup>

En segundo lugar, nos enfrentamos con el problema de hasta qué punto la elección de un espectro de posibilidades en desmedro de otro constituye una “cuestión empírica”, y no alude en cambio a una selección hecha por el sujeto como consecuencia

---

<sup>17</sup> Dretske (1970).

<sup>18</sup> En Fogelin (1994), cap.4, págs. 61 a 87, puede encontrarse una discusión de esta estrategia, y del problema afín de elucidar el concepto de alternativas pertinentes a través del uso de condicionales subjuntivos y su eventual interpretación en términos de mundos posibles, por ejemplo al estilo de Nozick (1981). Para esto último véase también Luper Foy (1987), por ejemplo el artículo de R. Fumerton, “Nozick’s epistemology”, págs. 163-181.

<sup>19</sup> Es ilustrativa, al respecto, la nota 17 del capítulo 5 de Dretske (1981).

de la existencia de ciertos presupuestos conversacionales.<sup>20</sup> Al respecto creo que en el planteo de Dretske se verifica cierta tensión. Recordemos alguno de sus ejemplos. En un momento Dretske observa que, aunque admitamos que algo está “vacío” cuando no tiene nada en su interior (y el estar vacío entonces no tiene grados, sino que es un concepto absoluto) lo que cuenta como “algo” varía según el contexto: un bolsillo está vacío aunque haya en él pelusas o moléculas de aire; el conocimiento presentaría una lógica similar.<sup>21</sup> Pero si la noción de conocimiento fuera efectivamente análoga, la selección de una clase de alternativas debería responder a los intereses del sujeto cognoscente, y no tendría demasiado sentido decir que hay cuestiones empíricas que actúan como determinantes de cuál sea la clase en cuestión. Esto obligaría a plantear que, por ejemplo, el sujeto que alega saber que un líquido tiene 40 grados de temperatura puesto que así lo indica su termómetro, ha convenido a *priori* (implícitamente o no) que no considerará la posibilidad de que un genio maligno manipule a su antojo el mercurio con independencia del estado real del líquido. La justificación de por qué ello es legítimo consistiría simplemente en reconocer que, en ciertos contextos, restringir de tal modo las posibilidades es parte de lo que significa “conocer” algo.

Sin embargo, contrariamente a nuestra interpretación del ejemplo anterior, lo que parece tener en mente Dretske (y también Goldman (1976)) es algo muy diferente: toda posibilidad que tenga una probabilidad más o menos significativa *debe* figurar entre las alternativas a tener en cuenta; y a la inversa, si la probabilidad es muy baja (independientemente de que lo sepamos o no) ello hace que no cuente como una

---

<sup>20</sup> Stroud (1984), nota 4 del cap.2, por ejemplo, relaciona las ideas de Dretske (1971) con algunas argumentaciones de Austin en *Sense and Sensibilia*, (1962).

<sup>21</sup> Dretske (1981), cap. 5.

alternativa relevante. De acuerdo con esto, entonces, si la hipótesis de un genio maligno no es una alternativa relevante, mi incapacidad para asegurar que no estoy siendo engañada en este momento no impide que conozca la temperatura del agua; si la probabilidad de que mi termómetro no funcione, o la probabilidad de que yo sufra alucinaciones, son lo suficientemente bajas, puedo conocer la temperatura aún sin obtener en el mismo momento la información de que el termómetro no ha alterado su buen funcionamiento o de que yo no he comenzado a tener extrañas visiones sobre los termómetros. Pero notemos que si adoptamos este esquema de análisis jamás podemos *asegurar* que contamos con un canal confiable, ni por ende que conocemos, pues nada garantiza que seamos capaces de asignar probabilidades correctamente en cada caso. Y según parecía trasuntar el texto de Dretske, dotar al sujeto de ciertas seguridades era una de las motivaciones importantes para incorporar la noción de canal al análisis gnoseológico. En fin, la única respuesta frente al escéptico que parece quedar viable para la teoría de la información, entonces, consiste en limitarse a destacar que nos encontramos en el marco de una teoría externalista, y que por lo tanto advertir que sabemos no es condición para conocer. La tesis externalista, como vimos, nos impide obtener como conclusiones los enunciados (A) o (B) analizados más arriba, pero es incapaz de evitar la conclusión escéptica (C): que no podemos decir si conocemos algo o no.

En síntesis, la estrategia comentada no resulta capaz de enfrentar exitosamente el enunciado (C) que hemos identificado en la primera parte del trabajo. Allí habíamos sugerido que toda teoría confiabilista, si sostiene que existen procesos confiables se compromete con ciertos presupuestos (y que por lo tanto una estrategia exitosa debería ocuparse de fundamentar nuestra aceptación de los mismos). Como buena teoría

confiabilista,<sup>22</sup> podemos reconocer estos mismos presupuestos en la teoría informacional. En primer lugar, para evaluar cuándo un canal es confiable (o mejor, cuando un conjunto de condiciones constituyen un auténtico canal) debe poder evaluarse cuándo una condición no altera la información transmitida. Y la noción de información, dijimos, está estrechamente relacionada con la noción de verdad. Es decir, se presupone que podemos identificar que ciertas creencias son verdaderas, para así poder afirmar que el canal que las transmite es confiable. Y, por otra parte, aun si admitiéramos que estamos en posición de determinar que ciertas condiciones constituyen o constituyeron en el pasado un canal de comunicación, un escéptico persistente señalará que no hay porqué confiar en que las regularidades empíricas de nuestro mundo continuarán siendo tales. Es decir, se presupone el uso de la inducción: a partir de la evaluación de cuáles son y cuáles no son posibilidades genuinas, se afirma que las condiciones que constituyen ahora un canal confiable seguirán constituyendo un canal confiable en el futuro. De aquí en más dejaré de lado los problemas relativos a la justificación del empleo de la inducción,<sup>23</sup> y me concentraré en el problema de la identificación de creencias verdaderas.

---

<sup>22</sup> Tal vez sea necesario aclarar que Dretske no comparte (o al menos no está claro que comparta) la posibilidad de que un proceso confiable genere creencias falsas (en alguna proporción muy pequeña). Sin embargo, según entiendo este punto de la teoría informacional del conocimiento podría muy bien modificarse sin demasiados problemas: supongamos que condiciones razonablemente confiables son aquellas que *la gran mayor(a de las veces)* permiten transmitir la información asociada con la producción de un evento con equivocidad cero (es decir: condiciones que la mayor parte de las veces -pero quizás no todas las veces- funcionarán legítimamente como canal).

<sup>23</sup> Los autores confiabilistas que han abordado este problema recurrieron en su mayoría a alguna versión de la llamada “justificación inductiva” de la inducción. Véase Van Cleve (1984), Goldman (1986), p.394, o Papineau (1992); en Levin (1993), págs. 318y ss., puede encontrarse una discusión de esta estrategia.

### III. Confiabilismo y verdad

Según creo, algunas de las ideas propuestas por Dretske nos permiten argumentar contra el escéptico que, dado el origen informacional de nuestras creencias, la tesis del error masivo es imposible por principio. En lo que sigue esbozaré en qué podría consistir tal línea de argumentación. Las ideas que expondré tendrán un carácter más bien programático.

Recordemos primero en qué consisten las tesis que se intentarán rechazar. Habíamos llegado a la indeseable conclusión escéptica (C), que no es posible asegurar que tenemos conocimiento, a partir de:

1') Conocimiento es creencia verdadera adquirida a través de un proceso confiable;

2') Un proceso confiable de formación de creencias es aquel que genera una alta proporción de creencias verdaderas; para que un proceso sea confiable no se necesita que el sujeto cognoscente admita tal confiabilidad (tesis externalista);

y

5) Para toda creencia empírica  $\phi$  de  $S$ , es posible que  $\phi$  sea falsa.

Pero 5), a su vez, se infiere de

4) Para toda creencia empírica  $\phi$  de un sujeto cualquiera  $S$ ,  $\phi$  es verdadera o falsa, y *su valor de verdad no depende del sujeto* (tesis del realismo semántico),

Ha quedado así identificada la premisa que hay que discutir: el realismo semántico. Lo

que aquí propongo, entonces, es reconsiderar la legitimidad de tal noción realista, y revisar la idea de que el confiabilismo necesita disponer de ella.

Ante todo, quisiera comentar la siguiente intuición pre-teórica: hay enunciados sobre los que no estamos dispuestos a decir “hoy los creemos verdaderos, pero tal vez mañana descubramos que no lo son”. Me refiero a enunciados del tipo “el mundo existe desde hace bastante más que cinco minutos”, “esta es mi mano derecha”, “no soy un cerebro en una cubeta”. Si esta intuición es en efecto compartida, y si una concepción realista de la verdad exige que, por principio, todas nuestras creencias puedan ser falsas, entonces sencillamente lo que ocurre es que *respecto de ciertos enunciados no somos realistas semánticos*.<sup>24</sup> Respecto de ciertos enunciados sugiero que intuitivamente manejamos una concepción antirrealista de la verdad,<sup>25</sup> que no recurre tampoco a nociones idealizadas.<sup>26</sup> Podríamos pensar en una suerte de *convencionalismo: la verdad*

---

<sup>24</sup> Desde luego, esta no es la única salida posible al problema. Podríamos preferir decir, con el Wittgenstein de *Sobre la Certeza*, que este tipo de enunciados son “no cognoscitivos” y no poseen valor de verdad. Véase McGinn (1989), y su discusión sobre lo que ella llama “proposiciones de tipo Moore”. En la conclusión de este trabajo consideraré esta alternativa.

<sup>25</sup> Para un panorama general sobre teorías no realistas de la verdad, véase Kirkham (1992), cap.3. Kirkham distingue entre posiciones “antirrealistas” y “no realistas”, pero aquí usaré ambas expresiones como sinónimas. Entiendo por cualquiera de ellas la negación de la tesis del realismo semántico.

<sup>26</sup> Con esto último lo que quiero significar es que no cualquier teoría no realista respecto de la verdad enfrenta exitosamente la amenaza escéptica que estamos considerando. Existe un rubro de teorías no realistas llamadas usualmente “teorías consensuales”, o teorías de la verdad como justificación racional idealizada. La idea, expresada muy brevemente, es que la verdad de una proposición (o el portador de verdad que se considere más adecuado) consiste en sus condiciones de aceptabilidad tal como éstas sean acordadas por el consenso de una comunidad ideal en condiciones óptimas de investigación (por ejemplo, véase Putnam (1981)). Evidentemente, esta *es* una noción no realista de verdad, pues se está diciendo que la verdad de una proposición depende, al menos en parte, del sujeto que considera su verdad. Pero nótese también que, así formulada, la verdad es una noción límite. No es previsible que las condiciones de investigación de alguna comunidad futura real sean reconocidas efectivamente como condiciones óptimas. Menos aún que tal reconocimiento alcance a nuestra situación actual. Ahora bien, esta perspectiva antirrealista nos habilita para imaginar una situación bastante extraña. Supóngase que en condiciones óptimas de investigación se concluye, consenso mediante, que somos cerebros en una cubeta. La duda escéptica no puede surgir en el marco de la comunidad ideal (a lo sumo lo que podemos decir que ocurre es que el individuo sabe que es un cerebro en una cubeta), pero reaparece bajo otro ropaje: todo lo que *hoy* consideramos verdadero podría ser, otra vez, falso; no hay garantías de que la mayoría de nuestras afirmaciones de hoy, ni siquiera una pequeña porción de ellas, pueda seguir manteniéndose bajo condiciones ideales de investigación. Con lo cual este tipo de noción antirrealista de verdad es tan ineficiente para combatir dudas escépticas actuales como lo es la mejor teoría realista de que podamos disponer. De lo anterior se sigue que si alguien deseara defender una teoría no realista de la verdad con el

*de ciertas proposiciones o creencias depende de convenciones relacionadas con el uso del lenguaje.*

¿Hasta qué punto es compatible esta idea con las tesis del contextualismo? Espero mostrar que es razonable admitirla en combinación con los puntos centrales de una teoría informacional del conocimiento. A saber:

El marco conceptual de su teoría le sirve a Dretske también para dar cuenta de otras nociones y problemas, como ya mencioné en la sección anterior. Así, las creencias serían estructuras con cierto contenido semántico que ha sido originado a partir de una relación informacional, y que tienen además la peculiaridad de ejercer efectos sobre las salidas del sistema, esto es, sobre la conducta ((1981), cap. 8). Ahora bien, esta caracterización parece impedir que haya creencias con contenido falso (lo cual por supuesto resulta antiintuitivo). En este análisis, del contenido semántico de una creencia no es posible decir semejante cosa, pues por definición no hay transmisión de información “falsa”; un contenido semántico falso implicaría simplemente que no se ha transmitido información en absoluto. Se dirá entonces que la verdad ya está presupuesta en la admisión de que se transmitió alguna información: lo que sí es posible decir, pues, es que no ha habido transmisión con equivocación O, o lo que es lo mismo, que no ha habido transmisión de información capaz de causar el contenido semántico de nuestra creencia. Sin embargo, ¿cómo puede ocurrir algo semejante? De hecho tenemos creencias, que tienen *algún* contenido semántico, y de algunas de ellas a veces decidimos que son en realidad falsas, esto es, a veces reconocemos que creíamos falsamente.

---

objeto de escapar de la amenaza escéptica debería evitar recurrir a nociones ideales de tipo contrafáctico, tal como la de una comunidad ideal de sujetos cognoscentes.

Para evitar este inconveniente Dretske distingue entre “estructura tipo” de cierta creencia, y “especímenes”, (haciendo un uso totalmente *sui generis* de la noción de “creencia tipo”). Si bien un tipo puede aplicarse erróneamente a través de ejemplares concretos, del tipo en sí mismo no tiene sentido predicar falsedad. El contenido de una creencia *tipo* es función directa de su origen informacional; los *casos* se limitan a reidentificar las mismas condiciones que le han dado origen. Si a un individuo se le enseña el concepto de “petirrojo” (o, mejor, el enunciado “esto es un petirrojo”) enfrentándolo a petirrojos y a aves azules (de las cuales se le dice que *no* son petirrojos), y luego observamos que aplica “petirrojo” a gorriones, palomas, y toda ave que no sea de plumaje azul, no deberíamos concluir que está aplicando mal el concepto aprendido, sino que ha aprendido algo diferente de lo que presuntamente el maestro pretendía.<sup>27</sup> En el mismo sentido le sirve a Dretske el ejemplo de la Tierra Gemela de Putnam<sup>28</sup> el concepto de “agua” de un individuo en la Tierra Gemela no es el mismo concepto que maneja un individuo de nuestra Tierra; “agua” no significa lo mismo aquí y allá (paralelamente, según Dretske sus creencias no son las mismas), pues los contenidos semánticos de ambos conceptos difieren, dado que han tenido orígenes informacionales diferentes. Aun más, diferirían incluso si en la Tierra Gemela existieran regiones con H<sub>2</sub>O y otras con XYZ por partes iguales, y nuestro Gemelo hubiera vivido en una región exclusivamente de H<sub>2</sub>O: en su conjunto, probabilísticamente, las regularidades

---

<sup>27</sup> En Fodor (1987), cap. 4, se presentan una serie de críticas a la posición de Dretske que estoy aquí comentando. Una de ellas consiste en que, según Fodor, toda línea divisoria entre un supuesto período de aprendizaje y un período subsiguiente de aplicación de un concepto, donde es posible el error, es siempre más o menos arbitraria. Tal vez la objeción puede atenuarse en parte si reconocemos que es efectivamente una tarea por cumplir (por la psicología empírica) la de averiguar cuándo un conjunto de relaciones informacionales es necesario y suficiente para la formación de un concepto particular. De todas maneras vale la pena observar que si tal distinción entre un período de aprendizaje y otro de aplicación fuera siempre borrosa por principio, ello no invalidaría la argumentación que estoy llevando a cabo aquí. Es decir, no invalidaría la interpretación de que estos puntos de la construcción de Dretske son conciliables con el antirrealismo semántico.

<sup>28</sup> Cf. Putnam (1975).

empíricas de la Tierra Gemela la convierten en una fuente de información diferente de nuestra Tierra. Por supuesto, las creencias o enunciados tipo constituyen un conjunto finito, que contrasta con el infinito conjunto de creencias o enunciados posibles de un lenguaje. Dentro de este último conjunto habría que incluir a los enunciados que resultan de un uso o combinación de conceptos diferente de la que aparece en la situación de aprendizaje.

Los ejemplos del párrafo anterior ilustran bastante bien la situación: no es posible tener creencias-tipo falsas, porque siempre es posible señalar que se ha transmitido *alguna* información, sea esta la que fuere.<sup>29</sup> Pero entonces, lo que hace verdadero a “esto es un petirrojo” es el *significado* de petirrojo, lo cual depende a su vez de la situación de aprendizaje. Es decir que en condiciones normales, ciertas proposiciones *no pueden sino ser verdaderas*, entendiendo por “condiciones normales”, “condiciones idénticas (en los aspectos relevantes) a la situación de aprendizaje”. Pero esto como puede verse se aparta de la formulación del realismo que hemos dado más arriba: en ciertos casos, el factor determinante de la verdad de una oración consiste en decisiones (más o menos implícitas) adoptadas por la comunidad de hablantes de un determinado lenguaje. Y en este sentido, la teoría informacional del conocimiento es compatible con una posición semántica no realista.

---

<sup>29</sup> Sirva como ejemplo el siguiente pasaje de Dretske (1989): “Cuando un murciélago se aproxima, la polilla inicia maniobras de fuga. Hay algo en la polilla, una representación interna de lo que la rodea, que le dice *cuándo* hacer esto. ¿Esta representación interna es la representación de un murciélago, de sus movimientos? ¿O es meramente una representación de las propiedades del input acústico [que acompaña la presencia del murciélago]? En el primer caso, podemos burlar a la polilla con un generador de sonidos de alta frecuencia. Podemos hacerla “pensar” que un murciélago se acerca cuando no hay murciélagos alrededor. Si, por otro lado, la polilla se representa el input acústico, nuestros esfuerzos por engañarla con el generador de sonidos son inútiles. (...) El input acústico tiene exactamente el carácter que la polilla se representa que tiene. La polilla no comete ningún error. (...) La polilla vive en un mundo de vibraciones acústicas. Y bajo esta modesta descripción de los esfuerzos representacionales de la polilla, ella goza de virtual infalibilidad.” (pág. 97). (Por supuesto, Dretske no pretende decir que no haya diferencias relevantes entre nuestro aparato de creencias y el primitivo sistema de representaciones internas de la polilla, pero, de todas maneras, creo que la analogía es ilustrativa).

¿Cómo podría ser falso el enunciado “esta es mi mano derecha”? Sólo si el contexto en el cual aprendí a usar estas palabras fuera radicalmente diferente del actual. Evaluar cuándo estamos frente a condiciones idénticas en los aspectos relevantes respecto de la situación de aprendizaje tal vez sea efectivamente un problema. Pero de todas maneras, conviene advertir que no es este problema el que fundamenta la tesis de la posibilidad de error masivo; la afirmación de que “quizás es cierto que soy un cerebro en una cubeta” no se apoya en el hecho de que tal vez no pueda reidentificar correctamente ciertas condiciones. Más bien, el escéptico que defiende la posibilidad de error masivo dice “*siempre* [ello *incluye* una supuesta situación de aprendizaje] me pareció ver manos, mesas, petirrojos, etc.; en particular, siempre me pareció que ésta era mi mano derecha, pero tal vez nada de ello ocurría *nunca* en la realidad, porque tal vez no tengo cuerpo y soy sólo un cerebro”. La teoría informacional del conocimiento, en combinación con algunas tesis semánticas sobre la formación de significados y creencias, permite rechazar la hipótesis escéptica con el siguiente argumento: nuestros conceptos y creencias son el fruto de nuestro contacto con el medio, *sea la que fuere la situación real que les dio origen*, y, en tanto tal, la aplicación de esos mismos conceptos en condiciones semejantes no puede sino resultar en enunciados verdaderos.<sup>30</sup> La

---

<sup>30</sup> Según creo, *nadie* objetaría lo siguiente: que si pudiéramos asegurar que determinadas circunstancias permiten en un momento *t1* afirmar indiscutiblemente la verdad de un enunciado *t1*, en *t2* idénticas circunstancias harán verdadero a un enunciado idéntico *t2*. Aún el escéptico debería admitir este punto, so pena de disolver completamente el sentido de “enunciado verdadero”. Lo que un escéptico cuestionaría, presumo, es el antecedente del condicional: que existe efectivamente un momento en el cual podemos asegurar la verdad de un enunciado. Esta última es, por lo tanto, la idea a favor de la cual debemos argumentar si deseamos combatir la tesis de la posibilidad de error masivo. Como ya he expresado, un modo de argumentar a su favor entiendo que consiste en adoptar una concepción no realista de la verdad para algunos enunciados. Es claro que, en un sentido importante, ello supone un cambio en la noción de verdad que el escéptico habitualmente considera (inevitablemente, si deseamos impedir una conclusión escéptica deberemos modificar algunas de las premisas de las que el escéptico parte), pero tal vez pueda mostrarse que tal cambio no es *ad hoc*, sino que se fundamenta en intuiciones compartidas sobre el problema de la verdad y el conocimiento. Para defender este cambio, hasta aquí me he apoyado en la relación que la teoría informacional establece entre “transmisión de información” y “verdad”, la cual da como resultado que los enunciados surgidos a partir de una “situación de aprendizaje” son verdaderos; puesto que tales consideraciones son consecuencias de la teoría del conocimiento de Dretske, ello muestra, de paso, que el confiabilismo es compatible con este tipo de intuiciones, Más adelante en esta

circunstancia misma de hacer uso de un lenguaje provoca entonces que ciertas oraciones sean verdaderas. Las hipótesis del escéptico parecen preguntarnos por lo que está más allá del lenguaje; los argumentos escépticos nos arrastran hasta los límites no ya de lo humanamente cognoscible, sino de lo humanamente pensable. ¿No será el universo un computador gigante, y nosotros cerebros conectados a él? Dado el significado habitual de nuestras palabras, es obvio que esta proposición es falsa. La intención del escéptico, entonces, me parece que en el fondo consiste en decir: “bueno, ¡olvídense del significado habitual de las palabras! Yo le propongo que piense como podrían ser las cosas con independencia del uso de un lenguaje” Pero esto es imposible, por supuesto. Es un tipo de sugerencia afín a la de “piense por qué hay algo y no más bien nada”. Tales propuestas nos causan vértigo, porque decididamente no pueden llevarse a cabo. Son preguntas sobre las cuales no ignoramos simplemente la respuesta, sino que no podemos concebir siquiera qué podría contar como una respuesta. Pero si admitimos que conocer supone el uso de un lenguaje y un punto de vista humano, lo anterior no constituye una amenaza para la existencia de conocimiento.

El presupuesto de esta línea de argumentación es que tiene sentido distinguir entre “realismo semántico”, y un realismo que podríamos llamar “ontológico”.<sup>31</sup> Por “realismo semántico” puede entenderse la idea de que todo enunciado tiene un valor de verdad determinado, verdadero o falso, que es independiente de cuestiones relativas al sujeto que evalúa la verdad – por ejemplo, es independiente de que se conozca dicho valor o no. El “Realismo ontológico”, en cambio, afirmarían que hay un mundo externo a los sujetos cognoscentes, y que las entidades que existen en el mundo lo hacen con

---

misma sección propondré una manera alternativa, independiente, de argumentar a favor del antirrealismo semántico.

<sup>31</sup> Pese a la posible semejanza del nombre, bajo la expresión “realismo ontológico” no intento de ninguna manera referirme a lo que Putnam comprende bajo “realismo metafísico” en (1981).

independencia de nosotros, de nuestro conocimiento de ellas, e inclusive de las capacidades expresivas de nuestro lenguaje. Es necesario distinguir entre ambos tipos de realismos por cuanto la teoría informacional requiere claramente como soporte las tesis de lo que aquí hemos llamado realismo ontológico. Ello se debe a que la teoría informacional del conocimiento asegura la existencia de fuentes de información objetivas. Nada de lo que ocurra en la fuente, por definición, depende del sujeto receptor de la información. Pero ello *puede* asociarse con la idea de que la verdad es un fenómeno semántico, y como tal supone el uso de convenciones lingüísticas. Por supuesto, ningún realista semántico niega la existencia de tales convenciones; se trata sólo de una cuestión de énfasis. La reacción típica de un realista semántico consiste en decir que la *razón* por la cual la oración es verdadera es que existe (en la realidad extralingüística) una fuente que genera exactamente la información descrita por la oración. El antirrealista semántico no necesita negar que exista tal fuente independiente: sólo niega que tal existencia sea en todos los casos el factor principal para explicar la verdad de una oración.<sup>32</sup>

Soy consciente de que no existe consenso acerca de la plausibilidad del antirrealismo semántico. Hasta aquí he intentado argumentar a su favor a partir de algunas consideraciones de Dretske. Sin embargo, creo que es posible proponer un modo alternativo, e independiente de Dretske, de reivindicar una perspectiva no realista respecto de la verdad de ciertos enunciados:

Resulta útil distinguir entre lo que constituye la determinación de condiciones de verdad de un enunciado y el hecho de que en diversas oportunidades tales condiciones

---

<sup>32</sup> Por lo menos alguna versión de antirrealismo semántico fundamenta esta negativa en la idea (cuyo origen habría que rastrear en Quine; véase por ejemplo Quine (1969)) de que no es posible identificar relaciones causales únicas entre los términos lingüísticos y la referencia en el mundo. Lo que aquí se ha dicho podría compatibilizarse con tales ideas, pero no las presupone.

pueden satisfacerse o pueden no hacer lo Creo que en un análisis de los problemas del concepto de verdad quedan incluidas ambas etapas,<sup>33</sup> y creo también que es razonable sostener que la determinación de condiciones de verdad depende, al menos en parte, de elementos convencionales (lo cual no quiere decir arbitrarios). Ahora bien, en este punto deberíamos tener el cuidado de observar lo siguiente: pareciera que no en todos los casos las condiciones de verdad quedan definitivamente determinadas, sino que para una buena parte, tal vez para la mayoría de los enunciados posibles de un lenguaje, estas condiciones van cambiando según aumentan nuestras experiencias: hay en tales casos una suerte de transacción constante entre lenguaje y realidad, o entre sujeto y realidad. Lo que hace verdadero al enunciado “hay helio en el sol” no está exento de revisión; tiene sentido suponer que, a la luz de nuevas experiencias y nuevas construcciones teóricas, podríamos acordar que las franjas correspondientes del espectro no delatan la presencia de helio sino de alguna otra cosa. En cambio para otros enunciados, por ejemplo del tipo “esta es mi mano derecha” (acompañado del gesto de ostensión pertinente), o “esto sobre lo que estoy sentada es una silla” (con su respectivo gesto de ostensión), las condiciones de verdad parecen estar fijadas definitivamente. Ello, como es obvio, nos lleva a discriminar entre tipos de enunciados; aun si acordáramos que no se trata de una diferencia cualitativa, sino de una cuestión de grado, creo que es útil reconocer que la diferencia existe.<sup>34</sup> Pero si lo anterior es correcto, entonces el valor de

---

<sup>33</sup> Goldman (1986), págs. 153 y ss, lo niega de manera explícita.

<sup>34</sup> Uno de los problemas que tiene esta línea de argumentación es que puede resultar complicado advertir dónde debe trazarse la frontera de demarcación entre uno y otro tipo de enunciados, Y, en relación con esto, parece más o menos obvio que, por ejemplo, el sentido en el cual la experiencia pueda obligarnos a revisar nuestros enunciados, en ciencia empírica, puede resultar una cuestión de cómo elijamos nuestras definiciones y qué enunciados estemos dispuestos a considerar analíticos. Creo que es posible una salida a este problema análoga a la que suele admitirse, luego de “Dos dogmas del empirismo” (en Quine (1953), cap. 2), respecto de la clasificación analítico-sintético: todo enunciado es en principio revisable, si bien la revisión de algunos de ellos (los que, en el marco de nuestro sistema científico, están más cerca del centro) resulta demasiado onerosa.

verdad de ciertos enunciados en determinadas circunstancias paradigmáticas (aquellas que permiten fijar las condiciones de verdad) es, digamos, irrevisable (dado que tales condiciones son irrevisables). Y puesto que frente a condiciones semejantes del mundo otorgamos el mismo valor de verdad al mismo enunciado,<sup>35</sup> la repetición de circunstancias garantiza la repetición del valor de verdad.

Adviértase, por último, que lo que se ha considerado aquí *no es* un tipo de concepción *epistémica* de la verdad, lo cual evita que la definición del confiabilismo caiga en la circularidad. El antirrealismo semántico que hemos sugerido no requiere de consideraciones relativas al conocimiento empírico que posean los sujetos; el establecimiento de una convención no presupone la existencia de procesos confiables o algo semejante. En la primera parte habíamos supuesto acriticamente que, puesto que el confiabilismo requiere una concepción no epistémica de la verdad, ello equivale a decir que se compromete con las ideas que aquí agrupé bajo el nombre de realismo semántico. Pero espero haber mostrado que exigir una concepción de la verdad *realista* (en el sentido definido más arriba) para todo enunciado, además de meramente no epistémica, es exigir algo más fuerte de lo que realmente se necesita.

#### **IV. Conclusión**

Todo lo anterior intenta constituir una justificación de por qué, como quieren acriticamente muchos confiabilistas, tenemos razones para suponer que algunas de nuestras creencias son conocimiento. Lo que he dado es una justificación parcial, que tiene sus limitaciones. Analicemos qué es lo que en definidas cuentas se ha obtenido del

---

<sup>35</sup> Véase la nota 30 de esta sección.

intento de conciliar al confiabilismo con un antirrealismo semántico para algunos enunciados:

- Es posible la identificación de algunas creencias verdaderas. Se ha ofrecido una razón de por qué ello es así: ello se debe a que, para ciertos conceptos y ciertos enunciados, la aplicación de tales conceptos en condiciones semejantes (en los aspectos relevantes) a la situación de aprendizaje de los mismos, produce enunciados y creencias verdaderas, dado que tenemos garantías de la verdad de los respectivos enunciados en el marco de la situación de aprendizaje. Por tanto, aplicar de este modo tales conceptos constituye un *criterio* de la verdad de una creencia (para ciertas creencias).
- La posibilidad de identificar creencias verdaderas es condición necesaria, pero no suficiente, para reconocer procesos confiables de adquisición de creencias. En consecuencia, no ha quedado garantizado que haya efectivamente tales procesos confiables.
- Sin embargo, hemos eliminado la tesis de la posibilidad de error masivo. Esta tesis afirmaba la imposibilidad de asegurar que tenemos alguna creencia verdadera, de donde se seguía que tampoco podemos asegurar que alguna creencia sea conocimiento, puesto que la verdad es condición necesaria para conocer.
- La eliminación de la posibilidad de error masivo no certifica la existencia de conocimiento, pero descarta una de las razones poderosas para afirmar la posibilidad de que no lo haya.

La propuesta de discriminar entre tipos de enunciados entiendo que rescata algunas intuiciones análogas a las que subyacen a ciertas ideas de Wittgenstein. En ambos casos se reconoce que no a todo enunciado puede dársele igual tratamiento, sino que a algunos

de ellos debe reconocérsele un *status* especial (aun si la línea demarcatoria fuera decididamente borrosa).<sup>36</sup> La diferencia reside en cuál es ese *status*. Para Wittgenstein, las “proposiciones de tipo Moore” (siguiendo la terminología de McGinn<sup>37</sup>) son certezas a las cuales no tiene sentido aplicar el concepto de conocimiento, ni tiene sentido tampoco asignarles un valor de verdad; ellas constituyen el fundamento o lecho rocoso de nuestro conocimiento, pero no forman parte de él.<sup>38</sup> No encuentro sencillo argumentar por qué es preferible una de las soluciones en desmedro de la otra, y, por otra parte, este es un tema que desborda los límites del presente trabajo. Pese a ello trataré de exponer muy sintéticamente cuál es mi idea al respecto.

Por un lado, encontramos en Wittgenstein una imagen del conocimiento que resulta incompatible con la que sustenta el confiabilismo. Wittgenstein entiende al conocimiento en su sentido tradicional, esto es, como creencia verdadera justificada basada en evidencia.<sup>39</sup> Pero el confiabilismo ha cambiado esta concepción; en particular, ha cambiado la noción tradicional de justificación. El cambio, a mi modo de ver, resulta fructífero por razones independientes del problema del *status* de las proposiciones de tipo Moore. Según veo, el objetivo de dar a tales proposiciones el carácter de certezas no cognoscitivas consiste en evitar las paradojas y argumentos escépticos que surgen cuando requerimos “pruebas” o “evidencia” para justificar, en

---

<sup>36</sup> “Hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada”. # 454 de Wittgenstein (1969). Véanse también las # 96, 553y 673/4. Para Wittgenstein, el *status* de dichas proposiciones depende muchas veces del contexto en el que se las utiice cada vez, Recordar la # 662, Wittgenstein (1969).

<sup>37</sup> Véase McGinn (1989), págs. 102-103 y ss.

<sup>38</sup> Wittgenstein (1969), en especial # 151, 162, 205, y 243.

<sup>39</sup> Recordar la ya citada # 243: “Se dice ‘Sé...’ cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. ‘Sé...’ está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo -siempre que esté convencido- se puede poner esto de manifiesto. Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decirse que sabe lo que cree”. Respecto del significado de “evidencia” véase la nota 13 de este trabajo.

sentido tradicional, nuestra aceptación de dichas proposiciones, Una vez modificada esta noción de conocimiento, por motivos independientes, no hay necesidad de continuar manteniendo el carácter no epistémico del “fundamento”.

Por otro lado, mi impresión es que la posición de Wittgenstein cuenta con elementos que no son del todo fáciles de aceptar. Un rasgo esencial de las proposiciones de tipo Moore consiste en que *no tiene sentido* preguntar por qué las creo, o qué garantiza mi creencia en ellas. (Esto, dicho sea de paso, no resulta incompatible con el externalismo propio del confiabilismo; o, mejor dicho, para el confiabilista nunca es un sinsentido preguntar por los fundamentos de una creencia, pero tampoco es necesario estar siempre en posición de poder dar una respuesta). Ahora bien, el correlato de lo anterior es que, en los contextos usuales, la relación normal frente a tales proposiciones es no epistémica; vale decir, esta perspectiva se ve obligada a sostener que habitualmente no consideraríamos que “sabemos” una proposición de tipo Moore, ni le atribuiríamos valor de verdad. Pero esto último me parece discutible;<sup>40</sup> creo que podría concederse que es una estipulación conveniente para solucionar ciertos problemas, pero no sé si resulta fácilmente conciliable con una posición que privilegie lo que de hecho ocurre en la práctica del lenguaje ordinario. La matriz teórica del confiabilismo, en combinación con algunas tesis semánticas particulares, permite explicar cómo es que tales enunciados, las proposiciones de tipo Moore, *también* constituyen conocimiento. Esto es, la certeza de que disponemos frente a ciertas creencias no tiene por qué excluir el que hayan sido adquiridas a través de procesos confiables (de manera paradigmática, a través de la percepción). La justificación de por qué constituyen conocimiento en estos

---

<sup>40</sup> Creo que lo problemático de esta perspectiva aparece de un modo aún más notorio si pensamos a las proposiciones de tipo Moore en analogía con enunciados de la matemática, comparación que es avalada plenamente por Wittgenstein (véanse por ejemplo las # 340, 446 a 448, y 455, de Wittgenstein (1969), entre otras).

casos no es, evidentemente, idéntica a la justificación de por qué son verdaderas. Puedo afirmar que la creencia de que “esto es una silla” es conocimiento si puedo mostrar que ha sido adquirida del modo adecuado (y desde luego, puedo haberla adquirido del modo adecuado sin saberlo, y sin poder mostrar que lo hice); por otra parte, la verdad de “esto es una silla” no está en discusión, pues el objeto al que se alude me permite sentarme, tiene respaldo y cuatro patas, otros me entienden cuando hablo de él, y, en fin, todo eso es lo que significa “ser una silla”; tener la percepción de una silla es percibir cualquier cosa que cumpla con todos esos requisitos.

¿Cuál es el sentido de sugerir una solución (limitada) frente al escepticismo que ofrezca garantías de que algunas creencias son verdaderas? ¿No podría sospecharse que el objetivo último que subyace a esta propuesta consiste en alcanzar un sistema de conocimientos definitivo, no revisable? Por supuesto, nada está más alejado del espíritu del confiabilismo; la intención de los párrafos anteriores fue radicalmente diferente. El reconocimiento de que ciertos procesos son confiables justifica nuestra aceptación de las creencias que generan, aunque no tengamos certeza sobre la verdad de todas ellas y por lo tanto toleremos un margen de duda acerca de si son conocimiento o no. ¿Qué hace racional la admisión provisoria de ciertas creencias como verdaderas y como conocimiento? Lo que se ha buscado aquí es alguna garantía intelectual para tal admisión. Si fuera en principio imposible pedir garantías de que disponemos al menos de algunas creencias verdaderas, resultaría poco razonable apostar por la existencia de procesos confiables de formación de creencias, puesto que la confiabilidad se define en función de la proporción de creencias verdaderas generadas: los que tomamos por procesos confiables podrían producir sistemáticamente falsedades. Pero inevitablemente *contamos* con creencias verdaderas, porque “verdadero” no debe entenderse

exclusivamente con el sentido que le otorga el realismo semántico. Con ello, el fantasma de la posibilidad de generación masiva de creencias falsas ha sido erradicado.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Armstrong, David, (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Audi, Robert, (1988), *Belief, Justification, and Knowledge*, Belmont, California, Wadsworth.
- Austín, John. L., (1962), *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford University Press. Trad. cast.: (1981), *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos.
- Chisholm, Roderick, (1973), *The Problem of the Criterion*, The Aquinas Lecture 1973, Milwaukee, Marquette University Press.
- Chisholm, Roderick, (1977), *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Trad. cast: (1982), *Teoría del Conocimiento*, Madrid, Tecnos.
- Dancy, Jonathan y Sosa, Ernest, (eds.), (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- Dretske, Fred, (1970), "Epistemic Operators", en *The Journal of Philosophy*, Vol, 67, Nro, 24, págs. 1007-1023.
- Dretske, Fred, (1981), *Knowledge & The Flow of Information*, Cambridge, Mass, The MIT Press. Trad. cast.: (1987), *Conocimiento e información*, Barcelona, Salvat.
- Dretske, Fred, (1989), "The Need to Know", en M. CLAY y K. LEHRER, *Knowledge and Skepticism*, Boulder, Colorado, Westview Press, págs. 89-100.

- Fodor, Jerry, (1987), *Psychosemantics*, Cambridge Mass, The MIT Press, Trad.Cast: (1 987), *Psicosemántica*, Madrid, Tecnos.
- Fogelin, Robert J., (1994), *Pyrrhonian Reflections On Knowledge and Justification*, New York, Oxford University Press.
- Ginet, Carl, (1985), “Contra Reliabilism”, *The Monist*, Vol. 68, Nro. 2, págs. 175-187.
- Goldman, Alvin, (1967), “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, 1967, Vol. 64, Nro. 12, págs. 355-372.
- Goldman, Alvin, (1976), “Discrimination and Perceptual Knowledge”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, Nro. 18, págs. 771-791
- Goldman, Alvin, (1979), “What is Justified Belief?”, en PAPPAS, George S., (1979), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company.
- Goldman, Alvin, (1986), *Epistemologij and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.
- Haack, Susan, (1993), *Evidence and Inquiry Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Basil Blackwell.
- Kirkham, Richard, (1992), *Theories of Truth. A critical Introduction*, Cambridge, The MIT Press.
- Levin, Michael E., (1993), “Reliabilism and Induction”, *S ynt hese*, 97 (3), págs. 297-334.
- Luper-Foy, Steven (ed.), (1987), *The Possibility of Knowledge- Nozick and His Critics*, Totowa, Rowman & Littlefield.
- McGinn, Marie, (1989), *Sense and Certainty - A Dissolution of Scepticism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Nozick, Robert, (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press.

- Olaso, Ezequiel de, (1994), “Yo le aseguro que el hombre no existe”, en *Dialogo di Filosofia*, Roma, Nro, 11, págs. 151-161.
- Papineau, David, (1992), “Reliabiism, Induction and Scepticism”, *The Philosophical Quarterly*, Vol.42, Nro 166, January, págs. 1-20.
- Putnam, Hilary, (1975), “The Meaning of ‘Meaning’”, en GUNDERSON, K., (ed.), *Lenguaje, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII, University of Minnesota Press. Trad.cast: “El significado del ‘significado’”, en VALDES VILLANUEVA, Luis, (ed.), (1991), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, págs. 131-193.
- Putnam, Hilary, (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. cast., (1988): *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.
- Quine, Willard V.O., (1953), *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press. Trad.Cast.: (1984), *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel.
- Quine, Willard V. O., (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, Trad. Cast: (1986), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt, Frederjck F., (1992), *Knowledge and Belief*, London, Routledge.
- Stroud, Barry, (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press; trad. castellana: (1990), *El escepticismo filosófico y su significación*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Van Cleve, J., (1984), “Reliability, Justification, and the Problem of Induction”, en FRENCH P., UEHLING T., y WEUSTEIN I-L, (eds.), *Midwest Studies in Philosophy 10*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Wallis, Charles, (1994), "Truth-Ratios, Process, Task, and Knowledge", en *Synthese*,  
98, págs. 243- 269.

Wittgenstein, Ludwig, (1969), (ed. bilingüe alemán-castellano, 1988): *Sobre la Certeza*,  
Barcelona, Gedisa.