

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**El problema del valor del conocimiento en la
epistemología contemporánea**

Tesis
que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía
presenta:
Diego Andrés Acosta Bourne

México D.F.

Septiembre 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Agradecimientos	(p. 3)
Introducción	(p. 4)
Capítulo 1: El planteamiento del problema del valor del conocimiento	(p. 11)
1. <i>El problema del Menón</i>	(p. 12)
2. <i>El problema contemporáneo del valor del conocimiento</i>	(p. 18)
2.1. El planteamiento 'formal' del problema del valor	(p. 21)
2.2. Algunas críticas al planteamiento 'formal'	(p. 26)
2.3. El planteamiento meta-epistemológico	(p. 30)
Capítulo 2: La respuesta del fiabilismo de los procesos al problema del valor del conocimiento	(p. 37)
1. <i>La noción de conocimiento del fiabilismo de los procesos</i>	(p. 41)
2. <i>El problema de la absorción del valor</i>	(p. 50)
3. <i>Las respuestas de Goldman y de Olsson al problema del valor del conocimiento</i>	(p. 55)
4. <i>Una evaluación de las respuestas fiabilistas</i>	(p. 63)
Capítulo 3: La respuesta de Linda Zagzebski al problema del valor del conocimiento	(p. 71)
1. <i>La noción de virtud de Linda Zagzebski</i>	(p. 73)
2. <i>La noción de justificación y de conocimiento de Linda Zagzebski</i>	(p. 80)
3. <i>La solución de Zagzebski al problema del valor del conocimiento</i>	(p. 86)
4. <i>Una evaluación de la respuesta de Linda Zagzebski</i>	(p. 92)
Conclusiones	(p. 102)
1. <i>Un recuento general de la investigación</i>	(p. 102)
2. <i>Ideas para una posible solución al problema del valor del conocimiento</i>	(p. 105)
Bibliografía	(p. 116)

AGRADECIMIENTOS

El trabajo que a continuación presento es el fruto de varias circunstancias. En primer lugar, me gustaría agradecer a la Dra. Margarita M. Valdés por la dedicación que me ha brindado en estos últimos dos años; su ayuda no sólo ha sido imprescindible para realizar este trabajo, sino para mi formación en general.

En segundo lugar, me gustaría también agradecer a mis padres, Luis Ángel Acosta y Frances Bourne; mis hermanas, Mariana y Natalia Acosta; mi novia, Mariana Gonzales; y a todos mis amigos que discutieron este trabajo conmigo. Todos ellos han jugado un papel fundamental en la elaboración de esta tesis y sin su ayuda me hubiera sido imposible terminarla.

Asimismo, me gustaría agradecer también a todos los lectores que hayan leído atentamente este trabajo. En especial, me gustaría agradecer al Dr. Miguel Ángel Fernández, quien no sólo ha jugado un papel activo en la elaboración de esta tesis sino que también me ha permitido aprender mucho acerca de la labor del filósofo y de epistemología en general.

Por último, quisiera también agradecer al seminario de “Epistemología y Valoración” y el Programa de Apoyo para Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM por haberme brindado el apoyo económico necesario para la elaboración de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

Es por lo general aceptado que la epistemología es una disciplina normativa en al menos un sentido. Si bien es debatible el hecho de si la epistemología se ha de encargar o no de guiar o mejorar nuestra actividad cognitiva, la epistemología es indudablemente una disciplina normativa en tanto que tiene por principio que ocuparse de esclarecer conceptos normativos tales como los de 'creencia correcta', 'creencia justificada' o 'conocimiento'.¹ A diferencia de los términos meramente descriptivos de las ciencias naturales, estos conceptos son términos normativos en tanto que califican de manera positiva ciertos estados epistémicos. Decir que una creencia es correcta, está justificada o constituye conocimiento es decir algo positivo acerca de ella; más aún, si una creencia está epistémicamente justificada, entonces nos comprometemos con la idea de que *debemos* creer en ella o de que, al menos, es *permisible* creerla. Por el contrario, si una creencia no está justificada, entonces tenemos la convicción de que no *deberíamos* creerla. De esta manera, se ha dicho que, al igual que la ética normativa tiene la tarea de establecer las condiciones bajo las que nuestros actos y decisiones están justificados desde un punto de vista moral, la epistemología tiene la tarea de identificar y analizar las condiciones bajo las cuales nuestras creencias son correctas o están justificadas desde un punto de vista epistémico.² Pero, ¿cuál es la fuente de la normatividad

¹ Véase, Alvin I. Goldman (1986), pp. 2-3.

² Véase, Jeawgon Kim (1998), p. 82.

epistémica? Es decir, ¿cuál es la base sobre la que construimos nuestras evaluaciones de las creencias en esa disciplina?

Una manera factible de explicar la naturaleza de los conceptos normativos de la epistemología es en términos teleológicos.³ De acuerdo con este punto de vista, todas las evaluaciones que hacemos en nuestras vidas, las hacemos en relación con la manera en que el objeto evaluado se relaciona con algún (o algunos) de los valor(es) fundamental(es) dentro de esa área. Por ejemplo, en el arte, los deportes o la política, siempre que hacemos alguna evaluación, la hacemos -según esa concepción- con respecto a la manera en que el objeto o la acción evaluada se relacionan con algún valor ulterior de cada uno de esos ámbitos. Lo único que cambia en cada una de esas áreas son los valores que se toman en cuenta. Así, cuando evaluamos un pase o una atajada de un portero en el fútbol, los evaluamos positivamente porque creemos que son conducentes a la victoria en un partido. De igual manera, cuando decimos que una creencia es correcta, está justificada o constituye conocimiento, la evaluamos positivamente desde un punto de vista epistémico porque creemos que está relacionada con algún (o algunos) de los valor(es) fundamental(es) de la epistemología. Pero, ¿qué es un valor epistémico y cuáles son los valores epistémicos fundamentales?

El intento general de explicar la naturaleza normativa de la epistemología en términos de los valores fundamentales de esta disciplina ha llevado, entre otras razones, a una gran cantidad de filósofos a interesarse actualmente por el tema de los valores epistémicos. De acuerdo con esta nueva tendencia a la que Wayne Riggs

³ Véase, por ejemplo, Alvin Goldman (1986); Ernesto Sosa (2007 Cap. 4).

(2008) ha bautizado como ‘el giro del valor en la epistemología’,⁴ las cuestiones acerca de valores epistémicos no son para nada temas periféricos de esta disciplina, sino que habrán de ocupar un lugar central de la misma. La epistemología, según esta nueva tendencia, es una disciplina que habrá de estudiar todo lo relacionado con la *exploración* que llevamos acabo de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.⁵ Claramente, esta *exploración* la realizamos mediante estados cognitivos tales como el conocimiento y la creencia justificada y, por ello, se cree esencial que se sigan investigando la naturaleza y la extensión de esos conceptos, tal y como lo ha hecho tradicionalmente la epistemología. No obstante, en esta *exploración* también encontramos distintos bienes y valores y, por ello, no es posible dejar de lado, según esta nueva tendencia, el estudio de su naturaleza.

Uno de los primeros problemas a los que se ha enfrentado ‘el giro del valor en epistemología’ es el de establecer un criterio adecuado para diferenciar los valores epistémicos de otros tipos de valores.⁶ Sin ahondar mucho en los problemas filosóficos acerca del discurso de los valores en general, creo que podemos caracterizar, junto con Wayne Riggs (2008), los valores epistémicos como todas aquellas propiedades que hacen deseable, epistémicamente hablando, a un objeto y constituyen, por lo tanto, razones adecuadas para adquirir (o mantener) dicho objeto.⁷ En el caso de las creencias, los valores epistémicos son, por

⁴ Véase, Riggs, Wayne (2008), p. 1

⁵ Véase, Ward E. Jones (2010), p. 139.

⁶ El debate general acerca de la distinción entre valores puramente epistémicos y otro tipo de valores no es exclusiva del ‘giro del valor en epistemología’. En particular, podemos encontrar rastros de este debate en los escritos de W.K. Clifford (1887) y Williams James (1923). Recientemente, otros autores también lo han tocado. Véase, Stephen Stich, (1993) y Nishi Shah (2006).

⁷ Wayne Riggs (2008).

consiguiente, aquellas propiedades que hacen deseable, epistémicamente hablando, a una creencia y constituyen, por lo tanto, razones adecuadas para adquirir (o mantener) dicha creencia. Ahora bien, una creencia puede ejemplificar o producir un amplio rango de valores o estados deseables que podrían ser vistos como distintas razones para creer en ellas. Por un lado, una creencia puede tener la cualidad de ser coherente con el sistema de nuestras creencias anteriores, o de ser verdadera, estar justificada o constituir conocimiento. Pero, además de esto, una creencia puede también, por el otro lado, tener otro tipo de cualidades. Por ejemplo, una creencia puede hacernos más felices, facilitarnos realizar nuestros deseos o hacernos pertenecer a un grupo social al compartir las mismas opiniones que los otros. A primera vista, la mayoría de nosotros estaríamos de acuerdo en distinguir estos dos tipos de cualidades; sólo las primeras de ellas, diríamos, son cualidades valiosas desde un punto de vista propiamente epistémico. Sin embargo, ¿cuáles son las bases sobre las que habremos de distinguir ambos tipos de valores?

Según una de las concepciones más aceptadas en la epistemología analítica contemporánea – el *veritismo*–, la principal distinción entre los valores epistémicos y los demás tipos de valores radica en su relación con la verdad.⁸ De acuerdo con esta tesis, la verdad es el único valor fundamental de nuestras creencias y, por ello, sólo la verdad o aquellos otros valores que están relacionados de alguna manera con la verdad son razones *epistémicamente* apropiadas para creer algo. La ventaja principal de esta tesis es la de delimitar de manera sencilla a la epistemología de las demás disciplinas normativas filosóficas. Sin embargo, el veritismo no está completamente exento de dificultades; específicamente plantea dos problemas. El

⁸ Véase, por ejemplo, Goldman, Alvin I. (1986).

primero de estos problemas tiene que ver con el valor de la verdad y cómo es que habremos de concebirlo; esto es, con las preguntas acerca de por qué habremos de considerar a la verdad como un valor epistémico fundamental, cuál es su relación con otro tipo de valores y qué significa específicamente decir que valoramos la verdad.⁹ En segundo lugar, está también el llamado problema del valor del conocimiento. Tal como se ha formulado algunas veces, éste es un problema que surge a partir de la colisión entre la tesis central del veritismo y la intuición pre-teórica que casi todos nosotros compartimos a efecto de que el conocimiento es un estado epistémico valioso y que su valor ha de exceder al de las meras creencias verdaderas.¹⁰ Si la tesis del veritismo fuese correcta y la verdad fuese el único valor epistémico fundamental, entonces no parecería haber ninguna razón por la cual habremos de preferir el conocimiento sobre las meras creencias verdaderas. Y esto genera, a su vez, el problema de *i*) establecer si el conocimiento es o no más valioso que las meras creencias verdaderas y *ii*) explicar el valor adicional que aporta el conocimiento (si es que realmente aporta alguno).¹¹

Teniendo, pues, como meta principal poder contribuir a este debate contemporáneo acerca de valores epistémicos, en la presente tesis trataré el problema del valor del conocimiento con el doble objetivo de *i*) establecer en qué consiste específicamente tal problema y *ii*) revisar dos de las soluciones más

⁹ Véase, entre otros, Marian David (2001 y 2005); Michael R. DePaul (2001); Jonathan Kvanvig (2005); Catherine Elgin (2004); Michael P. Lynch (2010); Stephen R. Grimm (2010); y Berit Brogaard (2010).

¹⁰ Véase, Michael DePaul (2001), pp. 174-175.

¹¹ Véase, entre otros, Ward E. Jones (1997); Linda Zagzebski (1996, 2000 y 2003); Jonathan Kvanvig (1998, 2003); Marian David (2001); Michael DePaul (2001); Wayne Riggs (2002); Ernesto Sosa (2001 y 2003), Duncan Pritchard (2007a, 2007b); A. Millar, A. Haddock y D. Pritchard (2010a); y Alvin I. Goldman y Erik Olsson (2010).

importantes que se han ofrecido recientemente al mismo para así determinar si son o no soluciones adecuadas a ese problema.

Con esto en mente, en el *capítulo 1*, analizaré tanto el planteamiento original del problema que encontramos expresado en el diálogo platónico *Menón* como dos de las distintas maneras en que se ha replanteado el problema del valor del conocimiento en la epistemología contemporánea. Al final de ese mismo capítulo, argumentaré a favor de un planteamiento específico de tal problema, el cual llamaré “el planteamiento meta-epistemológico del problema del valor del conocimiento”.

Luego, en el *capítulo 2*, revisaré las respuestas que ofrecen Alvin I. Goldman y Erick Olsson (2010) al problema del valor del conocimiento desde la perspectiva del fiabilismo de los procesos. Para ello, expondré brevemente en qué consisten específicamente tales respuestas así como la noción de conocimiento de dicha teoría y las dificultades iniciales que se le presentan a la hora de intentar explicar el valor adicional del conocimiento. Al final de ese capítulo, hago una breve evaluación de esas respuestas y doy las razones por las que ellas sólo son parcialmente adecuadas.

Después, en el *capítulo 3*, revisaré también la respuesta que ofrece Linda Zagzebski (2000 y 2003) al problema del valor del conocimiento desde la perspectiva de su propia teoría de las virtudes epistémicas. Luego de examinar tanto la elucidación que Zagzebski nos ofrece de los términos normativos de la epistemología como su propia respuesta al problema, daré las razones por las que dicha respuesta tampoco logra resolver completamente el problema del valor del conocimiento.

Por último, en la sección de conclusiones finales, intentaré ofrecer lo que considero que podría ser una respuesta que apunta en la dirección adecuada al problema estudiado, tomando, para ello, algunas ideas de Edward Craig (1990) y de Miranda Fricker (2009).

CAPÍTULO 1

El planteamiento del problema del valor del conocimiento

Introducción

Es común pensar que el conocimiento es un estado epistémico valioso. La mayoría de nosotros no sólo estaría de acuerdo con G. E Moore cuando afirma que el conocimiento es un elemento absolutamente esencial de los más altos bienes,¹² sino que incluso estaríamos dispuestos a pensar que el conocimiento es uno de los bienes más altos que tenemos a la mano. Valoramos tanto los procesos de adquisición de conocimiento como el progreso en la ciencia, la erudición y la opinión fundamentada de expertos en cualquier aspecto de nuestra vida diaria. Por ello, no es trivial preguntarnos qué es lo que hace al conocimiento valioso. Sin embargo, para poder decir por qué el conocimiento es un estado epistémico valioso, tenemos como mínimo que contestar qué es lo que hace al conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera o que la mera creencia verdadera justificada, y esto es algo que no resulta para nada fácil.

El hecho de que sea muy difícil entender qué es lo que hace al conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera o que la mera creencia verdadera justificada ha llevado a muchos filósofos a interesarse en los últimos diez años por el llamado *problema del valor del conocimiento*. Desde muy distintos puntos de vista, muchos autores han querido resolver ese problema en la literatura epistemológica contemporánea. Pero ¿en qué consiste específicamente el problema

¹² G. E. Moore. (1997), p: 283.

del valor del conocimiento? El objetivo principal de este capítulo es el de responder esta última pregunta. Para ello, en la sección 1, revisaré la manera en que encontramos planteado el problema por primera vez en el diálogo platónico *Menón*. Luego, en la sección 2, revisaré una de las maneras en que se ha vuelto a plantear el problema en la epistemología analítica contemporánea y las razones por las que distintos filósofos lo han querido plantear de esa manera. Y, por último, presentaré una serie de objeciones a esa manera de plantearlo y lo que para mí es una forma mucho más adecuada de plantear el problema del valor del conocimiento en términos epistemológicos contemporáneos.

1. El problema del *Menón*

Tal como se ha planteado el problema del valor del conocimiento en la actualidad, éste no es más que una versión más de un problema que ya había planteado Platón en el *Menón*. En ese diálogo, Platón se pregunta por primera vez en la historia de la filosofía por el valor del conocimiento dentro del marco de su discusión acerca de la naturaleza y transmisión de la virtud. Tal como plantea Sócrates en ese diálogo, no hay ninguna razón por la que deberíamos pensar que únicamente el conocimiento nos guía correctamente en nuestras vidas. Tanto la recta opinión como el conocimiento, nos dice Sócrates, nos aseguran la misma probabilidad de éxito en nuestras acciones. No obstante, si esto es así, “¿por qué habremos de valorar más el conocimiento que la recta opinión y en qué difieren el uno de la otra?” (97d). A lo largo de la historia de la filosofía, la epistemología se ha encargado principalmente de contestar la segunda parte de esa pregunta. Recientemente, sin embargo, muchos filósofos han volteado a ver la otra parte de esa pregunta y han querido

responder a ella desde el marco de la epistemología analítica contemporánea. A continuación examinaré qué presupone la pregunta que Platón se plantea en el *Menón* y en qué radica el problema filosófico que esa pregunta genera.

Tal como se ha afirmado innumerables veces, es un hecho que valoramos las creencias verdaderas ya sea instrumentalmente o por lo que ellas son en sí mismas.¹³ Sin embargo, es también un hecho que la mayoría de nosotros valoramos además al conocimiento por encima de las creencias verdaderas o incluso por encima de las creencias verdaderas justificadas;¹⁴ un número importante de consideraciones nos permiten dar cuenta de ello. En primer lugar, resulta indudable que lo que ha motivado la enorme cantidad de trabajo filosófico que se ha hecho alrededor del conocimiento es el gran valor que le damos.¹⁵ Debido a que nos interesan considerablemente las cuestiones de si poseemos o no conocimiento y qué tipo de cosas son las que podemos conocer, la epistemología ha centrado tradicionalmente su investigación en el conocimiento y sus límites. En segundo lugar, es notable nuestra predisposición a buscar más a las personas que conocen que a las que meramente tienen creencias verdaderas o creencias verdaderas

¹³ Para una discusión detallada del valor de las creencias verdaderas véase: Jonathan Kvanvig (2003 Cap. 3), Michael P. Lynch (2010), Stephen R. Grimm (2010).

¹⁴ Digo aquí que esto es algo que hacemos la mayoría de nosotros porque hay algunos autores que piensan lo contrario. Para empezar, existen algunos autores que piensan que el conocimiento no es más que una mera creencia verdadera y, por ello, no puede ser más valioso que ésta (véase, Crispin Sartwell, (1992)) Pero, además de ellos existen también aquellos que no creen que el conocimiento es más valioso que la creencia verdadera (Cf. Stich (1990), pp. 122-123) o que piensan que el conocimiento no siempre es más valioso que la creencia verdadera (véase, Jason Baher, (2010) y Alvin Goldman y Erik Olsson (2010)). Por último, algunos filósofos también han argumentado que, si bien nuestra intuición pre-teórica supone que el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas, ella no supone que el conocimiento sea más valioso que las meras creencias verdaderas justificadas (véase, John Greco (2010)).

¹⁵ Véase, A. Millar, A. Haddock y D. Pritchard (2010), p. 10.

justificadas.¹⁶ Si bien podemos estar seguros de que alguien, en una ocasión, ha adivinado correctamente, siempre confiaremos más en aquella persona que, mediante un procedimiento epistémico adecuado, obtenga conocimiento que en otra que meramente adivina. Y lo más importante es que cada uno de nosotros vamos a preferir, cuando tenemos interés por algo, conocerlo que tener una mera creencia verdadera o una mera creencia verdadera justificada sobre ese algo.¹⁷

Pero, ¿por qué habremos de valorar el conocimiento?; esto es, ¿cuáles son las razones que tenemos para pensar que el conocimiento es un estado epistémico valioso y que su valor excede el valor de las meras creencias verdaderas o el de las meras creencias verdaderas justificadas?

Tal como señala Jonathan Kvanvig (2003), existen, por lo menos, dos tipos de respuestas a la pregunta de por qué es valioso el conocimiento.¹⁸ Por un lado, podemos intentar explicar el valor del conocimiento a partir de su conexión con algo lógicamente distinto a él. Por el otro, podemos intentar explicar el valor del conocimiento a partir del valor de sus partes constituyentes o de algún otro valor intrínseco a él. Si tratamos de contestar esa pregunta de la primera manera, le atribuiremos entonces al conocimiento un *valor extrínseco o derivado*.¹⁹ En

¹⁶ Véase, Ward E. Jones (1998), p. 424.

¹⁷ Por ejemplo, si yo estoy averiguando las razones por las que se descompuso mi automóvil, prefiero saber por qué se descompuso mi automóvil que meramente tener una creencia verdadera o una mera creencia verdadera justificada respecto a esa misma cuestión.

¹⁸ Véase, Jonathan Kvanvig (2003), p. 1.

¹⁹ Una cosa posee un valor *extrínseco* o *derivado* cuando su valor depende de (o 'sobreviene en') propiedades relacionales del objeto; esto es, propiedades no-intrínsecas. Tradicionalmente se ha confundido este tipo de valor con el valor *instrumental*. Un valor instrumental es el tipo de valor que un objeto posee debido a que tiende a producir, o es un medio adecuado para producir, algo con valor ulterior. En este sentido, un valor *instrumental* es un valor *extrínseco* o *derivado*. Sin embargo, existen otro tipo de valores *extrínsecos* o *derivados* que no son *instrumentales*. Por ejemplo, es común hablar también de valores *teleológicos*, valores *contributivos* o de valores *indicativos*. Un valor *teleológico* es aquel que posee un objeto al estar 'dirigido a' algo más con valor

cambio, si contestamos esa respuesta de la segunda manera, le atribuiremos un *valor intrínseco*.²⁰ Ahora bien, según sea el tipo de persona a la que le preguntemos por qué es el conocimiento valioso, recibiremos distintas respuestas. Si le hacemos esa pregunta a algún filósofo o académico en general, es probable que nos conteste con una respuesta del segundo tipo; pero si le hacemos esa misma pregunta a cualquier otra persona, lo más probable es que nos conteste con una respuesta del primer tipo. Y es que, lo más ordinario sería pensar que el conocimiento es valioso debido principalmente a la utilidad práctica que tiene en nuestras vidas. Llamemos a este tipo de respuesta una *respuesta pragmatista* a la pregunta por el valor del conocimiento.

En su libro *Creer, saber, conocer*,²¹ Luis Villoro da una respuesta pragmatista a la pregunta por el valor del conocimiento y sostiene que el conocimiento tiene siempre un interés instrumental. Lo que nos hace valorar al conocimiento, según Villoro, no es tanto el amor por el propio saber, sino la necesidad de alcanzar con él otros fines.²² Así, según Villoro, son dos los intereses específicos que nos mueven a conocer: i) el interés de alcanzar los diversos fines

ulterior (como la intenciones moralmente adecuadas). A su vez, un valor *contributivo* es aquel que un objeto posee en virtud de ser una parte necesaria de un todo mayor que tiene un valor ulterior (como las vajillas de una colección de porcelana china). Por último, un valor *indicativo* es aquel que posee un objeto en virtud de indicar la existencia o posesión de alguna otra cosa de valor. Véase, Wlodek Rabinowicz y Toni Ronnow-Rasmuse (2000) y Wayne Riggs, (2008).

²⁰ A diferencia de las cosas que poseen un valor *extrínseco* o *derivado*, una cosa posee un valor intrínseco cuando su valor depende de (o 'sobreviene en') propiedades intrínsecas del objeto; esto es, propiedades del objeto no-relacionales. Se suele confundir este tipo de valores con los valores *finales*. Sin embargo, es importante hacer una distinción entre ambos. Un objeto posee un valor *intrínseco* cuando tal valor depende de sus propiedades intrínsecas; en cambio, un objeto posee un valor final cuando es valorado como fin o en sí mismo. Es importante hacer esta distinción debido a que existen objetos que poseen un valor final que no es, sin embargo, intrínseco. Véase, Christine Korsgaard (1983) y Wlodek Rabinowicz y Toni Ronnow-Rasmuse (2000).

²¹ Luis Villoro (1982).

²² Véase, Luis Villoro (1982), p. 260.

prácticos que nos proponemos en nuestra vida;²³ y ii) el interés por aliviar así nuestra angustia ante la pura e inexplicada existencia;²⁴ esto es, nuestro interés por encontrarle un sentido al mundo. Si este tipo de respuesta está motivada por el primer tipo de interés, se atribuye al conocimiento un valor práctico e instrumental. Si la respuesta está motivada por el segundo tipo de interés, también tendrá un valor instrumental, pero no práctico. Sea como sea, la razón principal por la cual valoraríamos al conocimiento según estas respuestas no es por el conocimiento mismo, sino por las cosas que nos permite alcanzar.

Ahora bien, si este tipo de respuesta no nos parece sorprendente es porque hay, como bien señala Jonathan Kvanvig (2003), varias consideraciones que pueden aducirse en su favor.²⁵ En primer lugar, es común buscar el conocimiento para obtener ciertos otros beneficios. Por ello, cada vez son más las personas que invierten en su educación una gran cantidad de tiempo y dinero. Según la opinión común, tener mejores estudios nos posibilita ingresar después a un mejor trabajo u obtener mayores beneficios. Además, solemos explicar las cosas que nos salen mal debido a nuestra falta de conocimiento. Por ejemplo, cada vez que tomamos una mala decisión o cometemos algún error práctico, solemos lamentar nuestra situación diciendo algo como esto: “si tan sólo hubiera sabido más sobre estas cosas, esto no hubiera sucedido”.

No obstante, por adecuada que nos pueda parecer en un principio una respuesta *pragmatista* como la anterior, ésta tiene un grave problema. Tal como lo

²³ Véase, Luis Villoro (1982), p. 260.

²⁴ Véase, Luis Villoro (1982), p. 260.

²⁵ Jonathan Kvanvig (2003), p. 2.

plantea Platón en el *Menón*, dado que tanto el conocimiento como la mera creencia verdadera nos proporcionan el mismo éxito en nuestras acciones inmediatas, no se puede explicar el valor específico del conocimiento únicamente a partir de su utilidad práctica en el presente. Esto es, debido a que tanto el conocimiento como las creencias verdaderas son suficientes para asegurarnos el éxito en la acción inmediata, uno no puede explicar el valor específico del conocimiento a partir de su utilidad; o –para ponerlo en las propias palabras de Platón– si sólo nos fijamos en su utilidad práctica, no podremos explicar “por qué el conocimiento ha de ser mucho máspreciado que la recta opinión [...]”.²⁶

Al inicio del *Menón*, Sócrates está convencido de que sólo aquel que posee el conocimiento habrá de guiarse bien en esta vida. Por ello, en un principio, Sócrates no sólo sostiene que el conocimiento es fundamental para que nuestras acciones resulten ser moralmente buenas, sino que también sostiene que únicamente los hombres que poseen conocimiento pueden alcanzar los fines prácticos que se proponen en sus vidas.²⁷ Sin embargo, si bien esto es lo que Sócrates establece al inicio del diálogo, una vez que su discusión con Menón hubo transcurrido, él admite su equivocación, pues se da cuenta de que no sólo ‘los sabios’ pueden guiarse correctamente en sus vidas, sino que también todo aquel que tenga la misma opinión que el sabio, podrá guiarse con igual éxito. En el ejemplo de Sócrates, es tan buena guía la persona que sabe cuál es el camino correcto a Larissa como aquél que meramente tiene una opinión correcta respecto a ese camino. Aunque el que sabe difiere del que tiene una recta opinión en cuanto a su

²⁶ Platón (2008), 97d.

²⁷ Platón (2008), 87d-89a.

seguridad, ambos habrán de llegar a Larissa. Así, lo que Sócrates nos viene a decir con gran claridad es que tanto la 'opinión verdadera' como el conocimiento son igualmente útiles como guías para la acción y, por ello, nunca podremos dar cuenta del valor específico del conocimiento a partir de su utilidad.

Ahora bien, más allá del rechazo que Sócrates hace de la explicación pragmatista del valor del conocimiento, lo que resulta importante rescatar aquí son las razones por las que él rechaza esta explicación y el problema que esto plantea. Tal como venimos de observar, la razón principal por la que Sócrates rechaza ese tipo de respuesta es porque no nos permite explicar por qué es el conocimiento más valioso que la creencia verdadera. Por ello, no es que Sócrates niegue el hecho de que la explicación pragmatista nos permita decir por qué es el conocimiento generalmente valioso, sino que critica esta explicación porque no nos permite especificar de qué manera el conocimiento es más valioso que la creencia verdadera. Y, dado que nuestra intuición inicial respecto el valor del conocimiento es que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera o que la mera creencia verdadera justificada, Sócrates pone de relieve la dificultad de explicar adecuadamente por qué es esto así; esto es, ¿cuál es el valor específico del conocimiento?

2.- El planteamiento contemporáneo del problema del valor del conocimiento

El conocimiento ha sido siempre un tema central de la filosofía. Basta con recordar a Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Hume o Kant, para constatar el gran interés que han suscitado los temas de la naturaleza, los orígenes y los límites del

conocimiento humano. No obstante, en contraste con el gran interés que han suscitado estos temas, ninguno de estos autores, excepto Platón, discutió el tema del valor del conocimiento. Quizás esto se deba a que ninguno de ellos creyó necesario poner en duda ni justificar la intuición pre-teórica que, como vimos en la sección anterior, casi todos compartimos respecto el valor del conocimiento. Sin embargo, tal como hemos intentado mostrar, es sumamente difícil dar cuenta de dicha intuición y, por ello, se ha vuelto a plantear el problema del *Menón* en la epistemología contemporánea.

Aunque resulta difícil decir exactamente por qué ha renacido dentro de la epistemología analítica contemporánea el interés por el problema del valor del conocimiento, creo que se pueden señalar, junto con Duncan Pritchard (2007a), varias razones de este fenómeno.²⁸ La primera se debe, como ya vimos, al redescubrimiento del problema del *Menón* y la comprensión de la dificultad que supone explicar el valor adicional del conocimiento sobre el de las meras creencias verdaderas.²⁹ En segundo lugar, este nuevo interés por la discusión del valor del conocimiento se debe también a la idea compartida por muchos filósofos contemporáneos de que muy pocas (o ninguna) de las teorías actuales del conocimiento son capaces de explicar su valor epistémico distintivo.³⁰ Y, por último, este nuevo interés por el problema del valor del conocimiento se debe también a la sospecha de que tal vez no sea el conocimiento aquello que posea un

²⁸ Véase, Duncan Pritchard (2007a), p.1.

²⁹ Véase, Jonathan Kvanvig (1998, 2003).

³⁰ Véase, Mark Kaplan (1985), Edward Craig (1990), Linda Zagzebski, (2000 y 2003) y Timothy Williamson (2000).

valor epistémico distintivo y que, por lo tanto, sea necesario estudiar otros estados epistémicos que sí poseen tal valor, tales como el ‘entendimiento’ o la ‘sabiduría’.³¹

Ahora bien, aun si se comparten algunas de las motivaciones que acabamos de mencionar, no hay, sin embargo, un acuerdo general entre los autores que han discutido el problema del valor del conocimiento en la actualidad con respecto a los términos en que habrá de formularse ese mismo problema. Si bien casi todos ellos parten de la manera en que Platón formula por primera vez el problema en el *Menón*, hay dos maneras distintas en que se han interpretado los términos en que debe plantearse el problema y lo que se necesita para poder resolverlo de manera adecuada. Por un lado, hay quienes plantean el problema del valor del conocimiento como un problema que se le presenta a cada uno de los distintos análisis del conocimiento y cuya solución debe ser una explicación de por qué es el conocimiento *esencialmente* valioso.³² Por el otro lado, hay quienes consideran que el problema del valor del conocimiento es un problema general de meta-epistemología que no necesariamente tiene que ser contestado desde la perspectiva de algún análisis del conocimiento en particular y cuya solución no requiere explicar por qué el conocimiento es *esencialmente* valioso.³³ Tal como veremos más adelante, hay varias razones de fondo por las que habremos de preferir este segundo planteamiento del problema sobre el primero. Sin embargo, veamos primero en lo que sigue de esta sección en qué consiste el primero de estos planteamientos, para después plantear una serie de objeciones que se le han hecho

³¹ Véase, Jonathan Kvanvig (1998, 2003), A. Millar, A. Haddock y D. Pritchard (2010a).

³² Véase, Jonathan Kvanvig (2003), John Greco (2010), Linda Zagzebski (1996, 2000 y 2003) y Wayne Riggs (2002).

³³ Véase, en especial, Ward Jones (1997), Jason Baehr (2010) y Miranda Fricker (2009).

y concluir, por último, con la revisión de la segunda manera en que se ha planteado el problema en términos meta-epistémicos.

2.1.- El planteamiento 'formal' del problema del valor del conocimiento

Tal como vimos en la sección anterior, en el *Menón*, Platón formula por primera vez el problema del valor del conocimiento como una cuestión general acerca del valor comparativo del conocimiento frente al de las meras creencias verdaderas. Puesta de manera sencilla, la pregunta que Platón plantea en ese diálogo con respecto al valor del conocimiento puede ser reconstruida como la doble cuestión de 1) si es o no el conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera y 2) cómo es que habremos de explicar el valor adicional del conocimiento frente al valor de las meras creencias verdaderas (si es que éste posee alguno).³⁴ Ahora bien, tal como lo señala Dennis Whitcomb (2010), este primer planteamiento del problema deja abiertas al menos tres cuestiones generales que se pueden interpretar, a su vez, de distintas maneras.³⁵ En primer lugar, está la cuestión acerca del *tipo* de valor que se encuentra contenido en el problema; es decir, la cuestión de si el problema tiene que resolverse únicamente explicando por qué es el conocimiento *epistémicamente* más valioso que la mera creencia verdadera o si también puede resolverse explicando por qué es el conocimiento *pragmática* o *moralmente* más valioso que la mera creencia verdadera. En segundo lugar, está también la cuestión acerca de qué es precisamente lo que evaluamos cuando decimos que el conocimiento es un estado epistémico valioso; esto es, la cuestión

³⁴ Véase, Platón, (2008), 97d.

³⁵ Véase, Dennis Whitcomb (2010), pp. 3-4.

acerca de si el problema del valor del conocimiento es un problema acerca del valor del estado general en el que nos encontramos cuando conocemos o acerca del valor de una creencia verdadera que es a su vez conocimiento o acerca del valor de contar con el concepto mismo de conocimiento. Y, por último, está también la cuestión acerca de qué es lo que se requiere precisamente para contestar el problema; esto es, la cuestión acerca de si el problema del valor del conocimiento se puede resolver con una explicación de por qué es el conocimiento *generalmente* más valioso que la mera creencia verdadera o si se requiere explicar por qué es el conocimiento *esencialmente* más valioso que la mera creencia verdadera.

De acuerdo con la primera manera en que se ha planteado el problema del valor del conocimiento en la actualidad, se trata de un problema que se le presenta a cada una de las distintas concepciones del conocimiento en tanto que plantea el problema del valor como un requisito formal de toda concepción del conocimiento.³⁶ Al igual que en el *Menón*, el problema surge, según este primer planteamiento, de nuestra intuición pre-teórica a efecto de que el conocimiento es un estado epistémico valioso y de que su valor ha de exceder el valor de las meras creencias verdaderas. Pero, a diferencia del *Menón*, este problema no es, según este planteamiento, un problema epistemológico general, sino que es estrictamente un problema que se le plantea a cada uno de los distintos análisis del conocimiento y algo que puede contar como criterio de adecuación de tales análisis. De esta manera, por ejemplo, en su libro *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* (2003), Jonathan Kvanvig no solo argumenta a favor de la

³⁶ Véase, en especial, Linda Zagzebski (2000 y 2003), Wayne Riggs (2002) y Jonathan Kvanvig (2003).

importancia que tiene la cuestión del valor del conocimiento frente a la de su naturaleza, sino que también nos dice que ambas cuestiones están íntimamente relacionadas.³⁷ De acuerdo con Kvanvig, “una explicación de la naturaleza del conocimiento que sea incompatible con una explicación adecuada de su valor será tan problemática como un explicación de su valor que asumiese una concepción inadecuada de su naturaleza.”³⁸ Y, de igual manera, en su ensayo “Reliability and the Value of Knowledge” (2002), Wayne Riggs dice explícitamente que el principio según el cual “el conocimiento es *siempre* más valioso que la (mera) creencia verdadera” tiene como corolario la condición de adecuación según la cual “toda teoría completa del conocimiento tiene que implicar (o, preferiblemente, explicar) tal principio”.³⁹

Ahora bien, al plantear el problema del valor del conocimiento como un problema que se le presenta a cada uno de los distintos análisis del mismo, esta primera manera de replantear el problema del *Menón* se distingue de otras posibles maneras en que también se ha replanteado el problema en la actualidad porque interpreta de cierta manera por lo menos dos de las cuestiones que el planteamiento del *Menón* deja abiertas. En primer lugar, exige que se conteste el problema explicando por qué es el conocimiento *esencialmente* más valioso que las meras creencias verdaderas. En segundo lugar, asume también que aquello que habremos de evaluar son las creencias verdaderas que constituyen conocimiento y

³⁷ Véase, Jonathan Kvanvig (2003), p. xi.

³⁸ Jonathan Kvanvig (2003), p. xi.

³⁹ Véase, Wayne Riggs (2002), pp. 79-80. Linda Zagzebski (2000 y 2003) comparte en general estas afirmaciones de Wayne Riggs (2002).

no el valor del estado integral en el que nos encontramos cuando poseemos conocimiento o el valor del concepto mismo del conocimiento.

La razón por la que este planteamiento del problema implica estos dos puntos en particular se debe a la manera específica en que lo concibe. En primer lugar, el hecho de que este planteamiento del problema exija que responda con una explicación de por qué es el conocimiento *esencialmente* más valioso que las meras creencias verdaderas (o que las meras creencias verdaderas justificadas) es una consecuencia del supuesto de que se debe resolver el problema mediante un análisis adecuado del conocimiento. Este análisis tiene que identificar las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento. Por ello, si la solución al problema del valor del conocimiento debe provenir de un análisis en particular, ésta deberá ser una solución que explique el valor del conocimiento a partir del valor que aportan cada una de las condiciones necesarias y suficientes del mismo y, por ello, deberá decir por qué es el conocimiento *esencialmente* más valioso que las meras creencias verdaderas (o que las meras creencias verdaderas justificadas). En segundo lugar, el hecho de que este planteamiento del problema se enfoque específicamente en el valor adicional que puedan tener las creencias verdaderas que constituyen conocimiento y no, por ejemplo, en el valor del estado integral en el cual nos encontramos cuando conocemos, es también una consecuencia del mismo supuesto de que se debe resolver el problema a partir de un análisis adecuado del mismo. Estos análisis coinciden generalmente en ver a la creencia verdadera como uno de los elementos constitutivos del conocimiento.⁴⁰ Por ello, si

⁴⁰ Una excepción obvia a esto es la concepción del conocimiento de Timothy Williamson. Véase, Timothy Williamson (2000).

planteamos el problema del valor como un problema específico para los distintos análisis del conocimiento, el problema se reduce a identificar el valor adicional que le aportan a la mera creencia verdadera los otros elementos que se identifiquen en cada uno de esos análisis como condiciones adicionales del mismo.

Ahora bien, aunque este primer planteamiento del problema del valor –el cual llamaré, siguiendo a Jason Baehr (2010), como el planteamiento ‘formal’ del mismo- resulta a primera vista natural e inofensivo, el hecho que se haya caracterizado así por la gran mayoría de los filósofos interesados en el tema, ha tenido graves repercusiones. Como consecuencia de este planteamiento del problema, el debate contemporáneo acerca del valor del conocimiento se ha cristalizado en una forma sumamente específica.⁴¹ Por un lado, los requerimientos que esta forma de plantear el problema le hace a toda posible solución ha llevado a filósofos como Jonathan Kvanvig a un escepticismo general respecto el valor del conocimiento.⁴² Por el otro lado, esta forma de plantear el problema ha hecho del mismo un reto específico para las distintas teorías del conocimiento y ha convertido el debate acerca del valor del conocimiento en lo que Miranda Fricker (2009) describe como una especie de partido de fútbol de la epistemología contemporánea en donde los filósofos que se han interesado por la discusión la ven principalmente como un reto y una oportunidad para defender su propio análisis del conocimiento frente al de los demás. Sin embargo, ¿por qué hemos de replantear el problema del *Menón* en esos términos? Tal como trataré de argumentar a continuación, no parece haber, en realidad, ninguna razón de fondo

⁴¹ Véase, Miranda Fricker (2009), p. 122-123.

⁴² Véase, Jonathan Kvanvig (2003).

para considerar que el problema del valor del conocimiento es un problema que se le plantea específicamente a cada una de las distintas teorías del conocimiento. De hecho, existen dos problemas en particular por los que no deberíamos plantear el problema en estos términos.

2.2.- Algunas críticas al planteamiento 'formal'

La primera objeción que se le ha hecho al planteamiento 'formal' del problema del valor del conocimiento que acabamos de revisar es que simplemente no parece que tengamos la intuición pre-teórica de que el conocimiento es *siempre* más valioso que las meras creencias verdaderas. Tal como señala Jason Baehr (2010), para que la intuición pre-teórica que supuestamente motiva el problema del valor del conocimiento (como un problema que se le presenta específicamente a cada uno de los distintos análisis del mismo) pueda, en realidad, motivarlo, ésta tendría que poseer, como mínimo, dos características en particular.⁴³ Por un lado, debería ser una intuición que en realidad todos tenemos y compartimos de manera pre-teórica.⁴⁴ Por el otro, debería ser también una intuición cuyo contenido fuese un juicio universal acerca del valor del conocimiento; esto es, debería ser una intuición a efecto de que el conocimiento es *siempre* o *esencialmente* más valioso que la mera creencia verdadera (o cualquiera de sus partes constituyentes).⁴⁵ Tal como he

⁴³ Véase, Jason Baehr (2010), pp. 44-46.

⁴⁴ Véase, Jason Baehr (2010), pp. 44-45.

⁴⁵ Véase Jason Baehr (2010), p. 45. Además de las dos características que hemos mencionado, Jason Baehr argumenta que nuestra intuición pre-teórica deberá ser además enteramente formal; esto es, que no puede proveernos con ninguna indicación respecto a qué es lo que hace al conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera. La razón por la que Baehr cree que nuestra intuición pre-teórica debe poseer esta tercera característica para motivar adecuadamente el problema es porque, si esto no fuera así, entonces no se podría motivar el requerimiento que se le hace a toda teoría del

argumentado en las secciones anteriores, es un hecho que en realidad tenemos una intuición pre-teórica a efecto de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera (o que la mera creencia verdadera justificada). Sin embargo, a pesar de que tengamos tal intuición, resulta sumamente debatible, como argumenta Jason Baehr (2010), que esta intuición posee la característica de tener como contenido un juicio necesario y universal acerca del valor del conocimiento.⁴⁶

Para ver por qué es esto así, consideremos qué tan verosímil sería pensar que el contenido de nuestra intuición pre-teórica es un juicio universal acerca del valor del conocimiento. Al parecer, hay algunas razones iniciales para pensar que nuestra intuición pre-teórica tiene aquellas características, ya que no tendemos a calificar nuestra aceptación de ella haciendo *explícitamente* la especificación de que el conocimiento no *siempre* es más valioso que la mera creencia verdadera.⁴⁷ Sin embargo, aun si no hacemos explícitamente esta precisión, esto no implica que el contenido de nuestra intuición sea totalmente general, pues tal contenido sería además un juicio falso.⁴⁸ Tal como argumenta Jason Baehr (2010), la razón principal por la que no podemos pensar que el conocimiento sea esencialmente más valioso que las meras creencias verdaderas es porque hay dos tipos de conocimiento que de hecho nadie creería que son más valiosos que las meras creencias verdaderas. En primer lugar, está el conocimiento de trivialidades, en donde no valoramos más el conocimiento que la creencia verdadera ya que el

conocimiento, el cual es, en esencia, un requerimiento formal. Ahora bien, a pesar de coincidir con Baehr en las primeras dos características que, según él, debe poseer nuestra intuición pre-teórica para generar adecuadamente el problema (como un problema formal), dudo que Baehr tenga razón con respecto a las razones por las que él establece esta tercera.

⁴⁶ Véase, Jason Baehr (2010), pp. 47-51.

⁴⁷ Véase, Jason Baehr (2010), p. 48.

⁴⁸ Jason Baehr (2010), pp. 48-49.

adquirir conocimiento de tales cuestiones nos llevaría a malgastar nuestras capacidades epistémicas. Y, en segundo lugar, está lo que Baehr llama conocimiento inmoral o prohibido, en donde también sería mejor tener creencias verdaderas que conocimiento, ya que el conocimiento de esas cosas nos haría incurrir en ciertas faltas éticas; por ejemplo, no consideramos que sea mejor tener conocimiento de la vida íntima de nuestro vecino que una mera creencia verdadera ya que para adquirir tal conocimiento sería necesario violar su derecho a la intimidad. Así pues, no es posible que nuestra intuición pre-teórica acerca del valor del conocimiento tenga como contenido un juicio universal acerca de su valor. Y, si esto es así, entonces no hay manera en que esta intuición pueda razonablemente interpretarse como la interpreta el planteamiento formal.

Una segunda objeción que se le ha hecho a esta manera formal de plantear el problema del valor del conocimiento es que restringe de manera injustificada el rango de posibles respuestas que se le pueden dar al problema. Tal como argumenta Miranda Fricker (2009), esta manera de plantear el problema distorsiona la pregunta original del *Menón* e imposibilita cierto tipo de respuestas que podrían resolver el problema.⁴⁹ En primer lugar, al plantear el problema del valor como un problema específico de cada uno de los distintos análisis del conocimiento, esta primera forma de concebir el problema ha llevado a los distintos autores que así lo conciben a asumir lo que Fricker llama el *Supuesto Sincrónico* acerca del valor del conocimiento, de acuerdo con el cual la cuestión acerca del valor del conocimiento tiene que ver meramente con el valor comparativo que pueda tener el conocimiento frente a las meras creencias

⁴⁹ Véase, Miranda Fricker (2009)

verdaderas en un instante dado de tiempo, sin considerar para nada la permanencia del conocimiento en el futuro u otras ventajas que éste pueda tener sobre las meras creencias verdaderas a lo largo del tiempo.⁵⁰ En segundo lugar, esta misma forma de plantear el problema ha llevado también a los distintos autores que así lo conciben a asumir lo que Fricker llama el *Supuesto Analítico* acerca del valor del conocimiento, el cual nos lleva a pensar que, cualquiera que sea el valor del conocimiento, éste deberá estar contenido en cualquiera que sea respaldo que convierte a las meras creencias verdaderas en conocimiento.⁵¹ Y, por último, esta forma de plantear el problema lleva también a los autores que así lo conciben a un último supuesto -el *Supuesto Individualista* acerca del valor del conocimiento-, el cual ha hecho que se haya confinado la atención filosófica al valor que pueda tener el conocimiento frente a las meras creencias verdaderas para un agente epistémico individual, ignorando así el posible beneficio o valor que pueda tener el conocimiento frente a las meras creencias verdaderas desde un punto de vista social.⁵²

Tal como sostiene Miranda Fricker (2009), más allá de estar completamente infundados estos supuestos, el problema con cada uno de ellos consiste en que restringen considerablemente el rango de posibles soluciones que se le pueden dar al problema del valor del conocimiento. Al confinar nuestra atención al presente, el *Supuesto Sincrónico* ha hecho que muchos autores se cierren a la posibilidad de explicar el valor del conocimiento a partir de su estabilidad temporal o a partir de

⁵⁰ Véase, Miranda Fricker (2009) pp. 127-128.

⁵¹ Véase, Miranda Fricker (2009), pp. 133-134.

⁵² Véase, Miranda Fricker (2009), pp. 136-137.

la manera en que la adquisición del conocimiento nos permita tener una mayor cantidad de creencias verdaderas en el futuro. En segundo lugar, el *Supuesto Analítico* excluye las posibles respuestas que explican el valor del conocimiento a partir de un rasgo contingente del mismo.⁵³ Y, por último, el *Supuesto Individualista* ha hecho que se excluyan posibles respuestas que expliquen el valor del conocimiento a partir de su función en la transmisión adecuada de información en una comunidad o del papel que juega en nuestro razonamiento práctico.⁵⁴ Aunque todas estas respuestas fuesen equivocadas, una formulación adecuada del problema debería dejar al menos la posibilidad de que se ofrezcan ese tipo de respuestas. Si lo anterior es correcto, entonces no debemos aceptar el planteamiento ‘formal’ del problema ya que, si lo hacemos, sesgaremos la discusión desde un comienzo.

Así pues, ya sea porque el planteamiento ‘formal’ del problema del valor del conocimiento no tiene ningún fundamento sólido o porque presupone ciertos supuestos infundados que restringen demasiado el rango de posibles respuestas que se le pueden dar al problema, será mejor buscar una segunda forma de plantear el problema del *Menón* que evite estas dos objeciones. Pero ¿cuál ha de ser ésta?

2.3.- El planteamiento meta-epistemológico del problema del valor del conocimiento

De acuerdo con lo que he intentado establecer a lo largo de este primer capítulo, es un hecho que casi todos nosotros compartimos una intuición pre-teórica respecto

⁵³ Véase, Ficker, Miranda (2009), pp. 133-134.

⁵⁴ Véase, Fricker, Miranda (2009), pp. 136-137.

el valor del conocimiento. Según esta intuición, el conocimiento es un estado epistémico valioso y su valor ha de exceder al de las meras creencias verdaderas o el de las meras creencias verdaderas justificadas. No obstante, en contra de lo que presupone el planteamiento ‘formal’ del problema del valor, he argumentado también que el contenido de esta intuición no es un juicio universal acerca de cada una de las instancias de conocimiento, sino que meramente expresa un juicio general parecido, por ejemplo, a un juicio como el de “todos los escandinavos son altos”. Obviamente, este tipo de juicios no son absolutos, sino que admiten excepciones y, por ello, esta intuición pre-teórica no respalda el planteamiento ‘formal’ del problema del valor del conocimiento. Sin embargo, la intuición sí sirve de base para plantear un problema alternativo de distinta naturaleza.

Tal como han sostenido varios de los autores que aceptan el ‘giro del valor en epistemología’, es un error concebir a esta disciplina meramente como el estudio de la naturaleza y los límites del conocimiento humano. En lugar de concebirla sólo como el estudio de la naturaleza y los límites del conocimiento humano, la epistemología habrá de ser entendida, más bien, como el estudio filosófico de todos los procesos y procedimientos involucrados en la *exploración* cognitiva de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.⁵⁵ Obviamente, en esta *exploración* nos encontraremos con distintos bienes y valores y, por ello, se tendrá que examinar la naturaleza y el rango de los distintos valores epistémicos, así como la manera en que se relacionan entre sí y con otros valores. Uno de los valores fundamentales sobre los que indiscutiblemente tiene que discurrir esta investigación es el valor de la *verdad* o el de la *creencia verdadera*. Pero recordemos que nuestra intuición

⁵⁵ Véase, Ward E. Jones (2010), p. 139.

pre-teórica acerca del valor del conocimiento nos dice que el valor de éste ha de exceder el de la creencia verdadera. El problema es que estas dos intuiciones parecen ser a primera vista lógicamente incompatibles, ya que si la verdad es el único valor epistemológico fundamental y el conocimiento implica la creencia verdadera, entonces resulta difícil explicar el problema meta-epistemológico de por qué valoramos más el conocimiento que la mera creencia verdadera.

Por lo general, podemos caracterizar a la meta-epistemología como el estudio filosófico de la epistemología; esto es, como el estudio de los fundamentos conceptuales y metodológicos de esa disciplina.⁵⁶ Aunque la distinción entre problemas epistemológicos y problemas de meta-epistemología es relativamente nueva y no hay un total acuerdo entre quienes hacen la distinción, es posible distinguir ambos tipos de cuestiones a través de toda la tradición filosófica hasta nuestros días. Como bien señala Richard Fumerton (1995), esta distinción es análoga en gran medida a la distinción más conocida entre la ética normativa y la meta-ética.⁵⁷ Así como la meta-ética se distingue de la ética normativa al estudiar los conceptos de la ética normativa, su relación con otros conceptos y los métodos apropiados para solucionar las cuestiones de esa disciplina, la meta-epistemología se distingue también de la epistemología al estudiar los conceptos de la epistemología, su relación con otros conceptos y los métodos, procedimientos y criterios apropiados para solucionar las cuestiones de esta disciplina.⁵⁸ Puesto de esta manera, el problema del valor del conocimiento es entonces un problema

⁵⁶ Véase, William P. Alston (1978), p. 275.

⁵⁷ Véase, Richard Fumerton (1995), pp. 1-2.

⁵⁸ Véase, Richard Fumerton (1995), *Ibid.*

meta-epistemológico en tanto que es un problema acerca de si hay uno o varios valores epistémicos fundamentales y si el valor del conocimiento es fundamental o deriva de alguno otro. Las respuestas que demos a estas interrogantes decidirán si, además del conocimiento hay otros logros cognitivos de los que la epistemología se deba ocupar. A diferencia de los problemas epistémicos tradicionales acerca de la naturaleza y los límites del conocimiento humano, el problema del valor del conocimiento se ocupa de cuál es la naturaleza de la investigación epistemológica y cuáles los objetos de los que se debe ocupar.

Al igual que el planteamiento 'formal', esta manera de plantear el problema del valor del conocimiento presupone en principio sólo valores epistémicos, aunque la investigación que hagamos pueda eventualmente introducir otro tipo de valores. Además, el planteamiento meta-epistémico no sólo abarca la pregunta del *Menón*, sino que también abarca la cuestión de si es o no el conocimiento más valioso que las creencias verdaderas justificadas. Sin embargo, a diferencia del planteamiento 'formal', el planteamiento meta-epistemológico del problema del valor del conocimiento no exige que sea contestado desde cada una de las distintas concepciones del conocimiento, sino que una misma respuesta puede valer para todas ellas. De hecho, esta forma de entender el problema lo convierte en un problema meta-epistemológico general que no necesariamente requiere de una respuesta que explique por qué es el conocimiento *esencialmente* valioso. Su foco de evaluación es el estado general en el que nos encontramos cuando conocemos y no sólo el valor superior que puedan tener las creencias verdaderas que constituyen conocimiento sobre el valor de las meras creencias verdaderas o las creencias verdaderas justificadas.

La ventaja principal de plantear el problema de esta manera radica, como bien señala Jason Baehr (2010), en el hecho de que, a diferencia del planteamiento 'formal', este planteamiento del problema sí se ve naturalmente motivado por nuestra intuición pre-teórica acerca del valor del conocimiento. Pero además de esto, está también el hecho de que esta forma de plantearlo no presupone ninguno de los supuestos infundados que, según hemos visto, sostiene Fricker que se encuentran implícitos en el planteamiento 'formal'. Por ello, a diferencia del planteamiento 'formal', esta manera de plantearlo no restringe excesivamente el rango de posibles respuestas y hace que la discusión del valor del conocimiento no sea una discusión entre los proponentes de concepciones del conocimiento distintas; esto es, acerca de las ventajas que una concepción pueda tener sobre las otras.

Ahora bien, una vez planteado el problema del valor del conocimiento como un problema meta-epistemológico, hay dos tipos de respuestas que se pueden ofrecer. Por un lado, podemos intentar explicar el valor del conocimiento a partir de su conexión con algún valor externo al conocimiento. Por el otro lado, podemos intentar explicar el valor del conocimiento a partir del valor de sus partes constituyentes o de algún otro valor intrínseco a él. Según el primer tipo de respuestas, el conocimiento poseería un valor epistémico *derivado* que dependería de su relación con algún otro valor *fundamental*. Según el segundo tipo de respuestas, el conocimiento poseería, en cambio, un valor epistémico *fundamental*. Tal como señala Duncan Pritchard (2007a), aquéllos que responden el problema del valor del conocimiento de la primera manera suelen sostener algún tipo de

pluralismo acerca del valor epistémico.⁵⁹ En cambio, aquéllos que responden el problema del valor del conocimiento en términos del segundo tipo de respuesta suelen sostener algún tipo de *monismo* acerca del valor epistémico.⁶⁰ No obstante, ambos tipos de respuestas intentan responder la pregunta de por qué habremos de preferir poseer conocimiento respecto a una cierta proposición *p* que meramente creer con verdad que *p* o tener la creencia verdadera justificada de que *p*.

Teniendo pues en cuenta estos dos tipos de respuestas que se le pueden ofrecer al problema del valor del conocimiento, en los siguientes dos capítulos de esta tesis revisaré dos de las respuestas más conocidas que se le han dado recientemente al problema del valor, una de las cuales ejemplifica una respuesta monista y, la otra, una respuesta pluralista. En primer lugar, en el *capítulo 2*, revisaré las respuestas que Alvin I. Goldman y Erik Olsson ofrecen desde una perspectiva fiabilista. Según Goldman y Olsson, el único valor epistémico fundamental es la verdad y consideramos que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera debido a que los procesos de adquisición de conocimiento hacen más probable que en el futuro podamos adquirir un mayor número de creencias verdaderas. En segundo lugar, analizaré la respuesta que ofrece Linda Zagzebski desde la perspectiva de su propia teoría de las virtudes epistémicas, según la cual la verdad no es el único valor epistémico fundamental y el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera por ser resultado de un acto epistémico y moralmente virtuoso.

⁵⁹ Recordemos que, a diferencia del monismo epistémico, el pluralismo acepta diversos valores fundamentales.

⁶⁰Recordemos que el monismo epistémico sostiene que hay un solo valor epistémico fundamental del cual deriva el valor de cualquier otro objeto epistémico que valoremos. Véase. Duncan Pritchard (2010)

Por último, quisiera señalar que, si bien ambas respuestas que analizaré en los *capítulos 2 y 3* de esta tesis están íntimamente relacionadas con teorías del conocimiento particulares (el fiabilismo y la epistemología de la virtud), en esta tesis evaluaré esas respuestas únicamente como respuestas generales al problema del valor; esto es, como respuestas que se pudieran dar al problema del valor del conocimiento independientemente nuestra concepción de la naturaleza del mismo. No obstante, dado que es difícil entender en qué consiste cada una de las respuestas que analizaré a continuación sin tener en cuenta las teorías del conocimiento desde las cuales Alvin I. Goldman y Linda Zagzebski las proponen, también dedicaré parte de estos capítulos a exponer estas teorías del conocimiento.

El *capítulo 2* estará, pues, dedicado a presentar el fiabilismo de los procesos sostenido por Alvin I. Goldman y su respuesta al problema del valor, y el *capítulo 3* a presentar la epistemología de la virtud de Linda Zagzebski, así como su respuesta al mismo.

Capítulo 2

La Respuesta del Fiabilismo de los Procesos al Problema del Valor del Conocimiento

Introducción

Habiendo esclarecido ya en qué consiste el problema del valor del conocimiento, pasemos ahora a revisar en éste y el siguiente capítulo dos de las respuestas más importantes que se le han dado a tal problema dentro del debate contemporáneo. En este capítulo, analizaremos las respuestas que se han elaborado desde la perspectiva del fiabilismo de los procesos de Alvin I. Goldman.

Tal como lo caracteriza Alvin I. Goldman, el fiabilismo es una aproximación general a la epistemología que pone su acento en la manera en que algunos procesos de formación de creencias, métodos u otros factores epistemológicamente relevantes nos conducen fiablemente a la verdad.⁶¹ Por un lado, el término ‘fiabilismo’ se usa a veces para referirse a cualquier teoría del conocimiento o la justificación epistémica que mantenga que lo distintivo de las creencias que están justificadas o que alcanzan a ser conocimiento es el hecho de proceder de procesos (o mecanismos) que nos conducen fiablemente a la verdad o de poseer alguna otra propiedad que indique fiablemente la verdad de las creencias adquiridas. Ejemplos notables de teorías epistémicas que son consideradas fiabilistas en ese sentido, incluyen tanto las teorías de la justificación epistémica de William Alston (1988) y Marshall Swain (1981) como las teorías del conocimiento de Peter Unger (1968) y

⁶¹ Véase, Alvin I. Goldman (2008), p. 1.

David M. Armstrong (1973), las teorías contra-fácticas del conocimiento de Fred Dretske (1981) y Robert Nozick (1981) y, de alguna manera, las teorías de las virtudes epistémicas de Ernesto Sosa (2007) y John Greco (1999), entre otros. Por el otro lado, el término ‘fiabilismo’ se asocia más comúnmente a una teoría epistemológica en particular: el fiabilismo de los procesos propuesto por Alvin I. Goldman. Esta teoría no sólo ha tenido gran aceptación en los últimos cuarenta años, sino que también es una de las teorías fiabilistas más completas, al ser tanto una teoría de la justificación epistémica como una teoría del conocimiento.

Según el fiabilismo de los procesos, una creencia está, en primer lugar, justificada si y sólo si es el producto de un proceso fiable de formación de creencias; esto es, un proceso que produce normalmente una mayor cantidad de creencias verdaderas sobre falsas.⁶² De acuerdo con Goldman, “una creencia justificada puede ser falsa, pero su modo de adquisición (o la manera en que se sostiene subsecuentemente) tiene que ser de la clase que típicamente genera verdades”.⁶³ Dado que los pronósticos basados en el horóscopo, por ejemplo, no producen sistemáticamente verdades, las creencias que adquirimos a través de la lectura de horóscopos no están justificadas. Por el contrario, dado que la percepción visual de objetos de talla mediana a una distancia moderadamente cercana es bastante fiable, las creencias que son producidas de esta manera sí están justificadas. Al igual que las creencias justificadas, el fiabilismo de los procesos define, en segundo lugar, el conocimiento como una creencia verdadera que es el producto de un proceso fiable de formación de creencias. De hecho, lo único que distingue a una

⁶² Véase, Alvin I. Goldman (1976), p. 11.

⁶³ Alvin I. Goldman (1998), p. 204.

creencia justificada del conocimiento, según esta teoría, es que el conocimiento debe satisfacer además dos condiciones adicionales. Por un lado, la creencia que constituye el conocimiento tendrá que ser además verdadera. Por el otro, los procesos o las maneras en que llegamos a tal creencia no sólo tendrán que ser fiables en el sentido mencionado, sino que también deberán producir creencias verdaderas (o, al menos, inhibir creencias falsas) en distintas situaciones contrafácticas relevantes; esto es, deberán de permitir a la persona que los emplea al saber que p diferenciar la situación en la se encuentra actualmente de distintos estados de hechos incompatibles de tal manera que, si esa misma persona se encontrara en una situación en la que p no sería verdadera, entonces no creería que p .⁶⁴

Hasta hace unos años, casi todas las críticas que se le habían hecho al fiabilismo de los procesos eran con respecto a su noción de justificación epistémica.⁶⁵ No obstante, últimamente se ha criticado también su noción de conocimiento por no dar cabida a una respuesta adecuada al problema del valor del conocimiento. En una serie de ensayos publicados recientemente, tanto Linda Zagzebski (1996, 2000 y 2003) como Ward E. Jones (1997), Richard Swinburne (1999), Jonathan Kvanvig (2003) y Ernesto Sosa (2003) han sostenido que el

⁶⁴ Véase, Alvin I. Goldman (1976) y (1986 pp. 44-51). En el primero de esos textos, Goldman ilustra esta condición a través de ejemplos comunes. Para que Roberto sepa que la persona que está caminando enfrente de él es María, Roberto no sólo debe identificar perceptualmente a María, sino que habrá de ser capaz de distinguir también a María de su hermana gemela Rosario. En caso de que la persona que está enfrente de él fuera en realidad María, Roberto no llegaría a poseer conocimiento de esa proposición en particular a menos de que descartara la posibilidad de que María fuera Rosario.

⁶⁵ En particular, se ha señalado que las condiciones que Goldman establece para la justificación no son ni necesarias ni suficientes. Véase, Richard Feldman (1985) y Laurence Bonjour (1980).

fiabilismo de los procesos no puede explicar el valor superior del conocimiento sobre las meras creencias verdaderas debido a una dificultad que se le presenta a ésta y otras concepciones instrumentalistas del conocimiento y la justificación. Si bien los procesos fiables de adquisición de creencias son epistémicamente valiosos, estos procesos poseen meramente un valor instrumental ya que su valor depende enteramente del valor de la verdad de las creencias que producen y, por ello, no hay manera en que un proceso fiable de formación de creencias le pueda proporcionar un valor adicional al valor de las meras creencias verdaderas que produce.

Tal como vimos en el *capítulo 1*, de acuerdo con el planteamiento ‘formal’ del problema del valor del conocimiento, el que una teoría pueda o no explicar adecuadamente el valor del conocimiento sirve como piedra de toque para evaluar qué tan buena es la teoría en cuestión. Por ello, los distintos autores que han planteado el problema del valor en estos términos han argumentado que, si el fiabilismo de los procesos no puede explicar el valor del conocimiento, esto será un demérito para esta teoría. Pero ¿qué tan cierto es que el fiabilismo de los procesos no puede explicar el valor del conocimiento? En un ensayo de reciente publicación, Alvin I. Goldman y Erick Olsson (2010) toman en consideración las distintas críticas que se le han hecho a la noción de conocimiento del fiabilismo de los procesos e intentan mostrar, de manera novedosa, cómo esta teoría sí puede explicar el valor del conocimiento. De hecho, hay, según ellos, dos maneras distintas por las que se puede explicar el valor del conocimiento desde el fiabilismo de los procesos.

Teniendo, pues, en cuenta el debate entre el fiabilismo de los procesos y sus críticos, en este capítulo, revisaré específicamente en qué consisten las respuestas

que Alvin I. Goldman y Erick Olsson (2010) ofrecen al problema del valor del conocimiento. Para ello, en la primera sección, expondré brevemente la noción de conocimiento que Goldman y Olsson tienen en cuenta a la hora de formular sus respuestas. Después, en la segunda sección, revisaré en qué consiste la dificultad que se le presenta en un primer momento a esa concepción de conocimiento. Y, por último, expondré cuáles son las dos respuestas a las que llegan Goldman y Olsson, así como una breve evaluación de las mismas. Ahora bien, a pesar de que aquí me ocuparé en gran medida de la concepción particular del conocimiento del fiabilismo de los procesos y la manera en que esa concepción nos permite responder el problema del valor, el fin último de este capítulo es el de analizar esa respuesta como una respuesta que se le pueda ofrecer al problema del valor tal y como lo planteamos en el capítulo anterior; esto es, como un problema general de meta-epistemología.

I. La noción de conocimiento según el fiabilismo de los procesos⁶⁶

Tradicionalmente, la epistemología se ha visto como la rama de la filosofía que se encarga de estudiar la naturaleza, los orígenes y los límites del conocimiento humano. Como tal, la investigación epistemológica ha girado hasta nuestros días en torno a tres problemas en particular: (i) ¿qué es el conocimiento?; (ii) ¿qué tipo de cosas podemos conocer?; y (iii) ¿cuáles son la estructura y los límites del

⁶⁶ La noción de conocimiento del fiabilismo de los procesos es desarrollada en varios textos por Alvin I. Goldman. Para esta sección me voy a basar principalmente en su libro de 1986. No obstante, para una exposición más detallada de cada uno de los puntos que se van a explicar a continuación, véanse también sus artículos de 1967, 1975, 1976, 1979 y 1988.

conocimiento humano?⁶⁷ Como teoría formal del conocimiento, el fiabilismo de los procesos intenta responder a cada una de estas preguntas. No obstante, aquí sólo nos interesa la primera de ellas. Más específicamente, en esta primera sección, trataremos de caracterizar en qué consiste el conocimiento proposicional según el fiabilismo de los procesos de Alvin I. Goldman.

Por lo general, casi todas las teorías del conocimiento aceptan que el conocimiento proposicional implica la creencia verdadera.⁶⁸ En este sentido, casi todos los filósofos aceptan que una persona *S* sabe que *p* únicamente si *S* cree que *p* y *p* es verdadera. Dado que casi todas las teorías del conocimiento aceptan estas dos condiciones, la única característica que distingue al fiabilismo de los procesos de las demás concepciones del conocimiento es la importancia que se le dan en esa teoría a los procesos fiables de formación de creencias. De acuerdo con la versión más acabada del fiabilismo de los procesos, “un sujeto *S* sabe que *p* si y sólo si (i) *p* es verdadera, (ii) *S* cree que *p*, (iii) la creencia de *S* de que *p* fue producida por un *proceso fiable* de producción de creencias y (iv) se satisface un cláusula anti-Gettier adecuada”.⁶⁹ Ahora bien, para poder explicar con mayor profundidad en qué consiste esta noción de conocimiento, veamos cada una de esas condiciones por separado.

(i y ii) Para empezar, existen, según Goldman, dos nociones distintas de

⁶⁷ Véase, John Greco (1999). Para una definición parecida de la epistemología y los problemas principales a los que se enfrenta, véase, Matthias Steup (2005).

⁶⁸ Una excepción a este punto de vista general son las concepciones del conocimiento de David Lewis y de Timothy Williamson. Véase, para el caso, David Lewis (1996) y Timothy Williamson (2000).

⁶⁹ A. Goldman y E. Olsson (2010), p. 22.

conocimiento proposicional.⁷⁰ En primer lugar, existe un sentido laxo de conocimiento proposicional según el cual una persona sabe que p si y sólo si cree que p y p es verdadera. Aunque este sentido no es el sentido que propiamente se le ha dado al conocimiento proposicional en la epistemología, existen dos razones principales por las que, según Goldman, habremos de tenerlo en cuenta. Si una persona cree que p y p es verdadera, entonces se puede decir que esta persona no ignora que p ; y si ella no ignora que p , entonces se puede decir también que sabe que p . Además, si bien ésta no es la noción de conocimiento proposicional que propiamente se maneja en la epistemología, es importante tenerla en cuenta debido a que es una noción que está ampliamente difundida en la psicología conductista y las ciencias sociales. En segundo lugar, existe también un sentido estricto (o fuerte) de conocimiento proposicional según el cual no basta para el conocimiento que una persona crea que p y p sea verdadera. Según este sentido, el conocimiento requiere de algo más que la mera creencia verdadera.

Ahora bien, a pesar de sus diferencias, ambas nociones de conocimiento proposicional requieren, según Goldman, de la verdad y de la creencia como condiciones básicas. Saber que p significa, en ambos sentidos, saber que p es verdadera; por ello, uno no puede saber que p a menos que p sea verdadera. De igual manera, uno no puede saber que p , en cualquier sentido del término, a menos que tenga la 'opinión' de que p es verdadera; esto es, al menos que se crea que p .⁷¹

Desde Platón, casi nadie acepta que estas dos condiciones sean suficientes

⁷⁰ Ésta es una idea que A. Goldman repite en varios lugares. Para una referencia exacta, véase Alvin I. Goldman (1986), pp. 18-19; y Goldman y Olsson (2010), pp. 1-4.

⁷¹ Alvin I. Goldman (1986) p. 42

para el conocimiento en todos sus sentidos.⁷² Tal como lo pone Sócrates en el *Teeteto*,⁷³ resulta difícil sostener que el conocimiento sea únicamente una creencia verdadera ya que existen un sinnúmero de contraejemplos en los que una persona tiene una creencia verdadera sin poseer conocimiento. Por ejemplo, podemos imaginarnos un juicio en el que las personas del jurado están convencidas de que la persona que está siendo juzgada no cometió el crimen por el cual se le acusa. Tal como ellos creen, esta persona es en realidad inocente. Sin embargo, a pesar de que las personas del jurado creen con verdad que el acusado es inocente, ellos sólo lo creen porque tienen la convicción (sin ninguna prueba) de que el acusado no cometió el crimen. Tal como señala Sócrates, es falso decir en casos como éste que se posee conocimiento. Si esto es así, entonces ¿qué más se necesita para poseer conocimiento?

(iii) Además de la verdad y de la creencia, Alvin I. Goldman piensa que una definición adecuada del conocimiento proposicional necesita incluir un requisito causal. De acuerdo con Goldman, “el que una creencia verdadera sea o no conocimiento depende de las razones por las que se sostiene [esa misma creencia]; [es decir] de los procesos psicológicos que causaron o sostienen [la creencia] en la mente”.⁷⁴ Así, no basta que p sea verdadera y haya suficientes pruebas a favor de su verdad para ser conocimiento. Para que p sea conocimiento, S tiene que llegar a creer que p mediante algún proceso causal adecuado. En el caso de los jueces que describimos arriba, Goldman pensaría, por ejemplo, que las razones por las que no

⁷² Una excepción a este punto de vista general es Crispin Sartwell (1992). Sartwell piensa que el conocimiento es, *únicamente*, una creencia verdadera.

⁷³ Cf. Platón, *Teeteto*. 200d-201c.

⁷⁴ Alvin I. Goldman (1986), p. 42.

se puede decir que haya conocimiento es porque los procesos que causaron la creencia verdadera no son los adecuados. Las personas del jurado creen con verdad que el acusado es inocente, pero no poseen ningún conocimiento al respecto debido a que lo creyeron basándose meramente en su convicción de que es inocente.⁷⁵

La idea de que el conocimiento requiere de un componente causal fue desarrollada por Goldman por primera vez en su ensayo de 1967, "A Causal Theory of Knowing".⁷⁶ En ese ensayo, Goldman propuso una noción de conocimiento que pudiera enfrentar especialmente los contra-ejemplos que Edmund Gettier publicó en 1963 en contra de la concepción tripartita del conocimiento.⁷⁷ Según Goldman, la característica principal de cada uno de estos contra-ejemplos es que, si bien los sujetos involucrados tienen creencias verdaderas que están justificadas, estas creencias no tienen ningún vínculo causal con los hechos que las hacen verdaderas. Por consiguiente, el problema de la noción tripartita del conocimiento, según Goldman, es que no le da la importancia necesaria a la manera en que las creencias verdaderas que constituyen conocimiento deben estar vinculadas mediante un proceso causal adecuado a los hechos que las hacen verdaderas. Para que una noción de conocimiento pueda rechazar los contra-ejemplos de Gettier, debe incluir, según Goldman, el requisito de que las creencias verdaderas que constituyen conocimiento estén causalmente conectadas con los hechos que las hacen verdaderas.

⁷⁵ Para un ejemplo similar, véase Alvin I. Goldman (1986), p. 42-43.

⁷⁶ Véase, Alvin I. Goldman (1967).

⁷⁷ Véase, Edmund Gettier (1963).

De acuerdo con la definición a la que Goldman llegó en su artículo de 1967, “una persona *S* sabe que *p* si y sólo si el hecho de que *p* está conectado de ‘manera apropiada’ con la creencia de *S* de que *p*”, en donde se entiende por ‘maneras apropiadas’ a la percepción, la memoria, las cadenas causales de inferencias correctamente reconstruidas o una combinación de las tres.⁷⁸ De acuerdo con Goldman, esta primera noción del conocimiento presentaba dos enormes ventajas. Por un lado, solucionaba, como ya vimos, los contra-ejemplos de Gettier de manera adecuada. Por el otro, era también una concepción novedosa del conocimiento que se adecuaba mejor a nuestras intuiciones comunes acerca de la extensión de tal concepto. No obstante, pese a estas dos grandes ventajas, esta noción de conocimiento fue prontamente criticada debido a dos grandes problemas. Por un lado, se dijo que esta noción no podía explicar tan fácilmente el conocimiento lógico y matemático. Por el otro, se dijo también que esta noción no podía explicar cabalmente el conocimiento de proposiciones generales. Por ello, Goldman abandonó ulteriormente esa noción de conocimiento por una noción que no tuviera un requisito tan fuerte. En lugar de suponer que el conocimiento requiere de un componente causal que conecte las creencias verdaderas con los hechos que las hacen verdaderas, Goldman adoptó a partir de su ensayo de 1979, “Discrimination and Perceptual Knowledge”,⁷⁹ una noción de conocimiento que sólo requiere de un “componente causal adecuado”; es decir, una noción que diferencie el conocimiento de las meras creencias verdaderas únicamente con base en los procesos causales que les dan origen.

⁷⁸ Alvin I. Goldman (1967), pp. 369-370.

⁷⁹ Véase Alvin I. Goldman (1979).

Ahora bien, ¿qué es lo que hace de un proceso causal un proceso causal adecuado para la producción de conocimiento según esa nueva noción? Es decir, ¿qué es lo que distingue a las causas que producen creencias que son conocimiento de otro tipo de causas que pueden producir creencias verdaderas que no son conocimiento? O, para poner el ejemplo que hemos estado usando, ¿por qué no puede la mera convicción producir conocimiento? Una respuesta natural a esta última pregunta, según Goldman, sería que la convicción no puede producir conocimiento debido a que es algo que muy fácilmente puede llevarnos a equivocarnos. Tal como cada uno de nosotros podrá constatar por sí mismo, muchas veces estamos convencidos de una proposición que resulta falsa. Así, si basamos nuestras creencias únicamente en los que nos dicta nuestra convicción, resulta sumamente probable que nuestras creencias sean falsas y, por ello, la convicción no es un proceso adecuado de producción de conocimiento. Para que un proceso de formación de creencias sea adecuado para la producción de conocimiento tendrá que ser un proceso fiable; es decir, tendrá que producir un claro superávit de creencias verdaderas sobre creencias falsas.

La idea básica de Goldman es, pues, que únicamente las creencias que son el producto de un proceso fiable de producción de creencias cuentan como conocimiento, en donde entiende por un proceso a una función operacional; es decir, “algo que genera un *mapeo* de ciertos estados iniciales –‘inputs’- en otros estados finales –‘outputs’”.⁸⁰ Como ejemplos de procesos fiables de adquisición de creencias, Goldman incluye los procesos de percepción, memoria, buen

⁸⁰ Alvin I. Goldman (1976), p.13.

razonamiento e introspección.⁸¹ En cambio, como ejemplos de formación de creencias que son muy poco de fiar, Goldman menciona el razonamiento confuso, la formación de creencias motivadas por deseos [*wishful thinking*], la mera adivinación o la generalización apresurada.⁸² Un proceso es fiable, como ya vimos, cuando tiende a producir un claro superávit de creencias verdaderas sobre falsas. En cambio, un proceso es poco fiable cuando tiende a producir una mayor proporción de creencias falsas sobre verdaderas. Pero ¿qué tan fiable necesita ser un proceso para generar conocimientos? Esta es una pregunta que Goldman no responde. Según él, el concepto de conocimiento es vago en este sentido.⁸³ Sin embargo, algo que sí se puede decir es que un proceso no necesita ser perfectamente fiable (es decir, producir únicamente creencias verdaderas) para generar conocimiento.⁸⁴

(iv) Ahora bien, además de ser el producto de un proceso fiable, para que una creencia verdadera alcance a ser conocimiento se necesita, por último, según Goldman, de una cuarta condición adicional que nos permita excluir cierto tipo de suerte epistémica que encontramos en algunos de los contra-ejemplos estilo Gettier. Para mostrar por qué no basta para el conocimiento el que una creencia verdadera sea el producto de un proceso fiable, Goldman mismo elaboró en su

⁸¹ Alvin I. Goldman (1976), p.11.

⁸² Alvin I. Goldman, (1976), p. 11.

⁸³ Véase, Alvin I. Goldman (1976), p. 12.

⁸⁴ Además de esta cuestión, Goldman tampoco establece con precisión qué tipo de frecuencia debemos tomar en cuenta para medir la fiabilidad de un proceso. Goldman caracteriza los procesos fiables de producción de creencias como aquellos procesos que *tienden* a producir una mayor cantidad de creencias verdaderas sobre falsas. Sin embargo, la *tendencia* de un proceso puede referirse tanto a la frecuencia real del proceso como a la potencial del mismo; es decir, a los posibles resultados que en un futuro pueda tener. A partir de cuál de las dos cosas debemos medir la fiabilidad de un proceso, es algo que Goldman deja abierto.

ensayo "Discrimination and Perceptual Belief" (1977) un ejemplo en el que una persona tiene una creencia verdadera que es el producto de un proceso fiable pero no tiene conocimiento.⁸⁵ En ese artículo, Goldman nos pide que nos imaginemos a un sujeto *S* que va manejando por una región que está aparentemente plagada de graneros. Por alguna u otra razón, *S* señala a uno de los graneros y forma la creencia de que "el objeto que está ahí, enfrente de él, es un granero". De hecho, el objeto que *S* ha señalado es en realidad un granero. Sin embargo, aunque *S* no lo sepa, la región por la que *S* está pasando está plagada de escenarios de cartón que fueron puestos ahí para parecer graneros. Por ello, el hecho de que *S* creyera con verdad en esta ocasión que el objeto que está enfrente de él es un granero es una mera coincidencia. La probabilidad de que *S* se equivocara con respecto a la creencia "el objeto que está ahí, enfrente de mí, es un granero" es muy alta y, por ello, no se puede decir que *S* sabe que el objeto que está enfrente de él es un granero. Ahora bien, la creencia de *S* ha sido producida por un proceso fiable de producción de creencias. *S* ha percibido claramente que el objeto que está enfrente de él tiene la apariencia de ser un granero y su percepción lo ha llevado con regularidad a tener creencias verdaderas. Entonces, ¿por qué no podemos decir que *S* posee conocimiento en este caso?

La razón principal por la que no se puede decir que *S* posee conocimiento en el ejemplo de arriba, según Goldman, es porque fue meramente por suerte que *S* señaló el único granero real; *S* pudo haber señalado cualquiera de los graneros falsos. Si *S* no hubiera señalado el único granero de la región, su creencia hubiera sido falsa, y nada en su percepción de las cosas lo hubiera puesto sobre la pista de

⁸⁵ Véase, Alvin I. Goldman (1979), pp. 87-89.

que su creencia era falsa. Así, Goldman cree que no basta para el conocimiento el que una creencia verdadera sea el producto de un proceso fiable, sino que hace falta una cuarta condición que nos permita excluir el tipo de suerte que se encuentra presente en estos casos. Para que una creencia verdadera sea conocimiento, Goldman propone, pues, que los procesos a través de los cuales se llegó a ella le permitan al sujeto distinguir o diferenciar la situación presente en la que la creencia es verdadera de otras situaciones alternativas (muy similares a la real) en las que la creencia sería falsa. Una persona sabe que p sólo en el caso en el que puede distinguir o discriminar la verdad de p de alternativas relevantes.

II. El problema de la absorción del valor

A primera vista, uno podría pensar que el fiabilismo de los procesos tiene todos los elementos necesarios para explicar el valor del conocimiento. Dado que generalmente aceptamos que los procesos fiables son valiosos,⁸⁶ uno podría intuitivamente pensar que una creencia verdadera que es el resultado de un proceso fiable es mucho más valiosa que una creencia verdadera a la que se llegó de otra manera. Es decir, dado que valoramos los procesos fiables de producción de creencias y preferimos llegar a nuestras creencias a través de procesos fiables que de alguna otra manera, entonces se podría pensar que el conocimiento, entendido fiabilísticamente, es mucho más valioso que la mera creencia verdadera debido a que incluye precisamente la fiabilidad como elemento (valioso).

⁸⁶ Pensamos que los procesos fiables son valiosos debido a que son los medios más seguros para obtener las cosas que deseamos obtener. Valoramos así los medios de transporte que nos llevan de manera segura de un lugar a otro, los instrumentos que nos permiten realizar de manera segura cada una de nuestras tareas cotidianas y, aparentemente, todos los procesos fiables de formación de creencias que nos permiten adquirir una mayor cantidad de creencias verdaderas sobre falsas.

Intuitivamente, una respuesta como ésta al problema del valor del conocimiento parece ser adecuada. La razón principal por la que uno podría intuitivamente pensar que una respuesta como ésta es adecuada es porque generalmente creemos que el valor de las cosas se da en función de la cantidad de elementos valiosos que las componen.⁸⁷ Si algo está compuesto de X, Y y Z, y dos de estos elementos son valiosos, entonces consideramos que el objeto que los tiene debe ser también valioso y que su valor ha de exceder al valor de aquello que meramente posee a uno de tales elementos. Para el caso del conocimiento, si éste incluye la verdad y la fiabilidad de los procesos que lo generaron, podemos pensar que esto hace que el conocimiento sea un estado epistémico valioso y que su valor excede al de las meras creencias verdaderas, que únicamente contienen a la verdad como elemento valioso. Sin embargo, esta primera respuesta no pone en claro cuál es el valor que le añaden los procesos fiables al valor de las meras creencias verdaderas cuando éstas constituyen conocimiento. De hecho, hay un problema particular con esta respuesta que le impide explicar adecuadamente por qué es el conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera. A ese problema se le ha dado el nombre de ‘el problema de la absorción del valor’ [*the swamping problema*].⁸⁸

En una serie de ensayos publicados recientemente, tanto Linda Zagzebski (1996, 2000 y 2003) como Ward E. Jones (1997), Richard Swinburne (1999), Wayne Riggs (2002), Jonathan Kvanvig (2003) y Ernesto Sosa (2007) han argumentado a favor de la idea de que el fiabilismo de los procesos no puede

⁸⁷ Para una descripción más detallada acerca de esta idea general del valor que compartimos, véase Jonathan Kvanvig (2003), pp. 44-47.

⁸⁸ Véase, Jonathan Kvanvig (2003), p. 48 y Duncan Pritchard *et al* (2010), pp. 15-18.

explicar de manera sencilla por qué es el conocimiento más valioso que la mera creencia verdadera. En especial, cada uno de estos autores establece que, cualquiera que sea el valor que posee una creencia por ser verdadera, su valor no se ve acrecentado por el hecho de provenir de un proceso fiable de producción de creencias. Sin embargo, por similares que sean las conclusiones de cada uno de estos autores, ellos difieren en la manera en que explican las razones por las que un proceso fiable no puede añadirle un valor adicional al valor de las meras creencias verdaderas que produce. En especial, dos epistemólogos contemporáneos destacados, Jonathan Kvanvig y Linda Zagzebski, han ofrecido dos tipos de explicaciones distintas del problema.

De acuerdo con Jonathan Kvanvig (2003), una creencia que es el producto de un proceso fiable es valiosa debido a que posee la propiedad de ser “objetivamente probablemente verdadera”.⁸⁹ Como valoramos la verdad, pensamos que es mejor que una creencia posea esa propiedad a que no la tenga. Sin embargo, el valor de la propiedad de ser “objetivamente probablemente verdadera” es *parasitario* del valor de la propiedad de ser “verdadera” y, por ello, desaparece o se ve ‘absorbido’ [*swamped*], según Kvanvig, una vez que tenemos una creencia verdadera. Tal como lo pone Kvanvig, aun si la propiedad de ser “objetivamente probablemente verdadera” es valiosa, el añadir esta propiedad a una creencia que ya es verdadera no le añade ningún valor adicional al compuesto que se tiene como resultado que no estuviera ya presente en la creencia verdadera y, por ello, no se puede explicar, en términos fiabilísticos, por qué es el conocimiento mucho más valioso que las meras creencias verdaderas.

⁸⁹ Véase, Jonathan Kvanvig (2003), p. 47.

Para mostrar con un poco más de detalle por qué la propiedad de ser “objetivamente probablemente verdadera” desaparece ante el valor de la verdad, Kvanvig considera algunos casos análogos al de las creencias. Por ejemplo, si consideramos que una pieza de arte es “bella”, su valor estético no aumenta por tener además la propiedad de ser “objetivamente probablemente bella” (si es que alguna propiedad como ésta existe), ya que la propiedad de ser “objetivamente probablemente bella” es únicamente valiosa por su relación con la belleza. Una vez que asumimos que x es “bello”, la propiedad de ser “objetivamente probablemente bello” no contribuye ningún valor adicional a x . La propiedad de ser “objetivamente probablemente bello” depende del valor de la “belleza” misma y tiene, por ello, un valor que se disuelve una vez que la belleza está presente. De igual manera, la propiedad de ser “objetivamente probablemente verdadero” depende del valor de la verdad y , por ello, es una propiedad que no puede, según Kvanvig, contribuir ningún valor adicional al de la creencia verdadera.

Al igual que Jonathan Kvanvig, Linda Zagzebski (1996, 2000 y 2003) también ha alegado que no existe ninguna razón aparente por la cual deberíamos preferir una creencia verdadera que es el producto de un proceso fiable a una creencia verdadera a la cual llegamos de otra manera. No obstante, las razones que Zagzebski da a favor de esto son distintas a las que ofrece Jonathan Kvanvig. A diferencia de Kvanvig, Zagzebski no pone la cuestión en términos de propiedades de las creencias, sino que simplemente alega que los procesos fiables no pueden añadirle ningún valor adicional a las creencias verdaderas por el hecho mismo de ser sólo instrumentalmente valiosos. Veamos pues su argumento.

Tal como supone el fiabilista, no hay ninguna razón por la que deberíamos

dudar, según Zagzebski, del valor de los procesos fiables. Sin embargo, un proceso fiable únicamente es valioso, según ella, en relación con el valor del producto que produce. "La fiabilidad, por sí misma, no es buena ni mala",⁹⁰ su valor es meramente instrumental; esto es, su valor depende del valor o falta de valor de lo que produce fiablemente.⁹¹ Así, una máquina fiable de hacer café no tiene un valor en sí misma, sino que es valiosa porque produce buen café y valoramos el buen café. De la misma manera, consideramos que un grifo que gotea es malo debido a que no es bueno para el fin para el que fue diseñado. Ahora bien, el que un proceso fiable no posea ningún valor por sí mismo tiene como consecuencia, según Zagzebski, el que no pueda transmitirle ningún valor adicional a las cosas que produce. "[Si bien] el valor de un producto se transfiere al proceso que lo produce, [...] el valor del proceso no se puede transferir de regreso al producto que produce",⁹² y esto hace imposible, según Zagzebski, que algunas cosas sean más valiosas que otras por ser el producto de un proceso fiable. Así, una máquina fiable de hacer café es valiosa debido a que el café que produce es bueno, pero el buen café que tenemos ahora no es más valioso por ser el producto de una máquina fiable de hacer café. De igual manera, un grifo defectuoso es malo debido a que creemos que desperdiciar agua es malo, pero el agua que se desperdicia en el presente no es peor por ser el resultado de un grifo defectuoso.

De igual manera, Zagzebski piensa que un proceso fiable de producción de creencias es únicamente valioso debido al valor de su producto. Y, por ello, este

⁹⁰ Linda Zagzebski (2000), p. 113.

⁹¹ Linda Zagzebski (2000), p. 113.

⁹² Linda Zagzebski (2000), p. 113.

tipo de procesos no le pueden añadir ningún valor adicional a las creencias verdaderas que producen. Si adquirimos la verdad a través de otros procesos, ésta va a ser igualmente valiosa. "Claramente, dado que el proceso es valioso, yo me encuentro en una mejor situación si lo poseo, y puedo aun estar en una mejor situación si lo uso ahora, sin embargo, eso no le añade ningún estatus a cualquiera de mis creencias verdaderas que produce".⁹³

En resumen, tanto Jonathan Kvanvig como Linda Zagzebski argumentan que el fiabilismo de los procesos es incapaz de dar una explicación adecuada del problema del valor del conocimiento. Pero, ¿acaso no puede el fiabilista explicar de otra manera que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera? En lo que sigue de este capítulo revisaremos dos respuestas que han elaborado recientemente el propio Alvin I. Goldman y Erik Olsson que, desde una perspectiva fiabilista, intentan explicar el valor del conocimiento. Lo que tiene que quedar claro, sin embargo, es que el fiabilismo de los procesos no podrá resolver el problema del valor del conocimiento apelando únicamente al valor instrumental de los procesos fiables, y esto es algo que, como veremos, tienen en cuenta Goldman y Olsson al dar sus respuestas.

III. Las respuestas de Goldman y Olsson al problema del valor del conocimiento

En un ensayo de reciente publicación, Alvin I. Goldman y Erik Olsson (2010) nos ofrecen dos soluciones distintas al problema del valor del conocimiento que intentan evitar el problema de la absorción del valor.

⁹³ Linda Zagzebski (2000), p. 113.

(i) Según la primera respuesta, el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera debido a que posee, en la gran mayoría de los casos, una cierta propiedad que la mera creencia verdadera no posee. De acuerdo con Goldman y Olsson (2010), "si una creencia es producida por un proceso fiable, el estado que resulta tiene [en la gran mayoría de los casos] la propiedad [adicional] de hacer mucho más probable el que nuestras creencias del futuro de una clase similar a la producida en el presente sean también verdaderas".⁹⁴ Y dado que esta propiedad es, a todas luces, epistémicamente valiosa, entonces se puede decir, según Goldman y Olsson, que el conocimiento, entendido fiablísticamente, es mucho más valioso, en la mayoría de los casos, que la mera creencia verdadera.

Debido al tipo de valor en particular que esta respuesta le atribuye al conocimiento, Goldman y Olsson (2010) la llaman la respuesta *condicional de la probabilidad* e intentan ilustrarla a partir del famoso caso de la taza de café que discute Linda Zagzebski.⁹⁵ Si bien una taza de café en particular no es más valiosa por ser el producto de una máquina fiable de hacer café, el hecho de que hayamos llegado a esa taza a partir de una máquina fiable de hacer café sí le añade a la situación en general en la que nos encontramos un valor adicional. De acuerdo con estos autores, "[cuando] una buena taza de café es producida por una máquina fiable de hacer café, y esta máquina permanece a nuestra disposición, la probabilidad de que nuestra próxima taza de café sea buena es mayor que la probabilidad de que nuestra próxima taza de café fuera buena si esa primera taza

⁹⁴ Goldman y Olsson (2010), pp. 27.

⁹⁵ Véase, Goldman y Olsson (2010), pp. 28.

de café fuera el producto fortuito de una máquina poco fiable de hacer café".⁹⁶ Es decir, el hecho de que hayamos llegado a una taza de buen café a partir de una máquina fiable de hacer café hace que la situación resultante tenga la propiedad de que sea altamente probable que obtengamos en el futuro una mayor cantidad de buenas tazas de café, y dado que este aumento en la probabilidad hacia el futuro es valioso, entonces se puede decir que es muchísimo más valioso disponer de una taza de café que es el producto de una máquina fiable de hacer café que una taza de café que es el producto de una máquina que no es para nada de fiar.

De igual manera, el hecho de que el conocimiento sea mucho más valioso que las meras creencias verdaderas al poseer la propiedad de hacer mucho más probable que tengamos una mayor cantidad de creencias verdaderas en el futuro se puede ilustrar con el siguiente ejemplo. Imaginemos que nos encontramos jugando una partida de dominó y no sabemos cuál de nuestras dos fichas tirar para así darle el gane a nuestro compañero. Si tiramos la primera, nuestro compañero se irá y ganaremos el juego. En cambio, si tiramos la segunda, nuestro compañero no podrá tirar su última ficha y perderemos. Ahora bien, existen dos maneras distintas a través de las cuales podemos decidir si tirar una ficha o la otra. Por un lado, podemos emplear un proceso fiable de formación de creencias para saber cuál de las dos fichas tirar. Por el otro, podemos apelar únicamente a la suerte y tirar la primera ficha que nos viene a la mente. Ambas maneras de proceder nos pueden llevar en el presente a tirar la ficha adecuada. Sin embargo, la probabilidad de que ganemos en el futuro será mucho mayor si procedemos usando un proceso fiable de formación de creencias que si procedemos apelando meramente a la suerte. Si uno

⁹⁶ Goldman y Olsson (2010), p. 28.

meramente le atina en el presente a la ficha que debe tirar, resulta muy poco probable que vuelva a tirar la ficha adecuada en el futuro. En cambio, si uno reflexiona correctamente y luego tira la ficha ganadora, muy probablemente seguirá tirando la ficha ganadora en el futuro. Así, el que nosotros lleguemos a una creencia verdadera a partir de un método fiable de formación de creencias aumenta claramente nuestra probabilidad de tener creencias verdaderas en el futuro, y esto representa, según Goldman y Olsson (2010), una ventaja y, por lo tanto, un valor adicional del conocimiento sobre las meras creencias verdaderas.

Ahora bien, para que el conocimiento tenga *la propiedad de hacer que sea mucho más probable que poseamos una mayor cantidad de creencias verdaderas respecto a temas similares en el futuro* se necesitan satisfacer, según Goldman y Olsson (2010), varias regularidades empíricas,⁹⁷ lo cual, como explicaré más adelante, podrá tal vez ser visto como un defecto de esta solución. En primer lugar, una regularidad empírica que se necesita satisfacer para que el conocimiento tenga esta propiedad es que los problemas con respecto a los cuales nos formemos creencias en el presente sean también problemas que se presentan en el futuro.⁹⁸ Así, en el ejemplo que acabamos de ver, para que el conocimiento suponga una ventaja sobre las meras creencias verdaderas, el problema de saber qué ficha tirar tiene que ser un problema que se vuelva a repetir. En segundo lugar, otra regularidad empírica que se necesita satisfacer es que todos los métodos o procesos que empleamos en el presente para llegar a las creencias verdaderas en cuestión sean métodos o procesos que estén también disponibles para nosotros en el

⁹⁷ Véase, Goldman y Olsson (2010), p. 29.

⁹⁸ Véase, Goldman y Olsson (2010), p. 29.

futuro.⁹⁹ Por ejemplo, para que el conocimiento sea más valioso que la mera creencia verdadera en el caso del dominó, el método que nos llevó a saber qué ficha tirar en el presente tiene que ser también un método al cual podemos recurrir en el futuro. En tercer lugar, otra regularidad empírica que también se necesita satisfacer es la de que uno tienda a usar los mismos métodos o procesos de formación de creencias una vez que ha visto que sus resultados son inobjetable.¹⁰⁰ Esto es, que una vez que reconocemos que contar las fichas que se han tirado en el dominó nos lleva a jugar exitosamente, volvamos, por ejemplo, a usar este método en el futuro. Y, por último, la cuarta regularidad empírica que también se necesita satisfacer es la de que los métodos o procesos que son fiables en una situación presente sean también fiables en el mismo tipo de situaciones en el futuro.¹⁰¹ Esta última regularidad, es exigida ya que nuestros métodos de formación de creencias pueden cambiar con el tiempo debido al medio o nuestra salud y, por ello, ya no ser fiables en el futuro.

A estas cuatro regularidades empíricas Goldman y Olsson (2010) las denominan de la *no-singularidad*, *el acceso en distintos tiempos*, *el aprendizaje* y *la generalidad*¹⁰². Tal como vimos al inicio del capítulo, el fiabilismo sostiene que un sujeto *S* tiene conocimiento de *p* si y sólo si (1) *p* es verdadera, (2) *S* cree que *p* y (3) la creencia de *S* de que *p* fue producida por un *proceso fiable* de producción

⁹⁹ Véase, Goldman y Olsson (2010), p. 29.

¹⁰⁰ Véase, Goldman y Olsson (2010), p. 29.

¹⁰¹ Véase, Goldman y Olsson (2010), p. 29.

¹⁰² Véase, Goldman y Olsson (2010), p. 22.

de creencias.¹⁰³ Sin embargo, como bien observan Goldman y Olsson, estas tres condiciones por sí solas no aumentan la probabilidad de que *S* tenga un mayor número de creencias verdaderas similares en el futuro. Para que haya algún incremento de esta probabilidad, se necesitan cumplir además las cuatro regularidades que introducen ellos. Y el grado en que el conocimiento de *S* tenga esta propiedad dependerá del grado de probabilidad de que cada una de estas cuatro regularidades empíricas se cumpla.

El hecho de que el valor del conocimiento dependa, según esta explicación de Goldman y Olsson (2010) de cuatro condiciones adicionales, podría parecer, en primer lugar, un gran defecto de la *respuesta condicional de la probabilidad*. Dado que, según esta respuesta, el conocimiento sólo es valioso en la medida en que se cumplan estas cuatro regularidades empíricas, ella sólo puede explicar por qué es el conocimiento *algunas veces* más valioso que la mera creencia verdadera, mas no puede decir por qué tenemos la intuición de que los conocimientos (que nos interesan) son *siempre* más valiosos que las meras creencias verdaderas. Tal como vimos en el primer capítulo, muchos autores piensan que el problema del valor del conocimiento exige una respuesta que explique esto último. Y dado que esta solución no lo explica, entonces se podría pensar que la misma está esencialmente equivocada. Goldman y Olsson están conscientes de que esta respuesta no puede explicar por qué es *siempre* el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas, pero ellos no consideran que éste sea un defecto de la respuesta. Para empezar, ellos defienden la tesis de que no es necesario resolver el problema del

¹⁰³Tal como ya vimos, el fiabilismo incluye una cuarta condición adicional en su análisis del conocimiento. Sin embargo, para los propósitos presentes podemos dejar esta cuarta condición de lado.

valor del conocimiento con una explicación que dé cuenta de por qué valoramos *siempre* al conocimiento más que las meras creencias verdaderas. Nuestra intuición inicial respecto al valor del conocimiento, piensan ellos, simplemente no exige este tipo de respuestas. Pero además, si bien es cierto que esta respuesta no puede explicar por qué es el conocimiento *siempre* más valioso que las meras creencias verdaderas, esta respuesta sí puede explicar, según Goldman y Olsson, por qué es el conocimiento *normalmente* más valioso que las meras creencias verdaderas y por qué la creencia verdadera nunca podrá ser más valiosa que el conocimiento.

(ii) Goldman y Olsson (2010) intentan ofrecer un segundo tipo de respuesta que les permita decir desde el fiabilismo de los procesos por qué es común pensar que el conocimiento es *siempre* más valioso que las meras creencias verdaderas.

Para esta respuesta, Goldman y Olsson (2010) comienzan por precisar una distinción que los críticos del fiabilismo no logran ver en el planteamiento del problema de la absorción del valor. Se trata de la distinción entre los tipos generales de procesos fiables y los procesos fiables particulares que los ejemplifican.

Recordemos que el argumento de la absorción del valor supone que, de acuerdo con el fiabilismo, el valor de un caso particular de un proceso fiable se deriva exclusivamente del valor de la creencia verdadera particular que produce. Lo que los críticos del fiabilismo argumentan es que cualquiera que sea el valor que un caso particular de un proceso fiable de formación de creencias pueda tener, este valor desaparece una vez que tenemos la creencia verdadera, ya que es un tipo de valor que se deriva únicamente de ésta. En contraste, Goldman y Olsson (2010)

sostienen que el valor de un caso particular de un proceso fiable no depende exclusivamente del valor de las creencias verdaderas que produce. Al contrario de lo que asumen los críticos del fiabilismo, un caso particular de un proceso fiable adquiere precisamente su valor del valor de la clase (o *tipo*) de proceso fiable al que pertenece. Tal como ya vimos, es común a las teorías fiabilistas distinguir entre *tipos* generales de procesos fiables y las ejemplificaciones de procesos fiables. Ahora bien, un proceso de formación de creencias en particular es fiable no porque él mismo sea un proceso que tiende a producir una mayor cantidad de creencias verdaderas sobre creencias falsas, sino porque pertenece a un tipo general de procesos fiables que tienden a producir una mayor cantidad de creencias verdaderas sobre falsas. De igual manera, un proceso de formación de creencias en particular es instrumentalmente valioso, no porque el mismo sea un proceso que tiende a producir creencias verdaderas, sino porque pertenece a un tipo general de procesos fiables que es valioso porque tiende a producir creencias verdaderas.

Ahora bien, ¿qué aporta esta explicación de la manera en que adquieren su valor los procesos fiables para el tema del valor del conocimiento? ¿Acaso no se le presenta el problema de la absorción del valor a esta explicación de cómo los procesos fiables adquieren valor? Goldman y Olsson (2010) admiten que la distinción entre ejemplares y tipos de procesos fiables no parece inicialmente poder enfrentar la objeción planteada por los adversarios del fiabilismo. Aunque un proceso fiable de formación de creencias obtenga su valor de la clase de procesos a los que pertenece, éste sigue siendo, en primera instancia, instrumentalmente valioso y, por ello, no parece poder añadirle ningún valor adicional al valor de las creencias verdaderas que producen. Sin embargo, si bien los procesos fiables de

formación de creencias son, en principio, instrumentalmente valiosos, hay, según Goldman y Olsson, ciertas condiciones bajo las cuales estos procesos sí le pueden añadir un valor adicional a las creencias verdaderas. Veamos cuáles son éstas.

Goldman y Olsson sostienen que un tipo de estado que inicialmente tiene sólo un valor instrumental puede eventualmente adquirir a través de un cierto proceso psicológico un valor autónomo o independiente. Así, al igual que sucede con el caso de las intenciones morales, que primero se valoraron por dar lugar a acciones buenas, pero que posteriormente se les ha otorgado un valor en sí mismas, un tipo de proceso fiable de formación de creencias puede llegar a adquirir un valor independiente, el cual puede añadir un valor adicional a las creencias verdaderas que resultan de ese proceso. Si esto sucede, el conocimiento será entonces más valioso que la mera creencia verdadera. Por ello, no es imposible para el fiabilismo de los procesos explicar el valor del conocimiento apelando al valor de los procesos fiables de formación de creencias; para hacerlo, sólo hace falta explicar cómo es que los tipos de procesos fiables de formación de creencias adquieren un valor independiente.

IV. Una evaluación de las respuestas fiabilistas

Al final de su artículo, Goldman y Olsson (2010) comparan sus respuestas al problema del valor del conocimiento con algunas de las otras soluciones que se han ofrecido en el debate contemporáneo para mostrar las ventajas que su aproximación tiene sobre ellas. Frente a una respuesta como la de Linda Zagzebski, Goldman y Olsson (2010) creen, por ejemplo, que las respuestas del fiabilismo de los procesos tienen la ventaja de no requerir un componente motivacional excesivo

e inadecuado para dar cuenta del valor del conocimiento.¹⁰⁴ Por otro lado, frente a las respuestas de John Greco y Ernesto Sosa al problema del valor del conocimiento, Goldman y Olsson (2010) creen que sus respuestas tienen la ventaja adicional de no requerir hacer referencia al papel del agente en la adquisición del conocimiento, lo cual, según ellos, es inadecuado.¹⁰⁵ Pero, ¿qué tan completas y adecuadas son las respuestas de Goldman y Olsson? Reflexionemos, por último, sobre cada una de estas respuestas.

(i) Tal como vimos anteriormente, una primera crítica que se le puede hacer a la respuesta *condicional de la probabilidad* tiene que ver con la manera en que esta respuesta no explica por qué pensamos que el conocimiento es *siempre* más valioso que las meras creencias verdaderas. Sin embargo, ante esta objeción, Goldman y Olsson (2010) sostienen que, si bien esta respuesta sólo nos puede decir por qué es el conocimiento *la mayoría de las veces* más valioso que las meras creencias verdaderas, éste no es un problema grave ya que intuitivamente no pensamos que el conocimiento sea *siempre* más valioso que las meras creencias verdaderas. Al igual que la mayoría de las generalizaciones, el juicio de que el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas no es un juicio universal, sino que sólo es una afirmación general que se aplica únicamente a la mayoría de los casos de conocimiento. Por ello, no hay, como ya vimos, ninguna razón por la que una respuesta al problema del valor tenga que establecer por qué el conocimiento es *siempre* más valioso que la mera creencia verdadera. Ahora bien, pese a estar de acuerdo con Goldman y Olsson (2010) respecto a este punto,

¹⁰⁴ Véase, Goldman y Olsson (2010), pp. 20-21.

¹⁰⁵ Véase, Goldman y Olsson (2010), pp. 22-25.

hay, sin embargo una segunda razón por la que esta primera respuesta no parece ser lo suficientemente adecuada, y es que no logra explicarnos por qué valoramos el conocimiento en todos los casos en los que intuitivamente pensamos que éste posee un valor adicional al de las meras creencias verdaderas.

Según la respuesta *condicional de la probabilidad*, el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas en todos los casos en los que posee *la propiedad de hacer que sea mucho más probable que poseamos una mayor cantidad de creencias verdaderas respecto a temas similares en el futuro*. No obstante, podemos pensar en casos particulares de conocimiento en los que éste no posea dicha propiedad pero aun así pensamos que es más valioso que las meras creencias verdaderas. Si aceptamos únicamente la respuesta *condicional de la probabilidad* no podremos explicar el valor que le atribuimos al conocimiento en estos casos. Por ello, esta respuesta resulta insuficiente como solución del problema del valor del conocimiento y tendría que ser complementada para que pudiese explicar adecuadamente el valor del conocimiento.

Para ilustrar un poco más por qué la primera respuesta de Goldman y Olsson al problema del valor del conocimiento no logra explicar el valor del conocimiento en todos los casos en los que intuitivamente pensamos que es valioso, pensemos en el siguiente caso. Imaginemos que estamos inscritos en una especie de lotería de Babel borgesiana dentro de la cual se nos ha dado la opción de elegir entre poseer por un día los grandes poderes de razonamiento de un gran matemático y resolver así un teorema que nadie ha demostrado o tener la capacidad de vislumbrar entre sueños esa misma demostración. ¿Cuál de las dos opciones elegiremos? Claramente, la mayoría de nosotros preferiremos poseer las

grandes capacidades de un gran matemático que la capacidad de adivinación, ya que sólo así podremos conocer la demostración del teorema y no sólo creerla con verdad. Sin embargo, debido a que sólo seremos grandes matemáticos por un día y no podremos emplear en el futuro nuestros grandes poderes de razonamiento para demostrar otro tipo de teoremas, el conocimiento al que lleguemos en este caso no poseerá la propiedad de hacer mucho más probable que lleguemos a otras creencias verdaderas similares en el futuro. Pero si esto es así, entonces la respuesta *condicional de la probabilidad* no podrá explicarnos por qué vale más el conocimiento que las meras creencias verdaderas en este caso.

Así pues, pese a que la respuesta *condicional de la probabilidad* hace referencia a un aspecto importante del valor del conocimiento, esta respuesta es sólo parcialmente adecuada en tanto que explicar por qué es el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas en todos los casos en los que éste parece poseer un valor adicional. Además, si bien la respuesta *condicional de la probabilidad* nos permite decir por qué es el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas en algunas ocasiones, esta respuesta no nos permite decir mucho con respecto al valor adicional del conocimiento frente a las meras creencias verdaderas justificadas. Por ello, esta respuesta deberá ser complementada con alguna otra consideración que nos permita dar con una respuesta mucho más completa al problema del valor del conocimiento. Una posible forma de complementarla sería conjuntándola con la segunda respuesta al problema del valor del conocimiento que ofrecen Goldman y Olsson (2010). Sin embargo, tal como argumentaré a continuación, esta segunda respuesta está completamente equivocada y, por ello, será mejor no usarla.

(ii) De acuerdo con la segunda respuesta de Goldman y Olsson (2010) al problema del valor del conocimiento, el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas debido a que los procesos fiables, que son valiosos, son constitutivos de ella. Si bien los tipos generales de procesos fiables de producción de creencias poseen meramente un valor instrumental, los procesos fiables que los ejemplifican adquieren a través del tiempo, según Goldman y Olsson un valor independiente que le es añadido al valor de las creencias verdaderas que producen. Estos autores llaman al proceso por el que algo que posee inicialmente un valor instrumental adquiere a través del tiempo un valor independiente el proceso de la *autonomización del valor*. No obstante, no nos dicen en qué consiste precisamente este proceso ni cómo es que ocurre en relación con los procesos fiables de adquisición de creencias.

Para apoyar la tesis de la posibilidad de que algo puede pasar de tener un mero valor instrumental a adquirir un valor independiente, Goldman y Olsson (2010) consideran el caso de la moral y la manera cómo llegamos a adscribir un valor independiente a las intenciones que producen regularmente acciones moralmente buenas. Según estos autores, las acciones son, en un principio, el centro originario de nuestras evaluaciones morales. Por ello, en un principio, evaluamos de una manera primitiva a las acciones y únicamente de manera derivada a las intenciones que las producen. Pero, si bien es cierto que en un principio únicamente valoramos las intenciones de manera derivada, las intenciones han llegado a adquirir para nosotros a través del tiempo un valor moral independiente. Así, evaluamos positivamente las intenciones aun si éstas no nos llevan a ninguna acción deseada, y pensamos también que las acciones que se

producen a partir de buenas intenciones son mejores que las acciones que no son producidas por ellas; esto es, consideramos que las intenciones añaden un valor moral adicional a las acciones.

Ahora bien, pese a que Goldman y Olsson (2010) parecen tener razón en que existe un proceso por el cual llegamos a veces a asignarle un valor independiente a algo que en un principio sólo poseía un mero valor instrumental, del hecho de que a veces le asignamos un valor independiente a algo que meramente poseía un valor instrumental no se sigue que podamos asignarle un valor independiente a todo lo que meramente posee un valor instrumental. Para ver por qué es esto así, consideremos un caso que mencionan Goldman y Olsson (2010) en su ensayo: el valor que le asignamos a una aspirina. Dado que la toma de aspirina causa generalmente que dejemos de tener dolores de cabeza, valoramos instrumentalmente la toma de una aspirina en particular porque generalmente nos alivian de tales dolores. Sin embargo, ¿es posible que una aspirina pueda llegar a tener en algún momento un valor no instrumental? Si Goldman y Olsson (2010) tienen razón y es posible que algo que meramente tiene en un principio un valor instrumental puede llegar a obtener un valor final, entonces una aspirina puede, tal vez, llegar a tener un valor final en algunos casos. Sin embargo, dudo que éste sea el caso. Si una aspirina no produce el efecto deseado ella pierde por completo su valor. Además, resulta dudoso que alguna vez podamos decir que un alivio de dolor de cabeza que es causado por una aspirina es mucho más valioso que un alivio de dolor de cabeza que sea causado de alguna otra manera. Las aspirinas simplemente no son el tipo de cosas que pueda llegar a tener un valor independiente.

Pero, ¿cuáles son entonces las razones por las que las intenciones morales sí

pueden llegar a adquirir un valor independiente, mientras que las aspirinas no pueden hacerlo? En su ensayo, Goldman y Olsson (2010) no nos dicen nada al respecto. Sin embargo, una respuesta natural a esta pregunta, según yo, tiene que ver con la manera en que las intenciones morales están conectadas con las acciones. Las intenciones no son sólo meras causas de las acciones, sino que son parte constitutiva de ellas en tanto que es muy difícil definir una acción moralmente buena sin hacer alusión a las intenciones que la animan. Así, una buena intención es parte constitutiva de una acción moralmente buena y, por ello, llegamos a adscribirles un valor independiente al valor de las buenas acciones. En cambio, una aspirina no es para nada una parte constitutiva del alivio de un dolor de cabeza. Bien podemos llegar a dejar de tener un dolor de cabeza sin tomar una aspirina. Así, una aspirina es sólo un instrumento más que nos sirve para aliviar nuestros dolores de cabeza y, por ello, no existe la posibilidad de que llegue a poseer un valor independiente.

Ahora bien, tomando en consideración este punto, ¿qué podemos decir con respecto a los procesos fiables de formación de creencias? ¿Pueden o no adquirir un valor independiente? Para que esto sucediese, los procesos de formación tendrían que asemejarse a las intenciones. Sin embargo, esto no parece ser el caso. Veamos por qué. En particular, un proceso fiable no es parte constitutiva de una creencia verdadera, a la manera en que las buenas intenciones son parte constitutiva de las buenas acciones (morales). Así, resulta imposible que un proceso fiable de formación de creencias adquiera un valor independiente a la manera en que lo hacen las intenciones. Y, por ello, a diferencia de lo que piensan Goldman y Olsson, el fiabilismo de los procesos no puede explicar de esta manera

por qué que valoramos el conocimiento más que las meras creencias verdaderas.

Una vez dicho esto, podemos concluir dos cosas respecto a las respuestas que Goldman y Olsson ofrecen al problema del valor del conocimiento. Por un lado, con respecto a la segunda respuesta, vimos que es una respuesta completamente inadecuada ya que un proceso fiable no puede adquirir un valor independiente al de la verdad tal y como lo adquieren las intenciones con respecto al valor de las acciones moralmente buenas. Por el otro lado, con respecto a la primera respuesta, vimos que, si bien esta respuesta recoge un rasgo valioso del conocimiento que nos permite explicar su valor adicional en algunos casos, ella sólo es parcialmente correcta porque no nos permite explicar el valor del conocimiento en los casos en los que el conocimiento no posee la propiedad de acrecentar la probabilidad de adquirir un mayor número de creencias verdaderas en el futuro pero aún así consideramos que es valioso.

Capítulo 3

La respuesta de Linda Zagzebski al problema del valor del conocimiento

Introducción

Habiendo visto en el capítulo anterior las respuestas que Alvin I. Goldman y Erick Olsson (2010) ofrecen al problema del valor del conocimiento desde la perspectiva del fiabilismo de los procesos, pasemos ahora a revisar en este capítulo la respuesta ofrecida por Linda Zagzebski desde su versión de la teoría de las virtudes epistémicas.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, la epistemología analítica se preocupó principalmente por cuestiones tales como las del escepticismo y el debate entre coherentistas y fundacionistas acerca de la relación de justificación entre nuestras creencias. Sin embargo, en 1963, apareció el ensayo de Edmund Gettier “Is Justified True Belief Knowledge?”¹⁰⁶ y cambió drásticamente el rumbo de la epistemología. En ese ensayo, Edmund Gettier propuso dos ejemplos que cuestionaban el que las tres condiciones que tradicionalmente se habían propuesto

¹⁰⁶ Edmund Gettier (1963).

para el conocimiento fueran suficientes. Dado que sus ejemplos pusieron en entredicho la concepción tripartita del conocimiento aceptada desde Platón, el ensayo de Gettier hizo que muchos epistemólogos enfocaran sus esfuerzos a revisar esa concepción del conocimiento para lograr encontrar una nueva definición que fuera inmune a ese tipo de contra-ejemplos. Una de las primeras teorías que surgió como respuesta a Gettier fue el fiabilismo de los procesos de Alvin I. Goldman que examinamos en el capítulo anterior. Como vimos, una de las ventajas principales de esa teoría es que logra explicar muy bien por qué no se da el conocimiento en ninguno de los casos de Gettier. No obstante, esa teoría fue prontamente criticada en relación con su concepción de la justificación. En particular, se ha señalado que las condiciones que Goldman postula para la justificación epistémica no son ni necesarias ni suficientes.¹⁰⁷ Por consiguiente, filósofos tales como Alvin Plantinga, Ernesto Sosa y John Greco intentaron desarrollar nuevas versiones del fiabilismo: la teoría fiabilista de las virtudes (Sosa), la teoría del funcionamiento apropiado (Plantinga) y la teoría del fiabilismo de los agentes virtuosos (Greco). Sin embargo, estas teorías se vieron a su vez criticadas por Linda Zagzebski en lo que concierne a dos aspectos: *i*) la manera como Sosa y Greco conciben las virtudes intelectuales y *ii*) la manera como intentan resolver el problema del valor del conocimiento.

En su libro *Virtues of the Mind* (1996), Linda Zagzebski ofrece un análisis del conocimiento que se basa en la noción de virtud intelectual. Tal como lo define Zagzebski, “el conocimiento es un estado de contacto cognitivo que surge de actos de virtud intelectual”.¹⁰⁸ De esta manera, al igual que Ernesto Sosa y John Greco,

¹⁰⁷ Véase, Richard Feldman (1985) y Laurence Bonjour (1980).

¹⁰⁸ Linda Zagzebski (1996), p. 271.

Zagzebski piensa que lo que convierte a una mera creencia verdadera en conocimiento es el hecho de provenir del ejercicio adecuado de nuestras virtudes epistémicas. Sin embargo, a diferencia de estos autores, Zagzebski piensa que es completamente inadecuado entender las virtudes epistémicas como meras capacidades naturales. En cambio, Zagzebski piensa que la mejor forma de analizar esas virtudes es a partir de la manera en que Aristóteles concibió las virtudes morales en la *Ética Nicomaquea*. Las virtudes son para ella rasgos adquiridos de las personas. Las virtudes intelectuales son formas cognoscitivas de proceder que, si bien tienen que acercarnos de manera fiable a la verdad, tienen también un componente motivacional constitutivo. Al incluir el componente motivacional en las virtudes epistémicas, el análisis que nos ofrece Zagzebski del conocimiento incluye tanto elementos internistas como elementos externistas. Pero además, con su teoría del conocimiento, Zagzebski pretende explicar de una mejor manera que el fiabilismo de los procesos y que las teorías de Ernesto Sosa y de John Greco el valor superior del conocimiento sobre las meras creencias verdaderas.

En este capítulo examinaré en qué consiste la concepción de Zagzebski del conocimiento y qué tan viable es su solución al problema del valor. En la primera sección, expondré con mayor detalle cómo caracteriza Linda Zagzebski las virtudes epistémicas o intelectuales. En la sección 2, examinaré su noción de conocimiento. Y, en la tercera y cuarta sección, expondré tanto la manera en que Zagzebski responde el problema del valor del conocimiento como algunas consideraciones críticas que se le pueden hacer a su respuesta.

1. La noción de virtud de Linda Zagzebski

De manera sucinta, Linda Zagzebski define la virtud como “una excelencia profunda, duradera y adquirida de las personas, que involucra tanto la motivación característica para producir un cierto fin deseado como el éxito fiable para alcanzar tal fin”.¹⁰⁹ Al definirla de esta manera, Zagzebski sigue hasta cierto punto la concepción tradicional de la virtud de Aristóteles al entenderla como una disposición a actuar de cierta manera que define a las personas y que se adquiere a través del tiempo. No obstante, a diferencia de él, Zagzebski no apela para nada a la razón cuando habla de virtudes e incluye de manera sobresaliente los motivos como elementos constitutivos de la virtud. Además, con esta definición, Zagzebski pretende abarcar tanto a las virtudes morales como a las virtudes intelectuales, pues, según esta autora, “las virtudes intelectuales son tan similares a las virtudes morales entendidas (en el sentido aristotélico de las últimas) que no deberían ser tratadas como clases diferentes de virtud”.¹¹⁰ Pero, ¿por qué define Zagzebski así a la virtud y cuáles son las razones por las que piensa que no hay ninguna distinción interesante que hacer entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales? En lo que sigue de esta sección trataré de responder estas preguntas.

(i) Para empezar, existen, según Zagzebski, dos rasgos incontrovertibles de la virtud que toda definición adecuada de la misma deberá registrar.¹¹¹ Por un lado, toda definición adecuada de la virtud deberá explicarla como un tipo de excelencia, mientras que, por el otro, toda definición adecuada de la misma deberá también explicarla como un rasgo de las personas. Si consideramos todas las definiciones

¹⁰⁹ Linda Zagzebski, (1996), p. 137.

¹¹⁰ Linda Zagzebski, (1996), p. XIV.

¹¹¹ Véase, Linda Zagzebski, (1996) p. 89.

que se han dado de la virtud, veremos que todas ellas concuerdan en atribuirle estos dos rasgos. Pero, ¿qué significa decir que la virtud es un tipo de excelencia y un rasgo de carácter?

En un sentido muy básico, decir que la virtud es una excelencia es decir que es un rasgo positivo deseable; algo que es preferible tener a no tener. Por ello, al decirnos que toda definición adecuada de la virtud tiene que explicárnosla como una excelencia, lo que Zagzebski tal vez nos quiere decir es que toda explicación adecuada de la virtud deberá presentárnosla como un rasgo deseable. Ahora bien, existen dos maneras distintas en las que se puede explicar la deseabilidad de algo. En el segundo libro de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles nos dice que toda virtud es deseable en tanto que “toda virtud perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra (*ergon*) propia”.¹¹² En este sentido, nos dice Aristóteles, “la virtud del ojo hace bueno al ojo y a su obra”.¹¹³ Y, de igual manera, “la virtud del hombre, es [...] aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra (*ergon*) que le es propia”.¹¹⁴ Con esto, Aristóteles parece explicar la deseabilidad de la virtud a partir de la deseabilidad de algo más. Deseamos la virtud porque nos permite funcionar bien y de esta manera alcanzar el bien que nos es propio; es porque deseamos el bien del hombre por lo que deseamos la virtud. Pero esta no es la única manera como se puede explicar la deseabilidad de la virtud. En lugar de explicar la deseabilidad de la virtud a partir de la deseabilidad de aquello a lo que nos conduce, uno podría sostener que la

¹¹² Aristóteles (2004), 1106a15.

¹¹³ Aristóteles (2004), 1106a15.

¹¹⁴ Aristóteles (2004), 1106a15.

virtud es un rasgo deseable en sí mismo. Ambas explicaciones logran dar cuenta de la deseabilidad de la virtud, pero Zagzebski considera más adecuada la segunda explicación.¹¹⁵

En segundo lugar, decir que la virtud es un rasgo de carácter es decir que es una propiedad que nos define como personas; un rasgo de excelencia cuyo ejercicio no depende de las circunstancias particulares en las que nos encontramos y cuyo arraigo en la persona hace que sea muy difícil llegar a perderlas. Como acabamos de ver, Aristóteles pensaba que la virtud es “todo aquello que perfecciona la buena disposición de aquello que la posee y produce adecuadamente su obra propia”.¹¹⁶ Por ello, Aristóteles habla tanto de la virtud del ojo, como de la virtud de los caballos o de los cuchillos. Sin embargo, éstas no son el tipo de virtudes que nos interesan cuando hacemos ética o epistemología. Lo que nos interesa definir son aquellos rasgos de excelencia que son deseables para los humanos; esto es, aquellos rasgos que nos hacen mejores personas. Ahora bien, no todos los rasgos de excelencia de los hombres son, a su vez, virtudes. En particular, no consideramos a la belleza como virtud, pese a que es un rasgo deseable. Pero, ¿qué es lo que distingue a la belleza de las virtudes? Tal como se podrá ver a partir de lo que acabamos de decir, lo que distingue la belleza de las virtudes es que, a diferencia de aquélla, las virtudes son disposiciones a actuar que nos definen como personas y son propiedades que una vez adquiridas difícilmente se pueden perder. La belleza, en cambio, nada tiene que ver con la acción y es algo que puede perderse con facilidad.

¹¹⁵ Véase, Linda Zagzebski (1996), pp. 80-84.

¹¹⁶ Aristóteles (2004), 1106a15.

(ii) Ahora bien, más allá de estos dos puntos básicos que exige Zagzebski para cualquier teoría adecuada de la virtud, existen otros tres tipos de cuestiones que se deben tener en cuenta, según esta autora, a la hora de definir la virtud. En primer lugar, está la cuestión de si las virtudes son excelencias *adquiridas* o *capacidades naturales*. En segundo lugar, está la cuestión de si la virtud es o no un tipo de habilidad. Y, por último, está también la cuestión de cuál es la relación de la virtud con los sentimientos o emociones.

(a) Con respecto a la primera cuestión, Linda Zagzebski sostiene, en primer lugar, que las virtudes son excelencias adquiridas que se distinguen de cualquiera de nuestras capacidades naturales en tanto que las virtudes suponen una cierta responsabilidad por parte de los agentes y, por ello, son excelencias por las que podemos alabar o criticar a alguien.¹¹⁷ Al igual que una virtud, una capacidad natural es también un rasgo positivo de las personas. Hablamos positivamente, por ejemplo, de aquellas personas que nacen con una memoria prodigiosa o una vista admirable. No obstante, si bien valoramos esas capacidades, es también un hecho que no criticamos a quienes no las poseen, así como tampoco criticamos, por ejemplo, a alguien por no ser atractivo. Ser o no atractivo es una propiedad que las personas no eligen poseer y, por ello, no criticamos a alguien por ser feo ni valoramos a las personas atractivas más de lo que valoraríamos un buen atardecer o cualquier otro fenómeno natural. Así pues, de acuerdo con Zagzebski, las capacidades naturales son rasgos que no se eligen voluntariamente y, por ello, no responsabilizamos a un agente por poseer o no una cierta capacidad natural. En cambio, una virtud sí es un rasgo o excelencia del carácter que se adquiere

¹¹⁷ Véase, Linda Zagzebski, (1996), pp. 102-106.

voluntariamente y, por ello, alabamos o criticamos a una persona por poseer o carecer de una cierta virtud.

(b) Con respecto a la segunda cuestión, Zagzebski sostiene que las virtudes son también excelencias adquiridas que se habrán de distinguir de todo tipo de habilidades.¹¹⁸ De acuerdo con Zagzebski, una habilidad es una capacidad adquirida de las personas que les permite emplear una cierta técnica para resolver problemas específicos. Por ejemplo, un buen nadador no respira en cada brazada, sino que aprende la técnica de retener el aire por mucho tiempo. Al igual que las virtudes, las habilidades son excelencias adquiridas que preferimos tener a no tener y, por ello, es común confundirlas y hablar indistintamente, según Zagzebski, de las virtudes de un nadador o de cualquier atleta, cuando en realidad nos referimos a sus habilidades. No obstante, existen, de acuerdo con Zagzebski, por lo menos tres diferencias esenciales entre las habilidades y las virtudes. En primer lugar, a diferencia de las habilidades, las virtudes son intrínsecamente valiosas.¹¹⁹ En segundo lugar, a diferencia de las habilidades, las virtudes son rasgos que definen el carácter de los agentes en tanto que son rasgos que una vez que alguien los adquiere difícilmente podrá dejar de tenerlas o actuar de una cierta manera toda vez que las circunstancias lo requieran.¹²⁰ Y, por último, a diferencia de las habilidades, las virtudes están estrechamente relacionadas con los motivos de los agentes;¹²¹ esto es, es imposible, según Zagzebski, caracterizar una virtud en particular sin hacer referencia a los motivos de la persona virtuosa, mientras que

¹¹⁸ Véase, Linda Zagzebski, (1996), pp. 106-116.

¹¹⁹ Véase, Linda Zagzebski (1996), p. 113.

¹²⁰ Véase, Linda Zagzebski (1996), p. 108-110.

¹²¹ Véase, Linda Zagzebski (1996), p. 116.

no se necesita apelar a ningún motivo para definir una habilidad. Por ejemplo, si dos personas comparten sus bienes, una motivada por la compasión a los pobres y la otra por quedar bien con la gente que la observa, sólo consideraremos virtuosa, según Zagzebski, a quien tiene la motivación requerida. En cambio, un nadador puede querer adquirir la habilidad de nadar bien por motivos de complacer a las personas que lo observan y aun así tener la habilidad en cuestión.

(c) Ahora bien, tal como se podrá apreciar, Zagzebski sigue a Aristóteles en cada una de las cuestiones que hemos señalado. Al igual que él, Zagzebski piensa que las virtudes son excelencias del carácter de las personas que se adquieren a través del tiempo y se distinguen de cualquier capacidad natural o habilidad. Sin embargo, ambas concepciones difieren en cuanto al tema de la motivación; esto es, en cuanto a qué es aquello que motiva las acciones virtuosas. Según Zagzebski, los sentimientos y las emociones constituyen la motivación virtuosa. “Una motivación es -según ella- una tendencia persistente a ser movido por un motivo de cierto tipo”,¹²² y un motivo no es más que “una emoción o sentimiento que inicia o dirige nuestras acciones”.¹²³ Aristóteles, en cambio, poco habla de los sentimientos o las emociones cuando habla de las virtudes. Según él, las pasiones pueden dirigir nuestras acciones, pero una acción virtuosa nunca es producto de una pasión. Para Aristóteles, las acciones virtuosas no son dirigidas por las pasiones, sino determinadas por la razón. Así, de acuerdo con Aristóteles, la motivación de la virtud es la razón, y no la pasión, la emoción o el sentimiento, como sostiene Zagzebski.

¹²² Linda Zagzebski (1996), p. 132.

¹²³ Linda Zagzebski (1996), p. 131.

(iii) Ahora bien, tal como lo mencionamos al comienzo de esta sección, esa diferencia no es la más importante entre las concepciones de la virtud de Linda Zagzebski y la de Aristóteles. Además de diferir de Aristóteles en los motivos que incluye como componentes constitutivos de las virtudes, Zagzebski se aparta también de él al pensar que no existe ninguna diferencia sustancial entre las virtudes morales y las virtudes intelectuales, y éste es un punto crucial de su teoría acerca de la virtud. Las razones por las que Zagzebski piensa que no debemos hacer la distinción entre ambos tipos de virtudes son, en primer lugar, que no apoya la tesis aristotélica de la división del alma en la que Aristóteles apoya su teoría de la virtud.¹²⁴ En segundo lugar, Zagzebski no piensa que haya una distinción entre la manera en que se adquieren las virtudes morales y la manera en que adquirimos las virtudes intelectuales.¹²⁵ Al igual que las virtudes morales, las virtudes intelectuales son también, según Zagzebski, rasgos adquiridos de los agentes que tienen tanto un componente motivacional como un componente de éxito en obtener las metas de estos motivos.

En resumen, pues, Zagzebski piensa que no hay razones suficientes para distinguir entre ambos tipos de virtudes y que se distorsiona además la naturaleza misma de la virtud cuando se las estudia en diferentes ramas de la filosofía.

2. La noción de justificación y de conocimiento en la epistemología de la virtud de Linda Zagzebski

¹²⁴ Véase, Linda Zagzebski (1996), p. 143.

¹²⁵ Véase, Linda Zagzebski (1996), p. 149-151.

Habiendo visto en la sección anterior en qué consiste la noción de virtud intelectual de Linda Zagzebski, pasemos ahora a examinar cómo define la justificación y el conocimiento.

La noción de virtud intelectual dilucidada por Zagzebski nos sirve en primera instancia para evaluar el carácter cognitivo de las personas.¹²⁶ Catalogamos a las personas como virtuosas o como viciosas dependiendo de si poseen o no una cierta virtud. Cuando decimos que una persona tiene una virtud decimos que tiene una disposición a estar motivada a actuar de cierta manera en ciertas circunstancias y que es fiablemente exitosa en alcanzar el fin de su motivación virtuosa.¹²⁷ Así, el primer dominio que nos permite evaluar la teoría del conocimiento de Zagzebski es el de los agentes epistémicos; esto es, el carácter cognitivo de los agentes. Pero, además de esto, una teoría adecuada del conocimiento debe permitirnos también evaluar las creencias de los agentes y esto no es algo que puede ser llevado a cabo únicamente a partir de la evaluación del carácter cognitivo de los agente. Según Zagzebski, el que una persona tenga una cierta virtud no nos permite decir mucho acerca de las creencias que esa misma persona tiene en un momento dado,¹²⁸ ya que tener una disposición a estar motivado de cierta manera no significa que esa persona siempre tenga el motivo relevante ni que sea siempre exitosa en alcanzar el fin de tal motivación. Así, uno puede ser generalmente virtuoso sin tener una creencia epistémicamente positiva

¹²⁶ Véase, Linda Zagzebski (1999), p. 106.

¹²⁷ Véase, Linda Zagzebski (1999), p. 106.

¹²⁸ Véase, Linda Zagzebski (1999), p. 106.

en un momento dado.¹²⁹ Además, alguien puede no ser virtuoso y tener, no obstante, creencias que evaluamos positivamente. Por ello, para que esa teoría de las virtudes epistémicas pueda evaluar las creencias se requiere de otras condiciones que no sean meramente las de tener o no una cierta virtud.

Epistémicamente hablando, existen principalmente tres dimensiones distintas que nos interesa evaluar de las creencias. En primer lugar, nos interesa saber si una creencia está o no justificada. En segundo lugar, nos interesa también saber si un agente está o no justificado en tener una cierta creencia. Y, por último, nos interesa también saber si una creencia es o no conocimiento.

Con respecto al primero de estos conceptos, Zagzebski piensa que la mejor manera de elucidar el concepto de “creencia justificada” es con base en lo que una persona virtuosa consciente de la situación en la que se encuentra creería o no creería en circunstancias similares a las que se encuentra el agente epistémico en el presente. Así, una creencia de que p es una creencia justificada si es una creencia que una persona virtuosa podría creer en circunstancias similares a aquellas en las que el agente formó la creencia de que p . En cambio, una creencia es una creencia injustificada si es una creencia que una persona virtuosa no creería en circunstancias similares a las que se halla el agente que cree. Ahora bien, dado que una persona virtuosa, según Zagzebski, no sólo es aquella que cree o actúa a partir de una motivación virtuosa, sino que también es fiablemente exitosa en alcanzar el

¹²⁹ Por ejemplo, un juez puede poseer la virtud de ser muy cuidadoso a la hora de analizar los argumentos de cada uno de los partidos en pugna, sin embargo, en un día en particular, ese mismo juez actúa de manera negligente sin interesarse mucho en la discusión. En ese caso, el juez sigue siendo una persona virtuosa, ya que en cualquier otro día el hubiera actuado de manera virtuosa; no obstante, en ese día en especial, las creencias a las que llega tal juez no son creencias que valoraríamos positivamente.

fin de tal motivación al poseer el entendimiento necesario de la situación cognitiva en la que está, Zagzebski define estos dos conceptos de la siguiente manera:

“Una creencia es una *creencia justificada* si es lo que una persona que está motivada por una [cierta] virtud intelectual, y comprende su situación cognitiva como una persona virtuosa la comprendería, podría creer en circunstancias similares”.¹³⁰

“Una creencia es una *creencia injustificada* si es lo que una persona que está motivada por una [cierta] virtud intelectual y comprende su situación cognitiva como una persona virtuosa la comprendería, no creería en circunstancias similares”.¹³¹

Tal como define Zagzebski la creencia justificada, el que un agente tenga una creencia justificada no implica que él sea a su vez virtuoso. De hecho, ni siquiera es necesario que el sujeto en cuestión tenga una motivación virtuosa para poder tener una creencia justificada. De acuerdo con Zagzebski, lo único que se requiere para que una creencia en particular esté justificada es que sea lo que una persona virtuosa *podría creer en las mismas circunstancias en las que se halla el agente*. De esta manera, un niño de doce años que no es para nada virtuoso intelectualmente hablando podría tener la creencia justificada de que la teoría de la evolución es la mejor explicación científica del origen y diversidad de las especies sin tener esa creencia con base en ninguna prueba y motivado únicamente por el deseo de irritar a la comunidad religiosa a la cual pertenece. Pero si bien tener una creencia justificada no requiere ser virtuoso, es obvio, según Zagzebski, que los estados internos de los agentes sí son importantes cuando evaluamos sus creencias.

¹³⁰ Linda Zagzebski (1996), p. 241.

¹³¹ Linda Zagzebski (1996), p. 241.

Por ello, además de definir los conceptos de creencia justificada e injustificada, Zagzebski cree necesario definir también un concepto evaluativo que nos permita decir si un agente está justificado al sostener una creencia. Para este propósito, ella define el concepto de *justificación epistémica de los agentes* de la siguiente manera:

“Una persona A está justificada al tener una creencia p sólo en el caso de que A crea lo que una persona virtuosa creería (muy probablemente) en las mismas circunstancias y A esté motivada por motivaciones virtuosas”.¹³²

Por último, antes de definir el conocimiento, Zagzebski encuentra también la necesidad de definir un concepto evaluativo más de las creencias que se aplique a los casos en los que las creencias cumplen con todos los rasgos positivos que evaluamos en ellas. Y es que, el que una creencia esté justificada o sea el producto de los rasgos virtuosos de un agente, no implica, según Zagzebski, el que esa creencia sea verdadera o que su verdad no pueda ser explicada por algún factor de suerte epistémica. Por ello, Zagzebski define lo que ella llama *un acto de virtud intelectual*; un concepto que se aplica a los casos en los que las creencias cumplen con todos los rasgos deseables y se define de la siguiente manera:

“Un acto A es *un acto de virtud intelectual* si y sólo si surge de un componente motivacional A, es un acto que las personas con la virtud A característicamente harían en esas circunstancias, es exitoso en lograr el fin de la motivación A, y es tal que el agente adquiere una creencia verdadera a través de estos rasgos del acto”.¹³³

¹³² Linda Zagzebski (1996), p. 236.

¹³³ Linda Zagzebski (1996), p. 270.

Ahora bien, habiendo definido estos conceptos normativos de las creencias y su relación con los agentes que creen de esta manera ¿cómo define Zagzebski el conocimiento? Para empezar, Linda Zagzebski sostiene que las creencias que son conocimiento implican necesariamente la verdad. A diferencia de las creencias justificadas, las cuales sólo son probablemente verdaderas al pertenecer a un cierto tipo de creencias que suelen ser verdaderas, las creencias que son conocimiento implican necesariamente la verdad.¹³⁴ En segundo lugar, además de ser verdaderas, las creencias que son a su vez conocimiento son estados en los que la verdad no es alcanzada de manera accidental, sino a partir de las propiedades que estas mismas creencias poseen. Por ello, la mejor manera de definir el conocimiento, según Zagzebski, es a través de lo que ella llama “actos de virtud”. Utilizando este concepto, Zagzebski da las siguientes tres definiciones del conocimiento, las cuales se distinguen únicamente en su forma de presentación, y pueden ser usadas indistintamente:

- 1) “El conocimiento es un estado de contacto cognitivo con la realidad que surge de actos de virtud intelectual.
- 2) El conocimiento es un estado de creencia verdadera que surge de un acto de virtud intelectual.
- 3) O, el conocimiento es un estado de creencia que surge de actos de virtud intelectual.”¹³⁵

Una vez ofrecida su definición de conocimiento, Zagzebski menciona tres ventajas de la misma. En primer lugar, ésta es una definición del conocimiento que incluye tanto elementos internistas como elementos externistas. En segundo lugar, es una

¹³⁴ Véase, Linda Zagzebski (1996), pp. 268-269.

¹³⁵ Véase, Linda Zagzebski (1996), pp. 270-271.

definición del conocimiento que nos permite hacer frente de manera adecuada a cualquier contra-ejemplo estilo Gettier. Y, por último, es una definición del conocimiento que nos permite vislumbrar el valor adicional del conocimiento sobre las meras creencias verdaderas.

3. La solución de Zagzebski al problema del valor del conocimiento

Entendiendo el problema del valor del conocimiento como la dificultad de explicar qué hace al conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas, Zagzebski desarrolla una solución al mismo especialmente en sus artículos “From Reliabilism to Virtue Epistemology” (2000)¹³⁶ y “The Search for the Source of Epistemic Good” (2003).¹³⁷ En ambos artículos Zagzebski empieza por criticar las maneras en que se ha abordado el problema del valor del conocimiento desde el fiabilismo de los procesos y desde otras teorías de las virtudes epistémicas, como las de Sosa y Greco. Luego nos ofrece su propia respuesta al mismo. A continuación expondré su solución en dos partes. Por un lado, expondré las críticas que Zagzebski les hace a aquellas teorías y, por el otro, señalaré cuál es su propia solución.

(i) Recordemos que, de acuerdo con el fiabilismo de los procesos, el conocimiento es una creencia verdadera que es el producto de un proceso fiable de formación de creencias. Así, si uno concibe de esta manera el conocimiento, entonces podría decir que el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas debido a que es el producto de una causa valiosa. No obstante, el hecho

¹³⁶ Véase, Linda Zagzebski (2000), pp. 113-122.

¹³⁷ Véase, Linda Zagzebski (2003), pp. 13-28.

de que una creencia sea el producto de un proceso fiable de formación de creencias no le añade, según Zagzebski, ningún valor adicional al valor que una creencia ya posee por ser verdadera. La primera razón por la que la fiabilidad de un proceso no le puede añadir ningún valor adicional a las creencias verdaderas que produce es porque la fiabilidad *per se* no tiene ningún valor, según Zagzebski. “El valor de un producto es lo que hace que la fiabilidad del proceso que lo produce sea también valiosa, pero la fiabilidad del proceso no le puede otorgar al producto un valor adicional”.¹³⁸ Para que un proceso pueda proporcionarle un valor adicional a las creencias verdaderas que produce, éste deberá de poseer al menos un valor que no se derive del valor del producto que produce.

En segundo lugar, Zagzebski piensa también que, aun si el fiabilista lograra identificar algún otro rasgo de los procesos fiables que sea independiente valioso, esto no le permitirá resolver adecuadamente el problema del valor del conocimiento.¹³⁹ Además de ser independientemente valiosas, para que una causa pueda transmitirle un valor adicional a las creencias verdaderas que produce, la causa deberá estar también relacionada de manera adecuada con sus productos, ya que no todas las causas pueden, según Zagzebski, transmitirle de manera automática un valor a las cosas que producen. En particular, si el producto de una causa es externo a la causa misma, no hay nada en la causa que le pueda añadir un valor adicional al producto.

Así pues, el problema de fondo con el fiabilismo de los procesos, según Zagzebski, es que presupone lo que ella llama “el modelo máquina-producto de las

¹³⁸ Linda Zagzebski (2003), p. 13.

¹³⁹ Véase, Linda Zagzebski (2003), p. 14.

creencias".¹⁴⁰ De acuerdo con este modelo, las creencias verdaderas que constituyen conocimiento son sólo el producto externo de una causa valiosa. Según Zagzebski, el problema con este modelo es que ninguna causa que sea externa al producto que produce puede transmitirle algún valor. Por ello, si el conocimiento sólo es una creencia verdadera que es el producto de una causa valiosa, entonces no puede tener ningún valor adicional al valor que ya posee por ser una creencia verdadera. Y este mismo punto se aplica, según Zagzebski, a todas las teorías del conocimiento que adopten el modelo máquina-producto de las creencias, incluyendo tanto el fiabilismo de los procesos como las teorías de las virtudes epistémicas como la de Ernesto Sosa.¹⁴¹

(ii) Ahora bien, una vez hechas las críticas anteriores, Zagzebski propone una solución al problema del valor del conocimiento que supuestamente tiene grandes ventajas sobre el fiabilismo y las otras teorías de las virtudes epistémicas. Veamos en qué consiste.

Al igual que Ernesto Sosa, John Greco y Wayne Riggs,¹⁴² Linda Zagzebski cree que el conocimiento es, en primer lugar, más valioso que las meras creencias verdaderas debido a que es un estado de éxito al que los agentes llegan a partir de sus propias virtudes intelectuales y por el cual merecen un cierto crédito epistémico. En este sentido, al igual que estos autores, Zagzebski distingue el conocimiento de cualquier éxito epistémico fortuito en el que el hecho de que un agente posea una creencia verdadera se debe más a un factor epistémico de suerte

¹⁴⁰ Véase, Linda Zagzebski (2003), p. 15.

¹⁴¹ Véase, Linda Zagzebski (2003), p. 15.

¹⁴² Véase Ernesto Sosa (2003); John Greco (2003); y Riggs, Wayne (2002).

que a sus propias virtudes o habilidades como agente epistémico. Dado que valoramos más una acción cuyo éxito se debe a nosotros mismos que una acción cuyo éxito es meramente accidental, entonces el conocimiento es, en este sentido, más valioso que las meras creencias verdaderas. No obstante, a diferencia de estos autores, Zagzebski no se contenta con este punto e intenta explicar además el valor del conocimiento no sólo en función del crédito de los agentes sino a partir del valor independiente que le transmiten algunos de sus elementos constitutivos.

Tal como hemos visto, Zagzebski define el conocimiento como “un estado de creencia verdadera que surge de actos de virtud intelectual”.¹⁴³ En este sentido, lo que ella entiende por conocimiento es, en primer lugar, un estado de contacto cognitivo entre el agente y la realidad. Pero, además de esto, el conocimiento es también para ella un estado de éxito en el cual los agentes logran alcanzar la verdad a partir de ciertos rasgos de su carácter intelectual. Los actos de virtud intelectual son entendidos por esta autora como aquellos actos en los que los agentes llegan a la meta de la verdad a partir de la motivación virtuosa de llegar a ese fin.¹⁴⁴ Por ello, lo que distingue al conocimiento de las meras creencias verdaderas es el hecho de ser un estado al que se llegó *a partir de una motivación virtuosa*, y es esta motivación, precisamente, lo que, según Zagzebski, le permite explicar el valor adicional del conocimiento sobre las meras creencias verdaderas.

Tal como mencionamos en la sección anterior, Linda Zagzebski concibe las creencias como *actos* de los agentes epistémicos. Según ella, un acto no es un producto externo de aquél que lo realiza sino que es parte del agente mismo y, por

¹⁴³ Linda Zagzebski (1996), p. 271.

¹⁴⁴ Véase Linda Zagzebski (1996), p. 248.

ello, evaluamos de maneras distintas los actos dependiendo de cuáles hayan sido los motivos o intenciones que llevaron al agente a realizarlo. Así, si concebimos las creencias como actos, también ellas podrán tener entonces distintas propiedades evaluativas según sean las motivaciones de los agentes. Dentro del enfoque de Zagzebski, las creencias son actos voluntarios no-intencionales. En tanto que acciones voluntarias las creencias están motivadas y los motivos de los que proceden pueden ser buenos o malos.

Para Zagzebski, el motivo para adquirir la verdad y actuar de maneras que son fiables para adquirir la verdad son valiosos por las mismas razones por las que el motivo para promover el bienestar humano y actuar de maneras que son fiables para adquirir tal bienestar también lo son. Pensamos que los actos que promueven el bienestar humano son valiosos aun si son hechos de manera no-intencional. De modo similar, pensamos que alcanzar una creencia verdadera es valiosa aun si se llegó a ella de manera no-intencional. De esta manera, según Zagzebski, creemos que es bueno tener una creencia verdadera sin importar cómo la hayamos adquirido. Pero también pensamos que algunos actos que promueven el bienestar humano o algunas creencias verdaderas son mejores que otras. De manera más obvia, el promover el bienestar humano por accidente no es tan valioso como hacerlo a partir de la motivación de promoverlo. De manera similar, el alcanzar una creencia verdadera de manera accidental no es tan valioso como el llegar a ella a partir de la motivación de alcanzar la verdad. Los motivos de alcanzar la verdad o promover el bienestar humano son valiosos en sí mismos y, por ello, según Zagzebski, le añaden un valor adicional a las creencias verdaderas o los actos.

Dicho de manera breve, entonces, el punto de Zagzebski es el siguiente: tanto el motivo para promover el bienestar humano como el motivo de alcanzar la verdad son valiosos en sí mismos y su valor se transfiere al valor de los actos motivados por ellos. Así, la creencia verdadera de un agente que está motivado por el motivo de alcanzar la verdad tiene un valor adicional al valor de la verdad que ya posee. Obviamente, el éxito en alcanzar la verdad no está asegurado por el hecho de estar motivado para alcanzarla, pero una vez que se alcanza la creencia verdadera, el motivo por el que se adquiere le confiere un valor adicional. De esta manera, el estado en que se encuentra el agente epistémico cuya motivación es adquirir la verdad y es exitoso en adquirirla es más valioso que el estado en el que se encuentra el agente epistémico que está motivado para adquirir la verdad pero que no es exitoso al hacerlo y que el estado en el que se encuentra el agente epistémico que alcanza la verdad pero que su alcanzar la verdad no se origina en una motivación de adquirir la verdad. Por último, más valioso que todos los anteriores, según Zagzebski, es el estado en el que se encuentra el agente epistémico que está motivado para adquirir la verdad, es exitoso al hacerlo, y alcanza además la verdad precisamente debido a esa motivación. Este último estado, según Zagzebski, es precisamente el conocimiento. Con esto cree ella mostrar el valor superior del conocimiento del valor de la mera creencia verdadera. Si bien las creencias verdaderas son en su mayoría estados *deseables* sólo el conocimiento es en todos los casos *loable*.

Zagzebski resume, pues, sus consideraciones sobre el valor de las creencias verdaderas de la siguiente manera. Primero, las creencias verdaderas pueden ser deseables o indeseables. Segundo, las creencias verdaderas que son a su vez

conocimiento son todas loables, aunque algunas sean deseables y otras indeseables. Y, por último, están las creencias verdaderas con el grado de valor más alto que no sólo son deseables y loables sino que su deseabilidad se debe precisamente a su loabilidad; esto es, casos en los que el éxito del agente no sólo se explica a partir del ejercicio de sus virtudes intelectuales, sino que el hecho de que la creencia a la que llega sea una creencia deseable también se explica a partir del ejercicio de sus virtudes intelectuales.

4. Una evaluación de la respuesta de Linda Zagzebski

Al incluir los motivos epistémicamente virtuosos como componentes esenciales del conocimiento y explicar el valor adicional de éste a partir del valor que estos motivos puedan tener, Linda Zagzebski elabora una solución interesante al problema del valor del conocimiento que ha obtenido la atención de una gran cantidad de filósofos. No obstante, a pesar de estas virtudes, la solución de Zagzebski no parece ser todo lo adecuada que se desearía, existiendo varios otros puntos que se pueden criticar de ella. Por un lado, el diagnóstico de Zagzebski de las deficiencias del fiabilismo de los procesos y las otras teorías de las virtudes epistémicas no parece ser adecuado. Pero, más importante que esto, la solución misma de Zagzebski al problema del valor del conocimiento parece también tener algunas deficiencias.

(i) Tal como mencionamos en la sección anterior, la parte negativa de la solución de Linda Zagzebski al problema del valor del conocimiento consiste en criticar el fiabilismo de los procesos y otras teorías de las virtudes epistémicas a partir de dos puntos en particular. Por un lado, Zagzebski concluye que “la verdad

más una fuente fiable de verdad no pueden explicar el valor del conocimiento”¹⁴⁵ debido a que la fiabilidad de un proceso no posee un valor en sí mismo que se le pueda transmitir a las creencias verdaderas que se producen mediante este proceso. Por el otro, Zagzebski piensa además que “la verdad más una fuente independientemente valiosa [tampoco] pueden explicar el valor del conocimiento”¹⁴⁶ debido a que ninguna causa “externa” al producto le puede transmitir ningún valor a su producto. En general, dudo que alguien pueda estar completamente en desacuerdo con el primero de esos puntos, no obstante, el segundo punto de la crítica de Zagzebski es bastante controvertido. En particular, no es claro por qué una causa que está relacionada de manera “externa” con su producto no puede transmitirle ningún valor.

Según Berit Brogaard (2006),¹⁴⁷ lo que motiva y está detrás de la tesis de Zagzebski de que el modelo máquina-producto de las creencias no puede responder de manera adecuada el problema del valor del conocimiento es la concepción Mooreana que ella comparte con otros autores acerca del valor. De acuerdo con esta concepción, si dos cosas tienen exactamente las mismas propiedades intrínsecas, entonces ellas tendrán que poseer el mismo valor, pues las propiedades valorativas sobrevienen en las propiedades no valorativas. Así, adhiriéndose a esta concepción del valor, Zagzebski piensa que ninguna teoría del conocimiento que sostenga el modelo máquina-producto de las creencias podrá explicar su valor adicional dado que tanto en el caso del conocimiento como en el de las creencias

¹⁴⁵ Linda Zagzebski (2003), p. 14.

¹⁴⁶ Linda Zagzebski (2003), p. 15

¹⁴⁷ Véase Berit Brogaard (2006), pp. 335-354.

verdaderas tendríamos un estado con las mismas propiedades intrínsecas (lo único que distingue al conocimiento de las meras creencias verdaderas, bajo este modelo, es el de provenir de causas distintas, pero eso es algo externo). No obstante, existen fuertes razones para pensar que la concepción Mooreana del valor está equivocada. En particular, existen ejemplos notables de cosas que valoramos en sí mismas por su relación con algo más, y no meramente por sus propiedades intrínsecas.

Según Wlodek Rabinowicz y Toni Roennow-Rasmussen,¹⁴⁸ cuando el valor adicional de una cosa se deriva de alguna otra cosa que también valoramos, valoramos a este objeto por lo que él es en sí mismo a pesar del hecho de que su valor no sea intrínseco o incondicional. Por ejemplo, podemos valorar más a un vestido que usó la princesa Diana que una copia exacta del mismo debido a que aquél es un vestido que ella usó. El valor adicional que tiene este vestido se debe a su relación con la princesa Diana y no a propiedades intrínsecas del mismo. De igual manera, valoramos más las piedras de la luna que trajo Neil Armstrong que cualquier otra piedra terrestre con los mismos elementos que éstas debido a que aquéllas fueron traídas de la luna. Su valor no depende de los compuestos químicos de los que están formadas, sino de su origen en el lugar en donde fueron encontradas. Ahora bien, si Wlodek Rabinowicz y Toni Roennow-Rasmussen tienen razón y existen cosas que valoramos más por su relación extrínseca con algo más, entonces es falso que las propiedades valorativas de las creencias verdaderas sobrevenga únicamente sobre sus propiedades intrínsecas, pudiendo sobrevenir también en propiedades relacionales tales como la de ser causada por un proceso

¹⁴⁸ Véase, Rabinowicz, Wlodek y Roennow-Rasmussen (1999), pp. 33-49.

fiable. En este caso, la afirmación de Zagzebski de que no podemos explicar el valor adicional del conocimiento a partir del modelo máquina-producto resulta falsa.

(ii) No obstante, aun si Zagzebski está equivocada al pensar que el fiabilismo de los procesos y las demás teorías de las virtudes epistémicas no pueden resolver en principio el problema del valor del conocimiento, esto no tiene por qué afectar su propia solución. Independientemente de cuáles sean las deficiencias o virtudes del diagnóstico de Zagzebski de los defectos de estas teorías, su solución del problema del valor del conocimiento debe ser evaluada por sí misma. Sin embargo, aun así, existen varios problemas adicionales por los que se podría decir que su solución no es tan adecuada como podría parecer a primera vista.

En primer lugar, existe un problema básico de interpretación, señalado por Philip Percival (2003), con respecto a la manera en que Zagzebski entiende la relación entre los motivos virtuosos y el conocimiento.¹⁴⁹ Como vimos en la sección anterior, Zagzebski sostiene que las creencias son actos voluntarios no-intencionales y que, por ello, los motivos de los agentes le pueden, en principio, añadir un valor adicional a las creencias que motivan al igual como le pueden añadir un valor adicional a los actos que producen. A diferencia de los meros productos de una máquina, las creencias están relacionadas de manera especial con los motivos que las producen y es por ello que un motivo valioso le añade un valor adicional a las creencias verdaderas que producen. Sin embargo, ¿cómo debemos interpretar la relación entre los motivos y las creencias? Es decir, ¿cuál es, según Zagzebski, la relación que mantienen los motivos con las creencias y de qué manera

¹⁴⁹ Véase, Philip Percival (2003).

se distingue esta relación de la relación de un proceso fiable con las creencias que produce?

Tal como señala Philip Percival,¹⁵⁰ en su artículo “The Search for the Source of Epistemic Good” (2003) Zagzebski hace dos afirmaciones que nos podrían ayudar a interpretar la manera en que según ella se relacionan los motivos con las creencias. Por un lado, Zagzebski nos dice que, a diferencia de la conexión entre una máquina y su producto, la conexión entre un motivo y el acto al que nos lleva ese motivo es “interna”.¹⁵¹ Por el otro, Zagzebski nos dice también que, a diferencia de un producto que es meramente el resultado de una máquina, una creencia es parte del agente.¹⁵² No obstante, estas afirmaciones no son suficientes. En particular, no nos explican cómo es que la conexión “interna” entre actos y motivos, o la relación “parte-todo”, nos permiten explicar por qué el valor de los motivos se transfiere a las creencias que producen.

Intentemos, en primer lugar, interpretar la manera en que un motivo podría transmitirle un valor adicional a las creencias verdaderas que produce a partir de la segunda afirmación de Zagzebski. Tal como ella lo pone, “si concebimos a las creencia[s] como parte del agente, [entonces] la[s] creencia[s] puede[n] obtener propiedades evaluativas de parte de los agentes en la misma medida en que los actos obtienen propiedades evaluativas de los motivos”.¹⁵³ Pero, ¿qué es lo que Zagzebski quiere decir con esto? Tal como vimos en la sección anterior, Zagzebski concibe, en primer lugar, el conocimiento como un estado de éxito por el cual un

¹⁵⁰ Véase Philip Percival (2003), p. 33.

¹⁵¹ Véase, Linda Zagzebski (2003), pp. 15-16.

¹⁵² Véase Linda Zagzebski (2003), pp. 15-16.

¹⁵³ Linda Zagzebski (2003), pp. 15-16.

agente epistémico en particular obtiene un crédito especial por haber llegado a él. Así, si concebimos las creencias como parte de los agentes, entonces lo primero que Zagzebski nos podría querer decir es que el agente obtiene como un todo un valor adicional a partir de una de sus partes: las creencias verdaderas que son conocimiento. Pero además, ella piensa que estas partes obtienen un valor adicional ya sea por ser parte del todo al que pertenecen o a partir de una de las otras partes que pertenecen a este todo. Así, lo que Zagzebski parece querernos decir, en último término, es que existen dos modos en que se transfiere el valor bajo una relación parte-todo. Por un lado, un acto que es parte del todo al que pertenece le confiere un valor adicional al agente mismo, mientras que, por el otro, el agente –o alguna otra parte del agente- le confiere además un valor adicional a una de sus partes: las creencias verdaderas. No obstante, si esto es lo que Zagzebski quiere decir, entonces ella estaría cometiendo un grave error, según señala Percival. Mientras que es cierto que una parte puede conferirle un valor adicional a un todo, un todo –o alguna parte especial del todo- no le puede conferir un valor adicional a alguna de sus partes. Por poner un ejemplo de Philip Percival,¹⁵⁴ si bien es cierto que el valor de un anillo se ve incrementado cuando le cambiamos uno de sus diamantes por otro diamante más grande, el valor de un diamante en especial no se ve incrementado cuando incrementamos el valor del anillo al cambiar otra de sus partes por algo más valioso.

Dicho lo anterior, Percival sugiere que tal vez debemos interpretar la manera en que Zagzebski concibe la forma en que los motivos le transfieren un valor adicional a las creencias verdaderas que motivan a partir de su primera afirmación.

¹⁵⁴ Véase, Philip Percival (2003), p. 37.

Según esta afirmación, los motivos le transmiten un valor adicional a las creencias verdaderas debido a que están conectados “internamente” con ellas. Si tomamos en consideración esta afirmación, podríamos pensar que la idea de Zagzebski es la siguiente. Para todo acto x , el motivo de x es una propiedad- i de x , mientras que no hay ningún no-acto y cuya causa sea una propiedad- i .¹⁵⁵ Ahora bien, ¿en qué consiste la propiedad- i , según Zagzebski? Tal como lo sostiene Philip Percival,¹⁵⁶ la manera más fácil de interpretar esto sería viendo a la propiedad- i como una propiedad intrínseca de los actos. Intuitivamente, una propiedad intrínseca de x está más íntimamente relacionada con x que una propiedad extrínseca de x . No obstante, esta interpretación no puede ser correcta dado que, si un motivo es una propiedad intrínseca de los actos, entonces tendríamos que decir que los actos se auto-causan. Por ello, sería mejor interpretar a Zagzebski como postulando la idea de que una causa que es un motivo se distingue de una causa que no es un motivo en que un motivo causa actos que tienen una propiedad *intrínseca* análoga a los motivos.¹⁵⁷ De esta manera, la generosidad causa actos que son *intrínsecamente* generosos y la valentía causa actos que son *intrínsecamente* valerosos. Bajo esta interpretación, por lo tanto, un motivo le transmite un valor adicional a las creencias verdaderas que motiva en tanto que las creencias verdaderas que motiva tienen una propiedad intrínseca (valiosa) distinta de las creencias verdaderas que son motivadas de esta manera. La ventaja principal de esta interpretación es que nos permite distinguir claramente a los motivos de otras causas que no son

¹⁵⁵ Véase, Philip Percival (2003), p. 35.

¹⁵⁶ Véase, Philip Percival (2003), p. 35.

¹⁵⁷ Véase, Philip Percival (2003), p. 36.

motivos. No obstante, aunque es bastante verosímil que este pueda ser el caso, esta idea es bastante controversial y Zagzebski no da ningún argumento que pueda respaldarla.¹⁵⁸ Sin embargo, es posible que Zagzebski considera obvio que no puede haber dos actos idénticos, con propiedades intrínsecas idénticas, pero con motivos diferentes.

Ahora bien, dejando de lado el problema de la relación entre los motivos y las creencias verdaderas que producen, existe, sin embargo, un segundo problema mucho más grave con la solución de Zagzebski; y es que, aun si los motivos guardan una relación especial con las creencias por las que aquéllos les pueden transmitir algún valor, no está claro en qué sentido los motivos poseen un valor independiente al valor de las creencias verdaderas que producen. Según Miranda Fricker (2009),¹⁵⁹ el problema general que tienen las explicaciones del valor del conocimiento como las de Zagzebski es que ponen “la carreta antes de los bueyes”. De acuerdo con Zagzebski, lo que hace al conocimiento admirable es el valor que se le transfiere a las creencias verdaderas a partir de los motivos epistémicamente virtuosos que transforman a las meras creencias verdaderas en conocimiento. Pero la idea de que valoramos al conocimiento debido a que valoramos los buenos motivos epistémicos pone, según Fricker, al orden de explicación de atrás para adelante. A diferencia de lo que nos dice Zagzebski, no valoramos el conocimiento porque valoramos los buenos motivos epistémicos. Más bien, valoramos los buenos motivos epistémicos porque valoramos el conocimiento al que tienden a llevarnos.

¹⁵⁸ Para críticas de esta idea, véase Philip Percival (2003).

¹⁵⁹ Véase Miranda Fricker (2009), pp. 121-139.

Según Miranda Fricker,¹⁶⁰ el problema principal con la solución de Zagzebski es que confunde el papel explicativo que juegan las virtudes morales en la ética con el papel explicativo que juegan las virtudes epistémicas en la epistemología. Por lo general, la idea de que el valor de los distintos bienes morales a los que apuntan las distintas virtudes no puede ser especificado en ética independientemente del valor de los buenos motivos que animan tales virtudes es completamente verosímil. En particular, es completamente verosímil decir que no hay ningún círculo vicioso en la manera en que se caracterizan estos valores en ética. Un agente moralmente virtuoso está motivado hacia el bien moral, y este bien no puede ser especificado independientemente de los motivos de un agente virtuoso. Pero si transferimos esta idea a la epistemología ella se convierte, a lo mucho, en algo completamente inverosímil, dado que, a diferencia de lo que sucede con el valor de los bienes morales, es muy fácil especificar el valor de la verdad en términos puramente pragmáticos sin tener que hacer referencia a nuestros motivos epistémicos virtuosos. Así pues, parecería que, a diferencia de los buenos motivos morales, el valor de los motivos epistémicos se deriva enteramente del valor de la verdad, el cual puede ser especificado de manera independiente al valor de estos motivos. Pero si esto es así, entonces Zagzebski se enfrenta al mismo problema que el fiabilismo de los procesos y no puede explicar el valor adicional del conocimiento apelando al valor de los buenos motivos epistémicos.

Así pues, si seguimos en este punto a Miranda Fricker, tenemos que concluir que Zagzebski se equivoca en un punto crucial en su respuesta al problema del valor del conocimiento. A diferencia de lo que Zagzebski supone, los motivos

¹⁶⁰ Véase, Miranda Fricker (2009), p. 16.

epistémicos no juegan en la epistemología el mismo papel que juegan las buenas intenciones morales en la ética. Por ello, un motivo epistémico no puede transmitirle un valor adicional a las creencias verdaderas que constituyen a su vez conocimiento. No obstante, la respuesta de Zagzebski al problema del valor del conocimiento no es completamente inadecuada debido que hace referencia un rasgo general del conocimiento por el que podemos explicar su valor adicional en algunos casos. Generalmente, el conocimiento supone cierta responsabilidad por parte de los agentes epistémicos que llegaron a él y, dado que esta responsabilidad es valiosa, el conocimiento resulta más valioso que las meras creencias verdaderas en aquellos casos en los que supone dicha responsabilidad.

CONCLUSIONES

I. Un recuento general de esta investigación

A lo largo de esta tesis se ha tratado el problema del valor del conocimiento con el doble objetivo de *i)* establecer en qué consiste específicamente tal problema y *ii)* revisar dos de las soluciones más importantes que se han ofrecido recientemente al mismo para así poder determinar si son o no soluciones adecuadas a ese problema. Con esto en mente, en el *capítulo 1*, se revisaron tanto el planteamiento original del problema que encontramos expresado en el diálogo platónico *Menón* como dos de las distintas maneras en que se ha replanteado el problema del valor del conocimiento en la epistemología contemporánea. Al final de ese mismo capítulo se argumentó a favor de plantear el problema de una manera específica; esto es, a favor de lo que llamamos “el planteamiento meta-epistemológico del problema del valor del conocimiento”. Luego, en los siguientes dos capítulos, se revisaron también dos soluciones contemporáneas al problema del valor del conocimiento. En el *capítulo 2*, se revisaron las respuestas que desde la perspectiva fiabilista ofrecen Alvin I. Goldman y Erick Olsson. En el *capítulo 3*, vimos la respuesta que ofrece Linda Zagzebski desde la perspectiva de su propia teoría de la epistemología de las virtudes. Tal como se argumentó en cada uno de esos capítulos, ambas respuestas tienen la virtud de mostrar al menos un rasgo general del conocimiento que nos permite explicar, en alguna medida, el valor adicional del conocimiento frente al de las meras creencias verdaderas (o el de las meras creencias verdaderas justificadas). Sin embargo, ninguna de estas respuestas cubre todos los casos que intuitivamente consideramos que son casos de conocimiento valioso para contar

como una solución adecuada al problema del valor del conocimiento. Ahora bien, ¿qué conclusiones podemos sacar a partir de esta investigación?

(i) En primer lugar, se ha establecido la naturaleza e importancia del problema del valor del conocimiento. Tal como se vio a lo largo del *capítulo 1*, el problema del valor del conocimiento es un problema meta-epistemológico genuino que se origina con nuestra intuición pre-teórica respecto a su valor. Según esta intuición el conocimiento es un estado epistémico valioso y su valor ha de exceder al de las meras creencias verdaderas o el de las meras creencias verdaderas justificadas. Lo que esta intuición nos dice es que la mayoría de nosotros preferimos naturalmente saber que p que meramente creer con verdad que p o tener una creencia verdadera justificada de que p . No obstante, tal como sostuvo Sócrates en el *Menón*, si nos fijamos únicamente en el aspecto pragmático del conocimiento, no parece haber a primera vista ninguna razón por la cual habremos de preferirlo sobre las creencias verdaderas y esto genera, a su vez, el problema filosófico genuino de *i)* establecer con base en razones distintas de las puramente pragmáticas si el conocimiento es o no más valioso que la mera creencia verdadera (o la mera creencia verdadera justificada) y *ii)* cuál es el valor adicional que aporta el conocimiento (si es que realmente aporta alguno). Este problema no es un problema que se les presenta como tal a las distintas teorías del conocimiento, sino que más bien es un problema meta-epistemológico real; esto es, tenemos que responder la cuestión de si el conocimiento tiene o no un valor epistémico fundamental o de si su valor proviene de la verdad. La tarea de establecer cuáles son los valores epistémicos fundamentales tiene como propósito último vindicar la tarea de la epistemología y explicar el aspecto normativo de tal disciplina, de ahí la

importancia de solucionar adecuadamente el problema del valor del conocimiento para lograr una mayor claridad sobre la naturaleza de esa disciplina.

(ii) En segundo lugar, el trabajo que aquí se realizó en relación con el problema del valor del conocimiento nos permite también concluir algo con respecto al valor mismo del conocimiento. Según vimos en los *capítulos 2 y 3*, hay, por lo menos, dos aspectos generales del conocimiento que nos permiten explicar, al menos parcialmente, por qué habremos de preferir el conocimiento frente a las meras creencias verdaderas (o las meras creencias verdaderas justificadas). Según la respuesta del fiabilismo que revisamos en el *capítulo 2*, el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera debido a que los procesos (o maneras) mediante los cuales adquirimos usualmente conocimiento acrecientan la probabilidad de obtener un mayor número de creencias verdaderas en el futuro con respecto a temas similares. Según la respuesta que revisamos en el *capítulo 3*, el conocimiento no sólo es más valioso que las meras creencias verdaderas en ese sentido, sino que su valor excede también al de las meras creencias verdaderas justificadas en tanto que presupone, en muchos casos, un logro epistémico del cual somos nosotros responsables y por el que, debido a nuestras motivaciones virtuosas, obtenemos un mérito especial.

Ahora bien, tal como vimos al final de los *capítulos 2 y 3*, ninguno de los rasgos valiosos del conocimiento que se mencionan en las respuestas del fiabilismo de los procesos y la de la epistemología de la virtud de Linda Zagzebski son lo suficientemente generales para proporcionarnos una solución adecuada al problema del valor. El fiabilismo deja de lado el caso de aquellos conocimientos que, si bien no acrecientan la probabilidad de tener creencias verdaderas en el

futuro, son valiosos. A su vez, la epistemología de la virtud de Zagzebski, parece exigir demasiado para el caso de conocimientos naturales, tales como los de la percepción y el conocimiento de nuestros propios estados mentales, en donde el sujeto frecuentemente tiene un papel pasivo y, sin embargo, esos conocimientos son valiosos.

Lo anterior nos deja en la situación de tener que explorar otras posibles respuestas al problema del valor del conocimiento. Veamos, por último, algunas que considero relevantes.

II. Ideas para una posible respuesta al problema del valor del conocimiento

En dos artículos publicados recientemente, uno de Miranda Fricker (2009) y, el otro, de Ward E. Jones (1997), se han intentado ofrecer dos respuestas novedosas al problema del valor del conocimiento que parecen tener las características que una respuesta adecuada al mismo debe tener. Por un lado, en su ensayo 'The Value of Knowledge and the Test of Time' (2009), Miranda Fricker ha argumentado que el valor del conocimiento se puede explicar en términos de la perduración del conocimiento a través del tiempo frente a pruebas epistémicas en contra. Por el otro lado, en su ensayo 'Why Do We Value Knowledge?' (1997), Ward E. Jones ha argumentado a favor de una respuesta inspirada en el trabajo de Edward Craig (1990) que explica dicho valor en términos de la función que tiene el conocimiento en la transmisión adecuada de información en una comunidad. Aunque cada una de estas respuestas identifica dos rasgos independientes del conocimiento, ambas son compatibles entre sí y, en mi opinión, podríamos combinarlas para señalar la

dirección que debería seguir una solución al problema del valor del conocimiento que sea lo suficientemente general como para contar como una respuesta adecuada al mismo. A continuación, voy a revisar brevemente la respuesta de Miranda Fricker y algunas dificultades a ella que podríamos resolver apoyándonos en algunas ideas que Timothy Williamson sostiene en su libro *Knowledge and its Limits* (2000). Sin embargo, veremos también algunos problemas que Jonathan Kvanvig (2003) señala a esa propuesta inspirada en Williamson. En la parte final, me referiré brevemente a algunas de las ideas de Craig que retoma Ward E. Jones y que nos permiten complementar la respuesta de Fricker con la que destaca el valor social del conocimiento en la transmisión adecuada de información.

(i) *La respuesta de Miranda Fricker al problema del valor del conocimiento.* A lo largo del *capítulo 1* se revisó exhaustivamente la manera en que Platón formula por primera vez el problema del valor del conocimiento en el *Menón*. No obstante, en ese diálogo, Platón no sólo plantea tal problema, sino que también ofrece una breve respuesta al mismo. De acuerdo con Platón, la característica principal que distingue al conocimiento de las meras creencias verdaderas es la propiedad de estar ‘atado’ o ‘amarrado’ a nosotros de tal manera que nos es difícil perderlo una vez que lo hemos adquirido (98a). Así, a diferencia de las meras creencias verdaderas, las cuales tienden a escapárenos fácilmente una vez que las hemos adquirido, el conocimiento tiende a permanecer por mayor tiempo en nosotros, y esta es precisamente, según Platón, la característica que le añade un valor adicional sobre el de las meras creencias verdaderas (98a). Si bien las creencias verdaderas nos permiten tener el mismo éxito que el conocimiento en

nuestras acciones inmediatas, el conocimiento posee un valor adicional sobre éstas en tanto que, al permanecer por mayor tiempo en nosotros, nos proporciona un mayor éxito tanto en nuestras acciones futuras como en aquellas acciones que requieren de un tiempo prolongado para realizarse.¹⁶¹

Ahora bien, al solucionar de esta manera el problema del valor del conocimiento, Platón no especifica demasiado cuáles son las propiedades del conocimiento que hacen que éste esté ‘amarrado’ de tal manera a nosotros ni en qué consiste específicamente tal ‘amarre’. Por ello, algunos filósofos contemporáneos han descartado la respuesta que encontramos en ese diálogo al señalar que no hace explícito el sentido específico de la metáfora que Platón utiliza para explicar el valor del conocimiento.¹⁶² Sin embargo, de acuerdo con Miranda Fricker (2009), es posible interpretar la respuesta de Platón de tal manera que nos permite llegar a una respuesta adecuada al problema contemporáneo del valor del conocimiento. De acuerdo con esta autora, la propiedad del conocimiento que, según Platón, le permite permanecer por mayor tiempo en nosotros es la propiedad de estar acompañado de pruebas o razones a favor de la verdad de las

¹⁶¹ Por ejemplo, considérese nuevamente el caso del camino a Larissa. Si bien es cierto, como lo señala Sócrates, que tanto el conocimiento como la creencia verdadera acerca de cuál es el camino para llegar a Larissa habrán de guiarnos correctamente a tal lugar, es también un hecho que, si sólo poseemos una creencia verdadera respecto a este asunto, es muy probable que la perdamos a lo largo del camino y, por ello, no podamos llegar, en última instancia, a Larissa. Por ejemplo, bien podría ser que a lo largo del camino nos encontremos con una persona que nos diga que estamos en el camino equivocado o que Larissa se encuentra en otra dirección. Si sólo poseemos una creencia verdadera respecto a cuál es el camino adecuado para llegar a Larissa, esta nueva información hará, probablemente, que abandonemos tal creencia y nos dirijamos a otro lugar. En cambio, si sabemos cuál es el camino adecuado para llegar a Larissa, difícilmente abandonaremos la convicción de que nos encontramos en el camino adecuado, logrando así llegar a Larissa, a pesar de haber encontrado indicaciones engañosas. Véase, Miranda Fricker (2009), p. 129.

¹⁶² Véase, por ejemplo, lo que Kvanvig sostiene al respecto en su libro (2003), p. 13.

proposiciones que conocemos.¹⁶³ En Platón, esas pruebas provienen del proceso de la reminiscencia por el cual llegamos a obtener conocimiento. No obstante, no es necesario, según Fricker, comprometernos con la teoría de la reminiscencia de Platón para explicar por qué es el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas en este sentido. Según esta autora, basta con reconocer que la posesión de conocimiento implica tener un cierto respaldo epistémico que lo distingue de las meras creencias verdaderas para explicar su valor adicional. Generalmente, este respaldo epistémico, según Fricker, está constituido por razones o pruebas a favor de la verdad de lo que conocemos, y es gracias a estas razones o pruebas que el conocimiento tiende a perdurar por mayor tiempo en nosotros al ser menos susceptible de ser derrotado por pruebas epistémicas en contra.

Así pues, según Miranda Fricker (2009), el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas ya que tiende a perdurar por mayor tiempo frente a pruebas epistémicas en contra. A este afincamiento del conocimiento, Fricker (2009) le da el nombre de resiliencia [*resilience*], la cual puede explicarse como una mezcla de resistencia a pruebas epistémicas en contra y de perdurabilidad. Dado que valoramos la verdad, es un hecho que habremos de preferir poseerla de manera tal que podamos a retenerla por mayor tiempo frente a pruebas epistémicas en contra, y esto hace, según Fricker que valoremos más el conocimiento que las meras creencias verdaderas. La respuesta que nos ofrece Fricker nos explica, por lo tanto, de manera sencilla por qué es el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas. No obstante, ¿qué nos permite

¹⁶³ Esta misma interpretación la encontramos en el libro de Luis Villoro (1984)

decir con respecto al valor de las meras creencias verdaderas justificadas? Es decir, ¿en qué medida habremos de explicar, bajo esta solución, nuestra intuición de que el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas justificadas?

Si bien Miranda Fricker sólo toma en consideración el valor del conocimiento frente al de las meras creencias verdaderas, su respuesta al problema puede expandirse para explicar por qué es el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas justificadas. De hecho, Timothy Williamson (2000) ya había explicado esto último a partir de consideraciones similares a las que Miranda Fricker ofrece. De acuerdo con Timothy Williamson el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas justificadas por las mismas razones por las que es más valioso que las meras creencias verdaderas; esto es, porque tiende a perdurar por mayor tiempo frente a pruebas epistémicas en contra.¹⁶⁴ Para demostrar cómo es que el conocimiento tiende a perdurar por mucho mayor tiempo que las meras creencias verdaderas justificadas, Williamson considera dos casos en particular.¹⁶⁵ En primer lugar, el conocimiento tiende a perdurar por mayor tiempo que las meras creencias verdaderas justificadas, según Williamson, dado que estas últimas pueden llegar a estar basadas en creencias falsas. Por ejemplo, si poseemos una creencia verdadera justificada de que p a la que llegamos a partir de una creencia falsa q , es sumamente probable que abandonemos nuestra creencia verdadera de que p una vez que hayamos descubierto que q es falsa. En contraste, si nosotros supiéramos que p , no podríamos llegar a perder nuestra creencia de tal manera, ya que el conocimiento no se basa en creencias falsas. En

¹⁶⁴ Véase, Timothy Williamson (2000), p. 79.

¹⁶⁵ Véase, Timothy Williamson (2000), p. 79.

segundo lugar, el conocimiento tiende también a perdurar por mayor tiempo que las meras creencias verdaderas justificadas, según Williamson, dado que una creencia verdadera justificada puede ser tenida en un ambiente en donde hay diversas pruebas en contra. Por ejemplo, si nosotros poseyéramos la creencia verdadera justificada de que p en un ambiente en donde existen varias pruebas a favor de que $no-p$, es sumamente probable que dejemos de creer que p una vez que nos enfrentamos con tales pruebas. Por el contrario, si nosotros supiéramos que p , no habría posibilidad de que abandonásemos nuestro conocimiento de que p al encontrarnos con tales pruebas.

Considérese, para el caso, un ejemplo que elabora Timothy Williamson.¹⁶⁶ Imaginemos a un ladrón de joyas que se encuentra en una casa buscando un diamante. Dado que él sabe que ese diamante se encuentra en la casa, lo continúa buscando durante toda la noche, pese a que no lo encontró en los primeros lugares en donde buscó. De hecho, el diamante se encontraba en un lugar sumamente escondido en el cual él no hubiera buscado si no fuera porque sabía que ahí estaba el diamante y eso lo hizo quedarse toda la noche buscándolo. Ahora bien, ¿qué hubiera pasado si el ladrón en cuestión únicamente hubiera tenido una creencia verdadera justificada respecto al hecho de que el diamante que buscaba estaba en esa casa? Por ejemplo, ¿qué hubiera pasado si su creencia respecto a la locación del diamante se hubiera basado únicamente en el testimonio de un amigo que falsamente le hubiera dicho que había visto el diamante en un ropero de esa casa? En una situación como esa, lo más probable es que el ladrón en cuestión no hubiera continuado buscando el diamante una vez que se hubiera dado cuenta de que no

¹⁶⁶ Véase, Timothy Williamson (2000), p. 62.

estaba en el ropero. Es decir, lo más probable es que él hubiera abandonado su creencia verdadera de que el diamante en cuestión se encontraba en esa casa una vez que se hubiera dado cuenta de que la creencia por la cual había creído eso era falsa. Y si hubiera abandonado de esta manera su creencia de que el diamante que buscaba estaba en esa casa, no hubiera encontrado ese diamante. La anterior demuestra que el conocimiento es un estado mejor afianzado que las meras creencias verdaderas justificadas.

Así pues, si bien la respuesta inicial de Miranda Fricker al problema del valor del conocimiento únicamente establece por qué es el conocimiento más valioso que las meras creencias verdaderas, es posible complementar esa respuesta con las consideraciones de Timothy Williamson para así poder explicar, a su vez, por qué es el conocimiento más valioso que las creencias verdaderas justificadas. Obviamente, existen casos en los que, como bien ha señalado Jonathan Kvanvig (2003), el conocimiento tiende a perdurar menos tiempo que la creencia justificada.¹⁶⁷ Sin embargo, estos casos son tan particulares y escasos que no parece necesario tomarlos en cuenta. Lo único que queremos es contar con una caracterización del conocimiento que se cumpla en general y generalmente el conocimiento tiende a perdurar por mayor tiempo que las meras creencias verdaderas y las meras creencias verdaderas justificadas. Esta solución nos da elementos para explicar el valor adicional que el conocimiento posee. Sin embargo, al final de su ensayo sobre el tema que nos ocupa, Miranda Fricker (2009) apunta a otra dimensión del conocimiento que también es un elemento que hay que tener a

¹⁶⁷ Jonathan Kvanvig (2003), pp. 15-17.

la hora de explicar el valor adicional del conocimiento: su naturaleza social.¹⁶⁸ Si complementamos la respuesta con las consideraciones de Edward Craig (1990) que a continuación vamos a exponer, es posible esbozar una respuesta lo suficientemente aceptable al valor del conocimiento.

(ii) *La función del conocimiento en la transmisión adecuada de información.* Las tres respuestas al problema del valor del conocimiento que hemos revisado coinciden en considerarlo como un fenómeno individual; esto es, se centran en considerar el conocimiento sólo en relación con el individuo que lo posee. Pero, hay, como bien señala Ward E. Jones (1997), una forma posible de explicar el valor del conocimiento que no hemos explorado hasta ahora y que probablemente pueda complementar estas tres respuestas para así ofrecer una mejor solución al problema del valor del conocimiento; esto es, una forma alternativa de explicar el valor del conocimiento en términos de la función específica que el mismo desempeña en las comunidades epistémicas.

En su libro *Knowledge and the State of Nature* (1990), Edward Craig llevó a cabo una serie de consideraciones respecto a la naturaleza del conocimiento que nos permiten explicar el papel específico que juega el conocimiento en la transmisión adecuada de información y nos brindan elementos para explicar por qué habremos de valorar más el conocimiento que las meras creencias verdaderas (o que las meras creencias verdaderas justificadas) en este sentido. En ese libro, Craig se aparta del método tradicional de analizar el conocimiento en términos de un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para la aplicación de tal

¹⁶⁸ Véase, Miranda Fricker (2009), pp. 136-137.

concepto. De acuerdo con Craig, la tarea tradicional de analizar el conocimiento en términos de sus condiciones necesarias y suficientes se encuentra sujeta a graves problemas y, por ello, es necesario investigar la naturaleza del conocimiento a partir de un método distinto a ese; esto es, a partir de lo que él mismo llama el método de 'síntesis conceptual'. De acuerdo con este nuevo método, la mejor manera de investigar en qué consiste el conocimiento es a partir de las condiciones bajo las cuales se formó por primera vez dicho concepto; es decir, a partir de las necesidades que pudieron haber llevado a distintas comunidades humanas a formar el concepto de conocimiento.

De acuerdo con Craig, el concepto de conocimiento surgió por primera vez a partir de la necesidad de establecer las fuentes fiables de información en una sociedad primitiva e identificarlas. Así, el concepto de conocimiento se usó para designar a aquellas personas que eran una buena fuente de información, y las condiciones para poseer conocimiento eran las mismas condiciones que se requerían para ser tanto una buena fuente de información como alguien que pudiera ser identificado como tal. Si bien el concepto de conocimiento ha evolucionado con el tiempo y ha adoptado nuevas formas que no estaban presentes en el momento en el que se forjó, hoy en día, el conocimiento cumple con casi la misma función que antes, y es a partir de esta función que se puede explicar su valor adicional sobre las meras creencias verdaderas.

Ahora bien, existen dos objeciones principales que se le han planteado a una solución de este tipo. Por un lado, se le ha objetado que, si bien el conocimiento es más valioso que las meras creencias verdaderas en tanto que sólo las personas que poseen conocimiento constituyen una fuente adecuada de información que puede

ser identificada como tal, las características del conocimiento que nos permiten identificar a las buenas fuentes de información son meramente contingentes, habiendo muchos casos en los que el conocimiento no supone tales propiedades.¹⁶⁹ Por el otro lado, también se ha objetado que esta solución al problema del valor del conocimiento únicamente nos permite explicar por qué valoramos el conocimiento en otras personas, pero no nos permite decir por qué habremos de valorar el conocimiento en nosotros mismos.¹⁷⁰

Frente a la primera de estas objeciones, se debe admitir que, si bien el conocimiento generalmente está acompañado de propiedades que nos permiten identificar a las personas que lo poseen, estas propiedades no son propiedades necesarias del conocimiento, habiendo, por lo tanto, casos en los que el conocimiento no es fácilmente identificable y, por ello, no puede cumplir su función en la transmisión adecuada de información en una comunidad. El hecho de que tales propiedades no sean necesarias para el conocimiento se debe a que, si bien el concepto del conocimiento surgió por primera vez con el propósito de identificar a las buenas fuentes de información, el concepto de conocimiento ha evolucionado, según Craig, de tal manera que ahora ha adquirido formas más especializadas de manera que no cualquiera puede establecer qué persona es una buena fuente de información. Sin embargo, aun si el conocimiento ha evolucionado y dejado de poseer algunas las propiedades que poseía antes, es un hecho que, en la gran mayoría de los casos, el conocimiento supone que nosotros podemos reconocer a aquellos que lo poseen y, por ello, las ideas de Craig nos permiten

¹⁶⁹ Martin Kusch (2010), p. 68.

¹⁷⁰ Ward E. Jones (1997), p. 429.

aducir otro elemento por el que habremos de valorar el conocimiento en la gran mayoría de los casos.

Ahora bien, aun si podemos explicar el valor del conocimiento en la mayoría de los casos según esta propuesta, es un hecho que, si bien esta explicación del valor del conocimiento únicamente nos permite decir por qué habremos de valorar el conocimiento en las otras personas, no nos dice nada con respecto a por qué habremos de valorar nuestro propio conocimiento. Por ello, esta respuesta necesita ser complementada con otras consideraciones. Y es aquí precisamente en donde podemos echar mano de las ideas de Fricker (2009) y Williamson (2000), quienes, como vimos, se centran en el aspecto individual del valor del conocimiento. Así, lejos de contradecirse las respuestas de Craig, Fricker y Williamson, parecen apuntar a factores sumamente importantes para la valoración del conocimiento que se pueden estudiar en un futuro para ofrecer una mejor respuesta al problema del valor.

Bibliografía

- Aristóteles (2004), *Nicomachean Ethics*. Trad. al de inglés de Roger Crisp, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Armstrong, D. M. (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Baehr, Jason (2010), “Is there a value problema?”, publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press), pp. 42-59.
- Bonjour, Laurence (1980), “Externalists Theories of Empirical Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy* 5, pp: 53-73.
- Brogaard, Berit (2006), “Can Virtue Reliabilism explain de Value of Knowledge?”, *Canadian Journal of Philosophy* 36, pp. 335-354.
- Brogaard, Berit (2010), “The Trivial Argument for Epistemic Value Pluralism, or, How I Learned to Stop Caring about Truth” publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press), pp: 284-305.
- Clifford, W. K. (1877/1999), “The Ethics of Belief”, re-impreso en *The Ethics of Belief and other essays*, (Nueva York: Prometheus Books).
- Craig, Edward (1990), *Knowledge and the state of nature*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- David, Marian (2001), “Truth as the Epistemic Goal”, publicado en *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue* Matthias Steup (ed.) (Oxford: Oxford University Press), pp: 151-169.
- David, Marian (2005), “Truth as the Primary Epistemic Goal: A Working Hypothesis”, publicado en *Contemporary Debates in Epistemology* Matthias Steup y Ernesto Sosa (eds.) (Oxford: Blckwell), pp: 285-296.
- DePaul, Michael (2001), “Value Monism in Epistemology”, publicado en *Knowledge Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification*,

- Dretske, Fred (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, (Cambridge, MA: MIT Press).
- Elgin, Catherine. (2004), "Tue Enough", *Philosophica Issues (14), Epistemology*, pp: 113-131.
- Feldman, Richard (1985), "Reliability and Justification", *Monist* 68, pp. 159-174.
- Fricker, Miranda (2009), "The Value of Knowledge and the Test of Time", publicado en *Epistemology: The Royal Institute of Philosophy Supplement 64* Anthony O'Hear (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press), pp: 121-138.
- Fummerton, Richard (1995), *Metaepistemology and skepticism* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers). Cap. 1.
- Gettier, Edmund (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?" publicado originalmente en *Analysis*, pp: 121-123.
- Goldman, Alvin I. (1967), "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy*, 64, pp. 357-72.
- Goldman, Alvin I. (1975), "Innate Knowledge", publicado en *Innate Ideas*, Stephen P. Stich (ed.) (University of California Press).
- Goldman, Alvin I. (1976), "Discrimination and perceptual belief" *Journal of Philosophy* vol. 73. pp. 771-791.
- Goldman, Alvin I. (1979), "What is Justified Belief?", publicado en *Justification and Knowledge*, G. S. Pappas (ed.) (Dordrecht: D. Reidel). pp: 1-23.
- Goldman, Alvin I. (1986), *Epistemology and Cognition*, (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Goldman, Alvin I. (1998), "Reliabilism" publicado en E. Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of philosophy*. (London: Routledge). pp. 204-208.

- Goldman, Alvin. (2008), "Reliabilism", publicado en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>.
- Goldman, A. y Olsson, E. (2010), 'Reliabilism and the Value of Knowledge', publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.) (Oxford: Oxford University Press). pp. 19-41.
- Greco, John. (1999), "Agent Reliabilism," publicado originalmente en J. Tomberlin, (ed.), *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*, (Atascadero: Ridgeview).
- Greco, John. (2010), "The Value Problem" publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press). pp. 313-312.
- Grimm, Stephen R. (2010), "Epistemic Normativity", publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press). pp: 243-264.
- James, William (1923/1997) "The Will to Believe", re-impreso en *Pragmatism: a reader*, Louis Menand (ed.), (New York: Vintage).
- Jones, Ward E. (1997), 'Why Do We Value Knowledge?', *American Philosophical Quarterly* 34, pp: 423-40.
- Jones, Ward E. (2010), "The Goods and the Motivation of Believing", publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press). pp: 139-162.
- Kaplan, David (1985), "It's not what you know what counts", *Journal of Philosophy*, 85, pp. 350-363.
- Kim, Jeawgon (1988), "What is 'Naturalized Epistemology'?", publicado originalmente en J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives*, 2. Epistemology, (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co), pp. 381-405.
- Korsgaard, Christine (1983), "Two distinctions in goodness", *The Philosophical Review*, Vol. 92, 2, pp: 169-195.
- Kvanvig, Jonathan (1998), "Why should inquiring minds want to know?" *The Monist* 81.3 (1998), pp. 426-451.

- Kvanvig, Jonathan (2003), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kvanvig, Jonathan (2005), "Truth is not the Primary Epistemic Goal" publicado en *Contemporary Debates in Epistemology*, Matthias Steup y Ernesto Sosa (eds.) (Oxford: Blackwell). pp: 285-296.
- Kvanvig, Jonathan (2010), 'Responses to Critics', publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press).
- Lewis, David (1996), "Elusive Knowledge", *Australian Journal of Philosophy*, 74, 4, pp: 549-567.
- Lynch, Michael R. (2010), "The Values of Truth and the Truth of Values" publicado en *Epistemic Value*, A. Millar, A. Haddock y D. H. Pritchard (eds.), (Oxford: Oxford University Press).
- Millar A., Haddock A. y Pritchard D. (2010a), *The nature and value of knowledge: three investigations*, (Oxford: Oxford University Press).
- Millar A., Haddock A. y Pritchard D. (2010b) *Epistemic value* (Oxford: Oxford University Press).
- Moore, George Edward (1997), *Principia Ethica*, Trad. Adolfo García Díaz, (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM: México).
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Percival, Philip (2003), "The Pursuit of Epistemic Good", *Metaphilosophy*, 34, pp. 29-47.
- Platón (2008), *Diálogos II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. (Madrid: Gredos).
- Pollock, John (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, (Lenham: Rowman and Littlefield), Cap. 5.
- Pritchard, Duncan (2007), "The Value of Knowledge", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/>.

- Pritchard, Duncan (2007), "Recent Work on Epistemic Value", *American Philosophical Quarterly* (44), pp: 85-110.
- Rabinowicz, W. y Roennow-Rasmussen, T. (1999), "A Distinction in Value: Intrinsic and For its Own Sake", *Proceedings of the Aristotelian Society* 100, pp: 33-49.
- Riggs, Wayne (2002), 'Reliability and the Value of Knowledge', *Philosophy and Phenomenological Research* 64, pp: 79-96.
- Riggs, Wayne (2008), "The Value Turn in Epistemology," publicado en *New Waves in Epistemology*, Duncan Pritchard y Vincent Hendricks (eds.), (Palgrave Macmillan).
- Shah, Nishi (2006), "A New Argument for Evidentialism", *Philosophical Quarterly* 56:225, pp: 481-498.
- Sartwell, Crispin (1992), "Why knowledge is mere true belief", *Journal of Philosophy* 89 (4), pp:167-180.
- Sosa, Ernest (2003), 'The Place of Truth in Epistemology', publicado en *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, L. Zagzebski y M. DePaul (eds.), (Oxford: Oxford University Press).
- Sosa, Ernest (2007), *A Virtue Epistemology*, (Oxford: Oxford University Press).
- Steup, Matthias (2005), "Epistemology", publicado en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>
- Stich, Stephen (1993), *The fragmentation of reason*. (Cambridge, Mass: MIT Press).
- Swinburne, Richard (1999), *Providence and the Problem of Evil*, (Oxford: Oxford University Press).
- Unger, Peter. (1968). "An Analysis of Factual Knowledge," *Journal of Philosophy*, 65, pp: 157–170
- Villoro, Luis. (1982), *Creer, saber, conocer*. (México: Siglo XXI editores).

- Williamson, Timothy (2000), *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press).
- Whitcomb, Dennis, (2010) “Epistemic Value”, por aparecer en *The Continuum Companion to Epistemology* Andrew Cullison (ed.) (Continuum).
- Zagzebski, Linda. (1996) *Virtues of the Mind*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Zagzebski, Linda (1999), ‘What is Knowledge?’, publicado en *Blackwell Guide Epistemology*, J. Greco y E. Sosa (eds.) (Oxford: Blackwell), pp: 92-116.
- Zagzebski, Linda (2000), “From Reliabilism to Virtue Epistemology”, publicado en *Knowledge, Belief and Character*, Guy Axtell (ed.) (Rowman & Littlefield), pp: 113-122.
- Zagzebski, Linda (2003), ‘The Search for the Source of the Epistemic Good’, *Metaphilosophy* 34, pp: 12-28.